Дэвид Уэст

Континентальная философия
Введение

David West

CONTINENTAL PHILOSOPHY

An Introduction

Polity

Cambridge • 2010

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ

Дэвид Уэст

КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Перевод с английского
Д. Ю. Кралечкина

Москва • 2015

УДК 1
ББК 87
У99

Уэст, Дэвид.

У99 Континентальная философия. Введение/Дэвид Уэст; перевод с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015.— 448 с.

ISBN 978-5-7749-0872-1

Настоящая книга предлагает краткое и доступное введение в континентальную философскую традицию. Особое внимание уделяется таким ключевым фигурам в континентальной философии, как Ницше, Хабермас, Хайдеггер, Арендт, Сартр, Фуко и Деррида, которые помещаются в общий контекст развития этой традиции начиная с Просвещения. Отдельные главы посвящены рассмотрению характера современности, Просвещению и его континентальным критикам, идеям марксизма, франкфуртской школы и Хабермаса, герменевтики и феноменологии, экзистенциализма, структурализма, постструктурализма и постмодернизма. Помимо уже упомянутых мыслителей в книге содержится обзор идей Канта, Гегеля, Дильтея, Гуссерля, Гадамера, Кьеркегора, де Бовуар и Лиотара. Кроме того, в нее включена глава, посвященная континентальной философии XXI в.

Книга предназначена для студентов, аспирантов и преподавателей философии, а также всех интересующихся проблемами современной европейской философии.

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-7749-0872-1

Copyright © David West 2010

Настоящее издание публикуется по договоренности с Polity Press Ltd., Cambridge

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы

при Президенте Российской Федерации, 2015

Содержание

Предисловие ко второму изданию . 7

Предисловие к первому изданию . . 9

1. Введение: что такое континентальная философия?. 12

Обзор . 12

Литература . 20

2. Новое время, Просвещение и их континентальные критики 21

Обзор . . 21

От Нового времени к Просвещению . 22

Критическая философия Иммануила Канта . 36

Континентальные критики Просвещения . 51

Гегелевский синтез . 65

Литература 76

3. Диалектика освобождения: Маркс, франкфуртская школа и Хабермас 78

Обзор . 78

Фейербах, Маркс и марксизм 79

Критическая теория франфуртской школы . 99

Хабермас и обновление критической теории 118

Литература 137

4. Историзм, герменевтика и феноменология. 140

Обзор . 140

Дильтей, философия жизни и герменевтика 141

Гуссерль и феноменология 153

Феноменология бытия у Хайдеггера 168
Гадамер и универсальность герменевтики 180
Феноменология политического действия: Ханна Арендт 196
Литература 207

5. По ту сторону теории: Кьеркегор, Ницше, экзистенциализм 209
Обзор . 209
Серен Кьеркегор 210
Фридрих Ницше 224
Жан-Поль Сартр и французский экзистенциализм . 242
Литература 267

6. По ту сторону субъекта: структурализм и постструктурализм 269
Обзор . 269
Децентрация субъекта . 270
Разрыв с гуманизмом 278
Генеалогия субъекта у Фуко 292
Деконструкция западной метафизики у Дерида 306
Литература 321

7. Постмодернизм 323
Обзор . 323
Разновидности постмодернизма 324
Философская критика Просвещения и модерна 335
Постмодерн как стадия западного общества 348
Политика различия и этика другого 356
Литература 371

8. Радикальные отступления. 373
Обзор . 373
Возобновление истории 374
Возвращение политического у Агамбена, Нанси и Лаку-Лабарта 377
Славой Жижек — беспокойный субъект идеологии . 386
В событии Алена Бадью 396
Литература 406

Библиография 408

Предисловие ко второму изданию

Эта книга является переработанным и значительно расширенным изданием «Введения в континентальную философию», которое впервые было опубликовано в 1996 г. Помимо нескольких небольших изменений есть два существенных дополнения. Первое — это новый раздел в гл. 4, в котором рассматриваются Ханна Арендт и в несколько меньшем объеме Карл Шмитт, чьи идеи становятся все более влиятельными как в континентальной, так и в англоязычной политической философии. Другое важное дополнение — новая глава (гл. 8), в которой анализируются некоторые «радикальные отступления» в континентальной философии, наметившиеся в самом начале XXI в. Она включает подробное обсуждение работ Джорджо Агамбена, Жана-Люка Нанси, Славоя Жижека и Алена Бадью. Эти мыслители немолоды — они родились во время Второй мировой войны или сразу после нее. Однако заметная политическая окраска их идей помогла привлечь к ним значительное внимание после событий 11 сентября 2001 г. и последовавшей «войны с терроризмом». Кроме того, общая для них акцентуация природы «политического» и различные интерпретации последнего интересным образом соотносятся с идеями Шмитта и Арендт (обсуждающимися в гл. 4). Однако в отсутствие исторической перспективы более широкое или долговременное философское значение этих мыслителей все еще остается неопределенным.

Кроме этих текстуальных добавлений следует отметить, что каждая глава начинается с краткого обзора, а заканчивается списком литературы. Этот список включает как первичные источники или некоторые из ключевых текстов континентальной философии, так и подборку руководств и комментариев. Некоторые дополнительные и более специфичные источники приводятся в соответствующих сносках. Эти новые разделы потребовались, чтобы сделать книгу более доступной и понятной как для студентов,

так и для обычных читателей, желающих углубить свои познания в континентальной философии. За полезные комментарии к этому новому изданию я хотел бы поблагодарить Нормана Абджоренсена, Дэвида Эдена, Леонарда Лолора, Майкла Лейнингера-Огаву, Мэтью Шарпа и Райана Уолтера. Также я благодарен за конструктивную критику и предложения одному из анонимных рецензентов и за менее конструктивные комментарии другому, которые мне тем не менее тоже в определенной мере помогли.

Дэвид Уэст
Канберра, 2010 г.

Предисловие к первому изданию

Одно из наиболее важных и устойчивых качеств континентальной философии — это, как мы увидим, ее неослабевающее внимание к социальным, культурным и историческим условиям развития мысли и существования. Континентальная философия осознает себя в качестве историчной. Вместе с тем главная претензия к Просвещению, на которое столь значительно повлияли естественные науки, в том, что оно намеренно игнорировало историю. Неудивительно, что правильное понимание современных мыслителей континентальной традиции требует по крайней мере какого-то знакомства с историей этой традиции. Поэтому, хотя далее мы будем заниматься в основном идеями влиятельных в настоящее время мыслителей и школ, эти идеи представляются в рамках более общего исторического повествования. И если аналитических философов XX в. можно считать едва ли не прямыми наследниками Просвещения, то континентальная философия — это результат ряда критических ответов на господствующие направления западной философии Нового времени и Просвещения. Конечно, учитывая объем данной работы, невозможно предложить сколько-нибудь полное описание идей даже самых важных авторов континентальной философии. Скорее, наша цель — изложить лишь наиболее существенные идеи некоторых наиболее значимых представителей этой традиции.

Соответственно в гл. 1 дается краткая характеристика континентальной философии через ее противопоставление аналитической философии и через исторические и философские корни этого расхождения. При этом представляется необходимым первым делом все же представить некоторую формулировку отличительных черт континентальной философии. Однако, как признавал Гегель, подобные (возможно, и наши) предварительные замечания гораздо проще понять в конце, чем в начале.

В гл. 2 дается несколько более подробное описание Нового времени, его философии, как и философии Просвещения, а также некоторых континентальных критиков этих направлений. Эта глава выполняет для всей остальной книги функцию своеобразной оси. Последующие континентальные мыслители и школы мысли рассматриваются в качестве вариантов развития или реакции на идеи этих континентальных критиков. В дальнейших главах ставится цель представить краткое введение в основные философские подходы и направления, включая марксизм и франкфуртскую школу, герменевтику и феноменологию, экзистенциализм, структурализм и постструктурализм. Наконец, постмодернизм можно считать наиболее решительной на сегодняшний день попыткой уклониться от фундаментальных посылок западной философии Нового времени. Конечно, разные главы порой пересекаются или связываются между собой теми или иными побочными линиями. Например, Хайдеггер, несомненно, наиболее понятен в контексте герменевтики и феноменологии, т.е. в компании Гуссерля и Гадамера (гл. 4). Однако он также оказал значительное влияние на Сартра, который обсуждается в гл. 5. Опять же Ницше обсуждается здесь вместе с Кьеркегором и Сартром, но он был важным источником одновременно для франкфуртской школы, Хайдеггера и постструктуралистской критики гуманизма, а также для постмодернизма.

Мне остается высказать благодарность коллегам и друзьям за их бесценный вклад. Филипп Петит и Роберт Гудин заказали расширенную главу для Руководства по политической философии, вышедшего в издательстве *Blackwell*, которая была посвящена «континентальному вкладу», и она-то и стала зародышем данного проекта. Джон Томпсон и Джилл Мотли, мои редакторы в издательстве *Polity Press*, искренне и терпеливо поддерживали меня на протяжении всей работы над ним. Сью Фрэзер часто помогала мне с поиском нужной информации и оформлением ссылок. Один из анонимных рецензентов представил ряд весьма полезных и своевременных комментариев, за которые я крайне благодарен. Наконец, я хотел бы поблагодарить всех тех, кто читал и комментировал черновики отдельных глав, а порой, приложив героические усилия, и всю рукопись, особенно Нилса Бубандта, Террелл Карвер, Бруин Христенсен, Тома Кларка, Фрэнсис Дэйли,

Пенелопу Дойчер, Мойру Гэйтенс, Джона Харта, Барри Хайндесса, Питера Маккарти, Пола Паттона, Филиппа Петита, Скотта Саймона, Эндрю Винсента, Кэролин Уэст, Гленна Ворингтона и Норберта Змиевски.

Дэвид Уэст
Канберра, 1995 г.

1. Введение: что такое континентальная философия?

Обзор

По вопросу о том, кто из значительных мыслителей и какие философские подходы относятся к континентальной традиции философии, существует в целом устойчивое согласие. Гораздо больше споров вызывает то, что именно *определяет* континентальную философию, т.е. какие критерии позволяют выделять этих мыслителей и эти подходы. Аналитический философ мог бы сказать, что объем, или экстенсия, термина «континентальная философия» намного яснее, чем его смысл, или «интенсия». В этом, в частности, отражаются проблемные истоки и мотивы различия континентальной философии и аналитической. Лучше всего представлять континентальную традицию философии в качестве результата ряда критических реакций на основные направления европейской философии Нового времени и, в частности, на превознесение Просвещением науки и научной рациональности.

Прежде чем углубляться в некоторые сложности и противоречия, связанные с термином «континентальная философия», полезно дать более точное его определение. Континентальная философия включает ряд мыслителей и философских подходов, которые обычно противопоставляются «аналитической философии», господствовавшей в академической философии в англоязычном мире на протяжении большей части XX в. В этом смысле она включает таких мыслителей, как Гегель, Маркс, Кьеркегор, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Арендт, Сартр, Бовуар, Гадамер, Адорно, Деррида, Фуко, Лиотар, Кристева, Иригарей и Бадью, и состоит из философских подходов, включающих гегелевский идеализм, марксизм, «критическую теорию» франкфуртской школы и Хабермаса, экзистенциализм, герменевтику, феноменологию,

структурализм, постструктурализм, постмодернизм и некоторые формы феминизма. Это определение должно по крайней мере показать, что даже на этом первоначальном этапе нашего изучения у нас нет однородной континентальной традиции. Скорее, существует многообразие более или менее тесно связанных друг с другом течений мысли. Иными словами, есть мыслители, работа которых отличается общим стилем, определяемым в качестве именно континентального[1].

В соответствии с целями данной книги континентальный комплекс подходов в философии будет описываться в основном через призму исторического развития. Полезно будет не только выделить некую группу мыслителей, которые имеют определенные черты семейного сходства друг с другом, но и проследить некоторые очевидные линии наследования, т.е. нарисовать интеллектуальное семейное древо. Таким образом мы сможем проследить определенное количество различий одновременно содержательного и стилистического толка и прийти к точке возникновения очевидно континентальных течений мысли, выступающих реакцией на основное направление европейской философии Нового времени, в частности на Просвещение. В господствующем настроении этого интеллектуального движения скептицизм по отношению к заявлениям традиционной метафизики, религии и морали сочетался с вполне выраженным (или даже, как считают некоторые, неумеренным) восхищением методами естественных наук. Если наука иногда и подвергается сомнению, если скептицизм порой распр остраняется и на нее, то лишь потому, что ее ставят под вопрос как наиболее убедительный пример человеческого познания[2]. В сравнении с естественными науками другие претензии на знание кажутся наиболее типичным философам Просвещения ненадежными, а потому последние, как правило, стремятся поставить художественные, моральные и даже религиозные истины

[1] Даже если на континентальную традицию указывают как на нечто вполне определенное, этот термин всегда должен пониматься в качестве сокращения для более сложного комплекса мыслителей и идей.

[2] Так, хотя шотландский философ XVIII в. Давид Юм ставит под сомнение наше знание отношений между причиной и следствием, которое поддерживает все научное познание фактов, весь свой проект он трактует в качестве попытки применить методы естественной науки к «науке о человеке» (*Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 57).

на основания, которые были бы более прочными с точки зрения разума, более научными, а потому более надежными.

Но, с точки зрения некоторых континентальных критиков Просвещения, усилия этих мыслителей с самого начала были обречены на провал. Неудачи и затруднения, с которыми они столкнулись в своих попытках обеспечить надежными и рациональными основаниями моральные, религиозные и художественные аспекты человеческого знания, были не столько признаками незавершенного проекта, сколько неизбежными последствиями искаженного и одностороннего философского подхода. Критики Просвещения видели потребность в совершенно ином ответе на вопросы, на которые, казалось, не могли ответить ни философия Просвещения, ни научный метод. Результатом стало появление нескольких новаторских интеллектуальных подходов, которые вместе составляют то, что сегодня мы называем континентальной философией. Основные контуры этой континентальной критики можно возвести к произведениям Канта, Руссо и немецких романтиков и идеалистов — Гердера, Новалиса, братьев Шлегелей, Гельдерлина и Шеллинга. Однако в наиболее систематичной и амбициозной форме эта критика выражена в философии Гегеля. Последующие авторы, внесшие вклад к континентальную традицию, за немногими исключениями, являются «постгегельянцами», т.е. они либо развивают мысль Гегеля, либо выступают против нее, но редко попросту игнорируют. Их идеи несут отпечаток гегелевской системы, даже если они с жаром критикуют ее или отвергают. Далее мы рассмотрим наиболее важные из этих идей[1].

Но прежде чем перейти к этой задаче, нам, вероятно, нужно обсудить одно возможное возражение на наш проект в целом[2]. Даже если мы без дальнейших объяснений отвергнем упреки, которые обычно предъявляют любой попытке описать достаточно обширную тему немногими словами или же представить сложные идеи в доступном виде, более серьезная проблема все равно будет преследовать нас. Она заключается в том, что обособление отдельной традиции континентальной философии является чем-то спорным

[1] Основные темы европейской философии Нового времени, Просвещения и их континентальных критиков будут обсуждаться в следующей главе.

[2] Здесь некоторые читатели, возможно, пожелают сразу перейти к гл. 2.

или даже извращенным. Этот проект может показаться особенно несуразным читателям из самой континентальной Европы, т.е. той Европы, которая рассматривается отдельно от англоязычных (по большей части) островов, находящихся на ее западной окраине. В конце концов у различных течений западной истории есть общая история, начинавшаяся с досократиков, Платона и Аристотеля, испытавшая на себе значительное влияние со стороны христианской, иудаистской и исламской учености, а затем продолжившаяся в таких центральных фигурах европейской философии Нового времени, как Декарт, Локк, Юм, Лейбниц, Спиноза и Кант. И есть определенные основания предъявить термину «континентальная философия» претензию в этноцентризме, поскольку, очевидно, имеется в виду только Европейский континент. Континентальная философия может быть лишь вариантом философии западной.

На самом деле континентальная философия зародилась в качестве категории исключения. До недавних пор в аналитической философии, господствовавшей в англоязычных западных странах, включая США, Британию, Австралию, Канаду и Новую Зеландию, почти полностью игнорировались философские произведения, созданные в континентальной Европе после Канта, т.е., если говорить другими словами, континентальная философия. Еще в 1970-х гг. курс по философии, в котором не упоминались Гегель, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер или Сартр, не считался ущербным. В этом отношении Кант, чье значение признается как в аналитической, так и в континентальной традициях, представляет решающий переходный момент или даже момент разрыва. В определенной степени его философия была ответом на радикальный скептицизм Давида Юма, одной из центральных фигур шотландского Просвещения, оказавших значительное влияние на аналитическую философию. И по сей день аналитические философы весьма серьезно относятся к ответу Канта. Однако работы Гегеля, чьи наиболее важные идеи напрямую следуют из его критической реакции на Канта, в основном игнорировались. Поэтому именно вместе с Гегелем и после него стало возможно говорить о континентальной и аналитической философии, а не просто о европейской или западной. Немалое число последующих континентальных мыслителей XIX и XX вв., которые либо непосредственно испытали

влияние со стороны Гегеля и его идей, либо реагировали на них, или вообще игнорировались аналитическими философами, или, как Сартр и Камю, ценились в основном за свои литературные произведения.

Итак, генеалогию континентальной философии можно возвести к гегельянскому и иным связанным с Гегелем ответам на Канта. Однако в качестве категории исключения континентальная философия впервые была выделена в качестве обособленной традиции именно силами рождающейся аналитической философии. Важный толчок развитию последней был дан в начале XX в. такими фигурами, как Готлоб Фреге, Бертран Рассел и Г. Э. Мур, которые в те времена вели затянувшиеся бои с традицией, которая господствовала тогда и в Британии, и в остальном англоязычном мире, а именно с преимущественно идеалистическим и гегельянским (другими словами, континентальным) направлением мысли[1]. Рождение аналитической философии датируется этим периодом. «Principia Mathematica» Уайтхеда и Рассела стала важнейшей вехой[2]. Ирония в том, что в континентальной философии тогда господствовали позитивистские и неокантианские направления философии, которые по духу намного ближе к аналитической философии, чем к современной континентальной.

В действительности аналитическая философия вернула к жизни скептический, научный дух Просвещения, опираясь на технические достижения в символической логике и основаниях математики. Сложившиеся принципы и техники применялись — первоначально с немалым энтузиазмом — против «обычных подозреваемых» или, по крайней мере, их прямых потомков — тезисов «континентального» метафизического идеализма, традиционной религии и догматической морали. В своей наиболее строгой (или ригидной) версии аналитическая философия применяет то, что порой называют вилкой Юма. Юм утверждает: «Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, по природе своей могут быть разделены

[1] W. Kirk, The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain, 1830–1900; P. M. Kennedy, Idealists and Realists: British Views of Germany, 1864–1939.

[2] Классическое историческое исследование современной аналитической и континентальной философии см. в: J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy. Во втором издании содержатся полезные дополнительные материалы по континентальной философии.

на два вида, а именно на отношения между идеями и факты». К первым относятся в основном истины математики и логики, к которым «можно прийти благодаря одной только мыслительной деятельности независимо от того, что существует где бы то ни было во Вселенной». Последние являются не необходимыми истинами о мире, которые «основаны, по-видимому, на отношении причины и действия»[1]. Конечно, Юм имел в виду те истины, которые нашли наиболее систематическое выражение в естественных науках его времени. Все, что не относится ни к одной из этих двух категорий, включая схоластическую философию или «метафизику» и религию, оказывается соответственно никчемным с точки зрения разума или подлинного знания. Хотя на практике аналитические философы так или иначе отвергают этот принцип, чтобы придать смысл собственной деятельности, которая сама не подпадает в точности ни под одну из этих категорий, они все равно продолжают работать, придерживаясь его. Поскольку философия не является ни разделом математики или логики, ни естественной наукой, сравнимой с физикой или биологией, она должна ограничиваться лишь тщательным анализом понятий. Единственная научно достойная философия является поэтому аналитической. В соответствии с «лингвистическим поворотом», осуществленным большинством философов XX в., эта задача истолковывается в том смысле, будто она в первую очередь и в основном предполагает анализ языка. Показательным является утверждение Майкла Даммитта: «Цель философии — анализ структуры *мышления*, а единственный метод, подходящий для анализа мышления, заключается в анализе *языка*»[2].

С другой стороны, континентальных философов можно рассматривать в качестве далеких родственников тех метафизиков, моралистов и верующих, которых столь язвительно опровергал Юм,— по крайней мере в том смысле, что они не желают отказываться от проблем и идей, тесно связанных с этими модусами опыта. Точно так же они продолжают рассматривать вопросы, которые здравый смысл всегда считал важными составляющими работы философа, — это прежде всего экзистенциальные, моральные

[1] Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 22.

[2] Майкл Даммит, цит. по: D. E. Cooper, The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy, p. 11.

(или этические) и эстетические вопросы, т.е. вопросы о природе существования и смысле жизни, о правильных поступках и прегрешениях, а также о значении искусства и красоты. Другими словами, они разделяют интерес традиционных философов к мудрости, а не просто знанию[1]. Но с точки зрения аналитической философии континентальные философы продолжают пользоваться сомнительными метафизическими методами, которые давно были преодолены их собственными более точными, строгими и научными инструментами понятийного анализа. В такой трактовке континентальный подход постоянно подвергался критике — начиная с критики «логическим позитивизмом» «бессмысленных» высказываний «метафизики» и заканчивая постоянными, хотя в последнее время и несколько ослабшими, попытками провести демаркационную линию между «наукой» и «бессмыслицей». Когда А. Дж. Айер воспроизводит жалобу Юма, указывая на то, что метафизика не содержит ни проверяемых фактических суждений, ни аналитических или логических истин, а потому от нее следует отказаться как от бессмыслицы, в качестве своей мишени он выбирает образцовую континентальную фигуру — Хайдеггера[2]. Но и здесь есть определенная ирония, поскольку Хайдеггер, как мы увидим, также был озабочен необходимостью преодолеть метафизику, хотя и в совершенно ином смысле[3].

Другими словами, континентальная философия — это не невинное наименование, т.е. это не просто скучная классификационная графа, ведь вначале она была, скорее, чем-то вроде бранного выражения. Противопоставление континентальной и аналитической философии похоже поэтому на другое, более привычное, хотя сегодня все больше устаревающее противопоставление Востока и Запада. Человек, изучающий политику, быстро придет к выводу, что «Восток» и «Запад» — это в большей степени идеологические, а не географические термины. Запад свободен, он поддерживает капитализм и преуспевает, прославляя права человека и американский образ жизни. А Восток отличается тоталитаризмом, застоем и ущемлением прав. Несмотря на свое географическое

[1] S. Critchley, Continental Philosophy: A Very Short Introduction, ch. 1.

[2] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, p. 59–61.

[3] См. гл. 4.

расположение, Япония и Австралия в большинстве случаев считаются странами, относящимися к Западу, тогда как Куба относится к Востоку. Подобные аномалии нарушают любую исключительно географическую интерпретацию различия аналитической и континентальной философии.

Так, Фреге сыграл важную роль в развитии аналитической философии, несмотря на то что был немцем, и не меньшую роль сыграли логические позитивисты венского кружка и Людвиг Витгенштейн, которые были австрийцами[1]. Вместе с тем есть очевидное сходство между такими британскими идеалистами XIX и XX вв., как Т. Х. Грин, Брэдли, Коллингвуд и Оукшотт, и их современниками-идеалистами, жившими в континентальной Европе. Даже на Джона Стюарта Милля, являющегося в аналитической традиции весьма уважаемой фигурой, значительно повлияли идеи Вильгельма фон Гумбольдта, друга Гёте и Шиллера, а также немецкий романтизм. Гилберт Райл, автор «Понятия сознания» (классической для аналитической философии книги), некоторое время учился с Гуссерлем. Такие современные англоязычные философы, как Ричард Рорти, Аласдер Макинтайр и Чарльз Тэйлор, хотя и работают в основном в Северной Америке, специально развивают именно континентальные темы, хотя и с применением подходов аналитической философии. Опять же сегодня во Франции и Германии есть бурно развивающиеся школы аналитической философии, а в прошлом в этих странах время от времени возрождалось неокантианство, которое по базовым установкам не столь сильно отличается от аналитической философии. Наконец, у логических и аналитических подходов к философским вопросам давняя традиция в Польше (пример — львовско-варшавская школа), как и в других восточноевропейских странах.

Следовательно, исключительно географическое основание для выделения двух отдельных традиций в западной философии найти невозможно и в любом случае такое основание вряд ли было бы интересным в философском отношении. Если применить здесь весьма точное высказывание Деррида, можно сказать, что континент — это «неэмпирическое место некоторого движения»[2].

[1] Естественно, на философию Витгенштейна оказали значительное влияние континентальные направления мысли. К членам венского кружка относятся Мориц Шлик и Рудольф Карнап.

[2] Деррида Ж. Поля философии. С. 143.

Вместе с тем, хотя есть свидетельства того, что различие аналитической и континентальной философии является производной антагонизма разных философских лагерей, нелегко выделить четкие содержательные различия в учениях или определить два подхода исключительно через различающиеся методы, темы, стили или даже настроения. Конечно, на данном этапе еще рано формулировать точное различие. Как все идеологически окрашенные противоположности, различие аналитической и континентальной философии не только способствовало выделению действительных отличий, но и препятствовало ее серьезному интеллектуальному изучению. Интеллектуальные традиции отражают социальные и исторические связи, а не только собственно интеллектуальные решения. Поэтому плодотворнее будет перейти непосредственно к изучению континентальной философии и связанных с нею интеллектуальных подходов и мыслителей.

Литература

В «Очень кратком введении в континентальную философию» Саймона Кричли (Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*) предлагается иное (хотя и связанное с моим) определение континентальной философии. О процессах в отдельных странах см. «Французскую философию в двадцатом веке» Г. Гаттинга (G. Gutting: *French Philosophy in the Twentieth Century*), «Введение в немецкую философию: от Канта до Хабермаса» Э. Боуи (A. Bowie: *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*) и сборник С. Бенсо и Б. Шредера «Современная итальянская философия» (S. Benso, B. Schroeder (ed.): *Contemporary Italian Philosophy*). Вводные комментарии по работам наиболее значительных философов и школ континентальной традиции, охватывающие примерно тот же материал, что и в этой книге, но представляющие его с другой точки зрения, см. в книге У. Р. Шредера «Континентальная философия: критический подход» (W. R. Schroeder: *Continental Philosophy: A Critical Approach*) и в работе Эндрю Катрофелло «Континентальная философия: современное введение» (Andrew Cutrofello: *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*).

2. Новое время, Просвещение и их континентальные критики

Обзор

Модерн как самосознание Запада, т.е. понимание им самого себя как чего-то рационального, социально развитого, а потому современного, стал быстро формироваться в период после 1500 г. вследствие многочисленных взаимосвязанных процессов, к которым относятся Возрождение и новый гуманизм, Великие географические открытия и важные шаги в естественных науках, протестантская Реформация, подъем капитализма и появление современной системы национальных государств. В XVII в. такие философы Нового времени, как Фрэнсис Бэкон и Рене Декарт, приступили к демонтажу монолитного мировоззрения Средневековья, представлявшего собой сочетание христианства и античной философии. К XVIII в. и европейскому Просвещению наука и научное познание стали верховными арбитрами знания, морали и политики. Попытка Канта определить границы научного познания, чтобы «освободить место» для нравственности, свободы и веры, стала ключевой вехой для последующих философов континентальной традиции. Напряжение внутри кантовской системы спровоцировало ряд критических реакций со стороны романтиков, метафизических идеалистов, теологов и политических консерваторов. Амбициозная попытка Гегеля примирить друг с другом позиции Просвещения и «контрпросвещения» за счет диалектической концепции воплощенного, исторического и социализированного разума вскоре потерпела поражение. Однако распад гегелевской системы запустил множество дальнейших ответов и реакций, которые стали источниками той традиции в философии, которая имеет все признаки континентальной.

От Нового времени к Просвещению

Континентальная философия — важное направление западной философии, которое развивается и сейчас. Ее происхождение можно отследить до цепочки реакций на то, что стало считаться Новым временем и Просвещением. Просвещение было как философским, так и более широким интеллектуальным и культурным движением XVIII в., но его можно рассматривать и в качестве интеллектуальной кульминации ряда трансформирующих европейское общество событий и процессов, происходивших главным образом с начала Нового времени (т.е. примерно с 1500 г.). Как мы увидим, эти социальные, экономические и культурные явления переплетались как с долгосрочными процессами «модернизации», так и с формированием самосознания Запада как чего-то «современного» (modern). К моменту Просвещения на Западе сложилось сильное, хотя и небесспорное убеждение в превосходстве его собственного мышления, его институтов и ценностей. Запад мог похвалиться успешным завершением ряда модернизационных процессов, включая появление современного государства и формирование капиталистической рыночной экономики. В интеллектуальном отношении автономные сферы науки, искусства и нравственности были отделены от прежнего, преимущественно религиозного мировоззрения, не проводившего столь четких различий. Запад стал считать себя современным.

Итак, западное общество, по крайней мере с его собственной точки зрения, было модернизировано в результате целого ряда социальных и культурных процессов, начало которых можно обнаружить еще в античных Греции и Риме и которые продолжились в Новое время. Описание этих, по-видимому, не запланированных или, по крайней мере, не согласованных друг с другом процессов в качестве модернизации, а не просто изменения опирается на ту роль, которую в них предположительно сыграла рациональность. Западное общество более современно, поскольку оно более рационально. Это ясно выражено в предложенной Максом Вебером социологической теории развития западного общества как процесса

«формальной» рационализации[1]. С точки зрения Вебера, рационализация предполагает отказ от традиционных практик или их реформу, которая позволяет перейти к процедурам, нацеленным на более эффективное достижение целей, соотносимых с этими практиками. Результатом стала так называемая инструментальная рационализация общества: институты оформляются в качестве более эффективных средств осуществления определенных *целей*. В этом смысле, к примеру, римское право в значительной степени рационализировало юридическую и административную системы империи. Законодатели создали более упорядоченный и внутренне согласованный правовой кодекс, устранив исключения и противоречия, унаследованные от традиционной практики и претендентов общего права. Затем римское право послужило образцом для реформы многих правовых систем, впоследствии принятых в континентальной Европе[2].

Важно то, что, хотя само римское право было далеко не светским, если понимать этот термин в современном смысле, рационализация на Западе все больше связывалась с процессом секуляризации или, как говорит Вебер, с «расколдовыванием»[3]. Реформа традиционных институтов и практик ради большей эффективности подрывает авторитет религиозных верований и ценностей[4]. В логике рационализации традиция и религия больше не являются основаниями для той или иной формы деятельности. С ее точки зрения происходившее в средневековый период постепенное обособление государства от церкви привело к освобождению одновременно законов и принятия решений от ограничений религиозной веры и традиционной нравственности, впервые создав государства

1 M. Weber, Economy and Society, vol. 1, p. 85–86 и далее. Доступное описание Вебера см. в: J. Keane, Public Life and Late Capitalism, ch. 2; D. G. MacRae, Weber, S. Lash and S. Whimster (eds.), Max Weber, Rationality and Modernity.

2 Weber, Economy and Society, vol. 2, p. 882–889. О римском праве см. также: M. P. Gilmore, Arguments from Roman Law in Political Thought, 1200–1600; P. Sigmund, Natural Law in Political Thought или A. D. E. Lewis and D. J. Ibbetson (eds), The Roman Law Tradition.

3 В действительности Гарольд Берман утверждает, что папы XI–XII вв. отвечали за распространение римского права, поскольку приспособили его к реформе права канонического (H. J. Berman, Law and Revolution).

4 Даже когда религиозная вера оставляется, она обычно истолковывается в качестве чего-то совместимого с более рациональными процедурами.

и политическую сферу в их современном смысле. Секуляризация государства позволила политике и управлению более прагматично подстраиваться под «интересы государства» или, если брать более поздние демократические варианты, под светские интересы сообщества. «Государь» Макиавелли представляет собой в высшей степени трезвое исследование следствий отделения политики от нравственности. Кроме того, вместе с формированием относительно автономных политики и государства также мог быть рационализирован и способ функционирования государства. Традиционное искусство правления было заменено более систематичной администрацией, или бюрократией. Бюрократическое государство управляется чиновниками, которых выбирают по критериям профессиональных знаний, а не в соответствии с семейными связями или богатством. Решения принимают в соответствии с четко определенными и предсказуемыми правилами, которыми больше не могут произвольно распоряжаться те или иные доверенные индивиды. Каждое дело должно записываться в подробном и систематическом виде. Рационализация политики и государства шла на протяжении всего средневекового периода, несмотря на то что позже, во времена, которые сами себя считали более просвещенными, он был назван «темными веками». Одним из многочисленных примеров тут может быть «Книга Страшного суда» (1086 г.) Вильгельма Завоевателя — систематический земельный кадастр, созданный в целях налогообложения[1].

Похожие процессы формальной или инструментальной рационализации произошли и в экономической сфере, что привело к постепенному распространению капиталистических отношений производства. Капитализм, т.е. способ экономической организации, допускающий свободный оборот и неограниченное частное накопление капитала, начал развиваться вместе с подъемом свободных городов в XIII и XIV вв. Капитализм также искореняет традиционные способы организации производства и бросает вызов управляемой обычаем регуляции цен и заработных плат. Все более свободный рынок усиливает конкуренцию между предприятиями,

[1] M. Bloch, Feudal Society. О некоторых процессах в средневековый период см.: M. Oakeshott, The Masses in Representative Democracy//Rationalism in Politics, and Other Essays; R. Tuck, Natural Rights Theories; Q. Skinner, The Foundations of Modern Political Thought.

высвобождая мотив получения прибыли, создавая динамичный механизм роста производительности и ускоряя темпы экономического развития. В то же самое время запускаются процессы более обширной социальной трансформации. Традиционные связи, поддерживаемые авторитетом, ослабляются, когда значительные массы крестьян переезжают из села в город. Новое богатство создает мощный базис для политических и интеллектуальных устремлений буржуазии — восходящих средних классов торговцев и купцов, мелких промышленников, банкиров и ростовщиков, юристов и счетоводов. Этот класс со временем сыграет значительную роль в последующих культурных, интеллектуальных и политических процессах, связанных с Новым временем и Просвещением.

Рационализация государства и экономики подготавливает почву для значительной трансформации мышления и культуры. Появление явного и сознающего себя «дискурса о модерне», который сам стал предметом описаний, отмечает следующую стадию в развитии Запада[1]. Примерно с 1500 г. намечается очевидный разрыв с прошлым, а в самосознании Запада формируется новое ощущение времени. Один из аспектов этого нового сознания заключается в том, что шовинизм, присущий отношению эллинов, евреев, а потом и европейцев к самим себе как высшему сорту людей, перетолковывается через всемирную историю. Поэтому Запад заявляет, что у его институтов и мышления привилегированное отношение к единственной общезначимой рациональности, чем еще больше закрепляются претензии на универсальную истину, заметные уже в эпикурейской и стоической мысли. Европейцы начинают считать себя более современными, более развитыми и продвинутыми, чем народы, которые они теперь называют традиционными, отсталыми или примитивными и которые подчас считают неспособными на подобное развитие. Ряд исторических событий способствовал формированию этого сознающего самого себя модерна и «открытости будущему». По словам Хабермаса, «открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация, эти три великих события, происшедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками»[2]. Хотя, судя по описанию

[1] См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне.

[2] Там же. С. 11.

Хабермаса, самосознание модерна полностью складывается лишь к XVIII в. и Просвещению, переходный момент сдвигается в прошлое: «Рубеж эпох, пролегающий около 1500 г., в качестве такого начала был осмыслен ретроспективно только в XVIII столетии»[1]. Просвещение, как указывает само его название, понимает этот рубеж в качестве первого проблеска эпохи разума и света.

Географические открытия, Ренессанс и Реформация — все это «монументальные события», которые помогли запустить глубочайшие преобразования в социальной, культурной и интеллектуальной жизни Европы. По ходу дела было подорвано мировоззрение, все еще господствовавшее к концу Средневековья и представлявшее собой, по существу, синтез христианского учения и классической греческой науки и космологии. К XVII в. философы, моралисты и политические мыслители начали ставить под сомнение традиционные убеждения и авторитет религии, пытаясь найти более надежные и более рациональные основания для нашего познания природы, наших нравственных убеждений и политического порядка. Географические открытия позволили европейцам вступить в контакт с ранее неизвестными и (с их точки зрения) явно примитивными народами. Популярны были рассказы путешественников о встречах с «нецивилизованными» или «дикими» туземцами — они постоянно использовались в художественной литературе и моральных трактатах Просвещения[2]. Интерес к этим встречам был подогрет очевидным контрастом между такими народами и тем, что было известно о цивилизациях античной Греции и Рима. Переоткрытие этих культур, ставшее возможным в том числе благодаря вкладу исламских ученых, которые перевели и тем самым сохранили многие тексты классической античности, стало толчком для «возрождения» или пробуждения и искусств, и наук. Художники и архитекторы подражали античным храмам и скульптурам, возрождали классические темы, техники и литературные жанры. Возрождение всех этих форм стимулировало

[1] Там же. Здесь Хабермас опирается также на работу Р. Козеллека: R. Koselleck, Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society. Ср. с работами Скиннера, Така и Оукшотта (см. примеч. 5), которые этот переход датируют более ранним периодом, примерно XVIII в.

[2] См., к примеру, роман Даниэля Дефо «Робинзон Крузо» (1719), а также некоторые contes, или истории, Вольтера.

расцвет гуманизма, который больше акцентировал человеческие интересы, способности и заботы, а не сверхъестественное или божественное. Искусство Ренессанса больше внимания уделяло светским темам, а в произведениях Микеланджело или Леонардо да Винчи беззастенчиво прославлялось совершенство человеческого тела. Даже в религиозном искусстве Ренессанса отводилось больше места опыту человека и его эмоциям. Также гуманизм был связан с более реалистическим использованием художественных техник, что иногда способствовало недавно появившимся наукам, например более точному анатомическому изображению человеческого тела, а также с систематическим применением линейной перспективы, позволяющей представлять предметы в трехмерном пространстве[1].

Параллельно с гуманизмом в культурной и художественной сферах шло развитие в философии и науке, которое обнаруживало все более заметные трещины в мировоззрении, остававшемся преимущественно религиозным. Философский гуманизм помог легитимировать то, что Фрэнсис Бэкон (1561–1626) называл «обучением», противопоставляя его «мудрости» традиционной нравственности и религии. При этом защита Бэконом самостоятельного познания человеком «божественных трудов» опирается на теологические предпосылки:

> Пусть никто, стремясь к славе неверно понятых здравомыслия и умеренности, не считает, что можно весьма преуспеть в книгах как божественного, так и светского содержания с помощью теологии либо философии; напротив, пусть люди дерзают и смело стремятся в бесконечную даль и достигают успеха в той и другой областях...[2]

Достижения в области естественных наук стали важным стимулом для этой новой самоуверенности. Отныне акцент больше ставился не на ограничениях человеческого познания, а на его действительных или потенциальных достижениях. Люди могут

[1] Об этих процессах в искусстве см.: E.H. Gombrich, Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance; D. Hockney, Secret Knowledge: Rediscovering the Lost Techniques of the Old Masters.

[2] Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. С. 94. См. также третье эссе в работе: M. Oakeshott, On Human Conduct, особенно p. 288.

изучать мир без помощи со стороны. Им больше не нужно согласовывать свои открытия ни с религией откровения, ни с существующей властью. Даже приобщение к классическим греческим и римским текстам должно осуществляться через критику. В идеале поиски знания должны «начаться заново с самых оснований»[1]. Благодаря таким философам, как Бэкон, впервые четко формулируется современная концепция науки как систематического, критического и безусловного предприятия.

Неудивительно, что знание, созданное на этом гуманистическом основании, вскоре вступило в конфликт с учением традиционной религии. Известнейшим примером является столкновение Галилео Галилея (1564–1642) с католической церковью. Астрономические наблюдения Галилея заставили его поддержать «гелиоцентрическую гипотезу» Коперника, согласно которой именно Солнце, а не Земля находится в центре Вселенной. Со временем гипотеза Коперника привела к значительному упрощению расчета движения планет[2]. Гелиоцентризм напрямую противоречил ортодоксальному взгляду церкви, которая переняла у египтянина II в. Птолемея точку зрения, согласно которой обитель наиболее важного творения Бога должна быть центром Вселенной. Церковь отказывалась отделять нравственный и религиозный вопрос важности «человека» и «его» Земли от специфически научных вопросов астрономических расчетов и предсказаний. В одной из впечатляющих сцен пьесы Бертольта Брехта, в которой изображается это историческое столкновение, сановников церкви приглашают подтвердить революционные наблюдения Галилея, воспользовавшись его телескопом, однако они просто отказываются посмотреть в него. Инквизиция показывает Галилею инструменты пыток, и он отрекается от своих взглядов. Хотя Галилей был осужден инквизицией в 1616 г. и провел остаток жизни в заключении, заточить его идеи было не так то просто и победа церкви оказалась недолгой. Галилею удалось договориться о переправке копии своего

[1] Бэкон, цит. по: M. Oakeshott, Rationalism in Polities//Rationalism in Politics, p. 15.

[2] Ирония в том, что предложить гелиоцентризм Николая Коперника (1473–1543) заставило солнцепоклонство. Только Иоганн Кеплер (1571–1630) в своей «Новой астрономии» (Astronomia Nova, 1609) смог упростить вычисление этих движений, отправляясь от посылки, согласно которой движение планет является эллиптическим, а не круговым.

«Диалога о двух главнейших системах мира» через границу в Голландию, где книга была бы в безопасности[1]. События, описываемые в пьесе Брехта, демонстрируют более обширную историческую трансформацию. Научные открытия таких «естественных философов», как Галилей и Ньютон, подорвали мировоззрение средневекового христианства. Это мировоззрение, возведенное с опорой на власть католической церкви, являлось сложным синтезом античного и христианского учений. Вероятно, в центре средневековой картины находится представление о мире как упорядоченном и осмысленном космосе, т.е. древняя идея, заметная уже в мысли Пифагора и других досократиков. Все составляющие природы, включая человечество, понимаются в соответствии с их местом в правильно выстроенном, упорядоченном и осмысленном универсуме. Церковь соединила эту космологию с христианским учением. Мир понимается в качестве творения Бога, как выражение его воли, т.е. как нечто, явно наделенное смыслом и целью. Поэтому доказательства существования и силы Бога можно найти во всем мире природы, чье совершенство и сложные взаимосвязи столь очевидно указывают на то, что они являются плодом разумного проекта, нацеленного на благие цели. Этот взгляд также отлично согласуется с аристотелевской «телеологической» биологией, которая объясняла развитие растений и животных целевой причиной или формой, т.е. телосом, которого они стремятся достичь[2].

Итак, для средневекового мировоззрения центральными категориями являются цель, смысл и божественная воля. Напротив, мир в том виде, в каком он стал представляться наукой и философией Нового времени, совершенно расколдован. Это уже не осмысленный порядок, полный нравственного и религиозного значения, а, как выражается Чарльз Тэйлор, «мир предельно случайных соотношений, которые нужно просто терпеливо описывать, опираясь

[1] B. Brecht, Life of Galileo; Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира (1632).

[2] Это мировоззрение поддерживает «телеологическое доказательство» бытия Бога. См., например, аргументы Фомы Аквинского, доказывающие бытие Бога и опиравшиеся в значительной мере на открытые к тому времени тексты Аристотеля: M.T. Clark (ed.), An Aquinas Reader, p. 115–127. Современная экология несколько иначе оценивает порядок в природе.

на эмпирическое наблюдение»[1]. Дуалистическая философия Рене Декарта (1591–1650) является одним из наиболее важных источников этой картины физического мира. По Аристотелю, psyche («дыхание», «жизнь», «душа») — то, что делает тело живым, а потому она, по существу, воплощена в теле. Нет строгого разделения между умом и материей, а потому не исключены те объяснения биологического развития, которые кажутся нам почти анимистическими, например объяснения через «стремление» к определенной конечной цели. Напротив, декартовский дуализм ума и материи поддерживает разведение научного объяснения тел, находящихся в пространстве, и категорий цели и воли, ставших исключительно ментальными. Чисто механическая модель материального мира как протяженной в пространстве материи соединяется с образом ума как чего-то по сути своей нематериального и развоплощенного[2]. Хотя Бог упоминается в качестве высшего гаранта истинности нашего опыта внешнего мира, он не играет никакой существенной роли в объяснении событий внутри этого мира. Достаточное основание для всякого природного события можно найти в рамках самой этой природы.

Изменившийся взгляд на внешний мир природы предполагает также новое описание человека как субъекта. В рамках декартовского дуализма эго (или Я) понимается в качестве нефизического субъекта опыта, отличного по своей сути и от своего физического воплощения, и от своего места в осмысленном порядке природы. Эго больше не определяется и не ограничивается своей сущностной целью, поэтому оно уже не сводится исключительно к осуществлению своей внутренней цели или телоса. Характерное для философии Нового времени эго — это абстрактный и развоплощенный субъект сознания. У Декарта описание этого эго проистекает из попытки найти несомненные основания для знания. Он развивает свой знаменитый метод радикального скептицизма или сомнения, доверяя только тем убеждениям, которые невозможно поставить под сомнение. Благодаря этому методу Декарт вскоре приходит к выводу, что единственная достоверная вещь заключается в том,

1 C. Taylor, Hegel, p. 4.

2 О Декарте см., например: B. Williams, Descartes, J. Ree, Descartes; T. M. Schmaltz (ed.), Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe.

что «я есть, я существую». Я могу сомневаться в существовании своих чувств, в существовании внешнего мира, даже в существовании моего тела. Но когда я сомневаюсь в том, что существую, я, видимо, неизбежно предполагаю собственное существование. Когда я сомневаюсь, я мыслю, а если я мыслю, значит, я должен существовать. Эта цепочка рассуждений приводит к знаменитому тезису картезианской философии «cogito ergo sum» — «я мыслю, следовательно, я существую». Затем Декарт быстро переходит к более спорному выводу, согласно которому я в сущности являюсь вещью, которая мыслит. Существенное качество (атрибут) вещи — то, которое необходимо, чтобы она была именно этой вещью. С другой стороны, акцидентальным или привходящим качеством является то, которое у вещи может быть, а может и не быть, но вещь все равно останется тем, что она есть. В такой собственно философской трактовке киты являются по своей сущности морскими млекопитающими, но лишь акцидентально — жертвами человеческой агрессии. Декарт утверждает, что если я могу сомневаться в существовании собственного тела, значит, мои физические атрибуты не могут быть существенными. Я мог бы быть тем, кто я есть, и без моего тела. Эго лишь акцидентально является физическим, но по сущности оно ментально: «я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio)»[1]. Если я по сущности своей являюсь мыслящей вещью, тогда связь между моим эго и телом может быть лишь несущественной, или акцидентальной. Те качества человека, которые выводятся из его физического телесного строения, являются всего лишь акцидентальными, или случайными, качествами эго, которое по существу своему является развоплощенным. Следовательно, цель и значение более не могут выводиться из нашего места в упорядоченном космосе. В будущем эго должно будет найти свою цель, смысл своего бытия в самом себе. Как говорит Тэйлор, эго должно стать «самоопределяющимся субъектом»[2].

[1] Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 23. Разумеется, даже утверждение о том, что наличие мысли предполагает существование мыслящего Я, будет поставлено под сомнение, особенно у Юма (см. далее сноску 38). См.: Ree, Descartes, ch. 6.

[2] Taylor, Hegel, p. 8ff.

Этот развоплощенный, самоопределяющийся субъект соответствует совершенно иному образу человеческого познания. Для наиболее влиятельных течений философии Нового времени цель познания уже не расшифровка смыслов, вплетенных в ткань мира, необходимая либо для исполнения божественного предназначения, либо для жизни в гармонии с целями природы. Скорее, ценность знания, по сути, инструментальна. Знание — это то, что делает наши жизни более определенными и, возможно, более комфортабельными, усиливая наши способности предсказывать и контролировать природу. Бэкон выражает эту точку зрения на знание в ясных, но очевидно патриархальных терминах, отсылающих к отношению между мужской и женской природой: «чтобы тем самым наука была не гетерой, служащей для наслаждения, и не служанкой корысти, но супругой для рождения потомства, для радости и нравственного утешения»[1]. Амбициозность и даже надменность этих устремлений подпитывались сочетанием теоретической элегантности и успеха в предсказаниях, которого вскоре добились естественные науки, наиболее впечатляющим он был, возможно, в случае механики и астрономии Исаака Ньютона (1642–1727)[2]. В то же время в менее оптимистичных и менее заметных течениях европейской культуры стали высказываться опасения по поводу неумеренности подобных амбиций. Это чувство выражалось по-разному — от драматических обработок легенды о Фаусте у Марло и Гёте до готических рассказов XIX в., повествующих о потенциально чудовищных плодах научной гордыни, например Франкенштейне[3]. И все же в господствующих направлениях мысли Нового времени математика и естественные науки превозносятся как наиболее впечатляющие и, очевидно, наиболее полезные примеры человеческого познания.

Одним из следствий нововременного взгляда на знание является скептицизм в отношении других форм человеческого познания и опыта. Особенно пострадает, если брать длительную

[1] Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. С. 122.

[2] Также стоит указать на то, что значительную часть своей жизни Ньютон потратил на изучение алхимии, астрологии и теологии.

[3] См. пьесу Кристофера Марло «Доктор Фауст» (1592), «Фауста» Гёте (1808, 1832) и «Франкенштейна» Мэри Шелли (1818).

историческую перспективу, религия. Это не значит, что в мысли раннего Нового времени господствовали «вольнодумцы», будь они агностиками или атеистами. Философы по-прежнему исповедовали веру в Бога — либо из искренних убеждений, либо из страха перед последствиями неверия. Декарту нужно «онтологическое» доказательство бытия Бога, если он желает избежать солипсизма, т.е. представления, будто мы можем быть уверены лишь в существовании нашего собственного ума или сознания, а потому не можем знать, существует ли нечто другое или некто другой. Мы можем доверять данным наших чувств, лишь предполагая наличие всеблагого божества, которое не позволит, чтобы нас постоянно обманывал «злокозненный гений»[1]. Другие мыслители поддерживают совместимость веры и разума или, как Бэкон и Локк, настаивают на ценности религиозной «мудрости» или «откровения», противопоставляя их простому человеческому «обучению»[2]. И все же мир периода Нового времени в значительной мере расколдован. Природа является, по существу, не чем иным, как механистической системой протяженной материи без какого-либо религиозного или нравственного значения. С другой стороны, наше познание этого расколдованного мира больше не дает однозначных или непосредственных доводов в пользу нравственности или религии.

Кульминация этих тенденций философии Нового времени приходится на Просвещение XVIII в. Самые известные его представители — французские энциклопедисты, к которым относились такие авторы, как Д'Аламбер, Дидро, Вольтер, Гельвеций и Гольбах. Они создали влиятельный словарь, или Энциклопедию современных наук и искусств. Эти деятели Просвещения выступали за либеральные, антиклерикальные взгляды, нашедшие драматическое выражение во Французской революции 1789 г. В Германии Кант присоединился к Просвещению как переходу от «несовершеннолетия» и зависимости к «духу свободы» и автономии, способности «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»[3]. Мыслители Просвещения пошли в более уверенную

[1] Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 20.

[2] Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. С. 70; Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 139.

[3] Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? С. 29.

и открытую атаку на церковь и традиционную мораль. Однако типичной для этих мыслителей доктриной все еще остается та или иная форма деизма, т.е. религиозная вера, отделенная от «суеверных» составляющих, неприемлемых для разума. Совершеннолетнее и рациональное человечество более не нуждается ни в развлечениях чудесами, ни в жесткой мотивации, обеспечиваемой картинами ада и проклятия[1]. В то же самое время мыслители Просвещения еще больше убеждены в ценности науки. После Просвещения скептицизм, когда он обращается на науку, приобретает оттенок бравады, ранее связанной с атеизмом.

«Шотландское Просвещение», многим отличающееся от французского, связано с более консервативной скептической философией Давида Юма (1711–1776), а также с моральными и экономическими работами Адама Смита (1723–1790). Юм, который писал примерно через столетие после Декарта, вывел практически все следствия из картезианского взгляда на природу. Он высмеивает средневековую концепцию природы как телеологической системы сущностей, движимых внутренней потребностью в достижении своей цели или выполнении своего предназначения. Если бы даже такие сущностные цели или «потенции» существовали, мы бы никогда не узнали ни о них, ни о «необходимой взаимосвязи» между событиями, которые должны вытекать из них. Познание реальности может следовать лишь из тщательного наблюдения за «постоянным соединением» случайных событий. Когда наблюдается такое постоянное соединение, у нас есть склонность (хотя, по Юму, и не полное право) выделять причинную связь между событиями, названными «причиной» и «действием»[2]. Новейшие успехи ученых, занятых естественными науками, можно трактовать только так. Научное знание зависит от скрупулезного наблюдения за закономерностями природы. Юм, как и Гоббс за сто лет до него, также пытается

[1] В действительности подобные взгляды выдвигались и ранее, пусть в осторожной или завуалированной форме, философами раннего Нового времени, такими как Томас Гоббс (см. его «Левиафан» и «Введение» К. Р. Миноуг (K. R. Minogue) к указанному в библиографии английскому изданию, особенно p. xxi ff.)

[2] Юмовский анализ причинности см. в его «Трактате о человеческой природе» (кн. I, ч. III) и «Исследовании о человеческом познании» (разд. VII).

применить научный метод к «науке о человеке», т.е. к тому, что сегодня мы называем гуманитарными или социальными науками[1].

Конечно, научное познание не имеет никакого отношения ни к знанию канонических текстов (Аристотеля или Библии), ни к внимательному прочтению природы, рассматриваемой в качестве проявления божественной воли. Юм ставит под вопрос все попытки обосновать религиозную веру эмпирическим познанием мира — будь то за счет аргумента об осмысленности строения универсума или же посредством якобы имеющихся свидетельств о чудесах[2]. Его ирония достигает пика, когда обращается на религию, особенно на догматическую мораль и напыщенные заявления теологии. Однако скептицизм Юма ставит также под вопрос моральное и эстетическое сужение в целом. Согласно его классическому тезису о различии между фактами и ценностями, «различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами»[3]. Невозможно вывести «долженствование» из «бытия»; никакое собрание фактов, сколько бы всеобъемлющим оно ни было, не влечет ценностного вывода. Ценностные суждения, будь то о добре и зле или о «красоте и безобразии», просто отражают наши чувства, наши наклонности или вкус[4]. Нравственность и эстетика основаны не на разуме или знании, а на чувствах удовольствия и боли: «Итак, удовольствие и неудовольствие не только являются необходимыми спутниками прекрасного (beauty) и безобразного, но и составляют саму их сущность... Какой-нибудь поступок, какое-нибудь чувство или характер считается добродетельным или порочным, но почему? Потому что рассмотрение его доставляет нам особое удовольствие или неудовольствие»[5]. Мыслители Просвещения разработали множество различных концепций

[1] См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 57.

[2] См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании (разд. X); Он же. Диалоги о естественной религии.

[3] Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 511.

[4] См. там же. С. 351.

[5] Там же. С. 350, 512. Важно то, что этот взгляд не предполагает четкого различия между эстетическим и этическим опытом. По Юму, различие покоится лишь на видах оцениваемых объектов — объекты или вещи в мире могут быть красивыми; добродетели, характеристики и действия являются плохими или хорошими.

нравственных и эстетических ценностей. Но характерно, что ценность представляется тем, что должно добавляться людьми к нейтральному в ценностном отношении миру. Нравственность может объясняться через чувства удовольствия и неудовольствия либо через впечатления «нравственного чувства», как у Юма. Такие утилитаристы, как Джереми Бентам, разработали юмовское представление о нравственном и эстетическом суждении как проекции человеческого желания или способности к удовольствию и страданию. Нравственные законы объясняются Кантом как декреты самостоятельно законодательствующих рациональных существ[1]. В рамках субъективизма ценности рассматриваются, поскольку другого варианта не осталось, всего лишь как неопровержимые выражения свободы воли. В целом самоопределяющийся субъект должен искать нравственное руководство внутри самого себя. Ценности, ранее проявлявшиеся в каждой грани осмысленного мира, теперь необходимо оправдывать. Они должны быть поставлены на основания.

Критическая философия Иммануила Канта

Конечно, в рамках широкого спектра идей, только что описанных нами, существует много вариантов философии Просвещения; философ Иммануил Кант (1724–1804) занимает ключевое место в их развитии[2]. Его считают важнейшей фигурой более поздние философы как аналитической, так и континентальной традиции, хотя они и подчеркивают разные аспекты его работ, отдавая предпочтение разным их интерпретациям. «Критическая» философия Канта стремится определить пределы и базовую структуру человеческого познания и опыта, и с самого начала у этого проекта были как позитивные, так и негативные цели, отражающие дилемму, с которой сталкивается человеческий разум в случае философских или «метафизических» вопросов: «На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная

[1] О моральной философии Канта см. следующий раздел.

[2] Краткую сводку философии Канта см. в: R. Scruton, Kant. Важным исследованием является работа Г. Э. Эллисона: H. E. Allison, Kant's Transcendental Idealism. См. также: C. D. Broad, Kant: An Introduction и D. Garber and B. Longuenesse (eds.), Kant and the Early Moderns.

судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят все его возможности»[1]. Критическая философия Канта смогла сыграть ключевую роль в последующем развитии европейской философии, поскольку она сводит вместе большинство центральных вопросов мысли Просвещения, упорядочивая их. Наиболее важно то, что его критика «чистого разума», которая занята тем видом познания внешнего мира, который в наиболее явном виде демонстрируется естественными науками, предлагает изобретательный синтез эмпиризма и рационализма, противоположных лагерей основного философского спора той эпохи[2]. И эмпиризм, и рационализм являются философиями, характерными для Нового времени, они пытаются поставить человеческое познание на прочные и бесспорные основания, отвергая туманные претензии на религиозное знание. Конечно, эта позиция могла совмещаться и с религиозной верой, очищенной от неоправданных претензий и остатков суеверий. Эмпирики-скептики, считавшие человеческое познание абсолютно ненадежным инструментом, порой искали мудрость в альтернативных источниках.

Такие эмпирики, как Джон Локк (1632–1704), Джордж Беркли (1685–1753) и Давид Юм, полагают, что все человеческое знание в конечном счете основано на опыте — на наших «впечатлениях», «ощущениях» или наблюдениях внешнего мира. Если использовать технические термины, связанные со спором между эмпириками и рационалистами, то эмпирики утверждают, что все обладающее ценностью знание является апостериорным, т.е. тем, что мы можем получить, лишь *уже* имея соответствующие данные опыта. Наше знание не основано на тех или иных врожденных идеях: когда мы рождаемся, наш разум представляет собой чистую доску, или *tabula rasa*. И напротив, рационалисты считают, что важные, а может быть, и наиболее важные элементы человеческого знания доступны нам до нашего опыта или независимо от него. Рационалисты ближе к платоновской традиции философии. В качестве

[1] Кант И. Критика чистого разума. С. 9.

[2] О споре между рационализмом и эмпиризмом см.: R. Scruton, A Short History of Modern Philosophy (part I–II) или B. Aune, Rationalism, Empiricism, and Pragmatism.

излюбленных примеров они приводят чистую математику и логику, а не естественные науки и утверждают, что подобное знание можно понимать лишь как то, что у нас есть априори или до опыта. Уже в диалогах Платона содержались аргументы в пользу этой позиции. В диалоге «Федон» Сократ защищает точку зрения, согласно которой «знание на самом деле не что иное, как припоминание», это нужно ему для доказательства бессмертия души[1]. В «Меноне» он использует пример геометрического доказательства, чтобы представить процесс обучения в качестве своеобразного припоминания того, что мы уже должны были знать ранее[2]. Истины математики и логики можно доказать без отсылки к опыту, и опыт никогда не может им противоречить. Никакое число наблюдений никогда не могло бы убедить нас в том, что «2+2=5» или что выражение «Дождь идет или не идет» всегда является истинным. Абстрактные математические сущности, например совершенно прямые линии, точки, не занимающие пространства, или совершенные окружности и треугольники, никогда не встречаются в опыте. Как же в таком случае у нас может быть знание об этих сущностях, т.е. знание, доказываемое в геометрии Евклида, если только оно каким-то образом не врождено нам? Рационалистов не убеждают попытки эмпириков объяснить это знание каким-то иным образом, например в качестве продукта обобщения опыта или же как бессодержательные в конечном счете истины, задаваемые определением.

Кант стремится объединить идеи эмпиризма и рационализма. Он согласен с рационалистами в том, что есть важные истины, которые нам известны априори, однако пытается дать более адекватное, чем в любых версиях рационализма, объяснение возможности такого знания. Он согласен с эмпириками в том, что большая часть нашего знания зависит от опыта, однако, по Канту, эмпирики пренебрегают «формальным» вкладом разума в эмпирическое «содержание», получаемое им от ощущений или «созерцания». Хотя мы опираемся на опыт, «восприимчивость» или созерцание, которые дают то или иное частное содержание нашего знания, структура или форма опыта предоставляется человеческим умом,

[1] См.: Платон. Федон. 72В.

[2] См.: Платон. Менон. 82.

или «рассудком». Опыт внешнего мира вообще не был бы возможен без формы, предоставляемой умом. Иными словами, по Канту, взгляды рационалистов и эмпириков в равной мере односторонни. Рационалисты недооценивают вклад опыта или созерцания, который имеет базовое значение для любого подлинно научного знания. Эмпирики понимают это, но не могут признать важность формальной структуры или «понятий», которыми наш опыт организуется. Следующая известная формулировка Канта суммирует его позицию: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (verständlich zu machen) (т.е. подводить их под понятия)»[1]. Опыт необходимым образом складывается как сочетание «мыслей» или понятий, которые дают форму опыта, и «созерцания», которое дает его содержание. Основная мысль Канта позволяет предложить совершенно особое решение проблемы человеческого познания. Специально указывая на впечатляющие достижения таких естествоиспытателей, как Галилей, Торичелли и Сталь, Кант называет свой вклад «коперниканской революцией в метафизике», драматическим переворачиванием прежних философских предпосылок, сравнимым с тем, что сделал в астрономии Коперник:

> Когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о созерцании предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо a priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания... опыт сам есть вид познания,

Кант И. Критика чистого разума. С. 90.

требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, a priori[1].

То есть мы можем иметь априорное знание формы или структуры опыта — формы, которая должна быть общей для всякого опыта, если он возможен в качестве опыта для нас,— поскольку именно наш ум или сознание предоставляет форму опыту. Этот особый вид знания Кант называет трансцендентальным, поскольку, хотя он относится к природе нашего опыта, он не вытекает из него так, как думали эмпирики.

Кант формулирует свои тезисы о необходимой структуре нашего опыта при помощи следующего различия, которое стало весьма важным в последующей философии. Это различие между «аналитическими» и «синтетическими» истинами, и оно должно проводиться перпендикулярно различию априорного и апостериорного знания. Аналитические истины, например явные определения, могут быть признаны истинными или ложными просто в силу значения терминов, которые они содержат, т.е. за счет их анализа. Например, выражение «холостяк — это неженатый мужчина» является, по крайней мере при очевидной интерпретации содержащихся в нем терминов, истинным просто по определению. Как сказал бы Кант, понятие предиката («... неженатый мужчина») включено в понятие субъекта («холостяк»). Напротив, истинность синтетических суждений невозможно установить подобным образом. То, что «ни одна женщина не была президентом США»,— истина, которую можно узнать только синтетически. В данном случае понятие предиката явно не включено в понятие субъекта (в определение президента не входит то, что он должен быть мужчиной). Аналитические истины, которые зависят просто от значений используемых нами терминов и ничего не сообщают нам о реальном мире, являются убедительным примером априорного знания. Об их истине мы узнаем не посредством наблюдения или опыта. С другой стороны, наиболее очевидные примеры синтетических истин — это, по-видимому, утверждения о фактах, которые зависят от реальных свидетельств или опыта, а потому являются

[1] Там же. С. 23. О Копернике и Галилее см. выше, с. 28. Ирония в том, что в определенном смысле революция Канта привела к тому, что человек снова был поставлен в центр мира.

апостериорными истинами. Но, по Канту, и это ключевой момент, трансцендентальное знание базовой формы или структуры опыта предполагает менее очевидную возможность истин, которые одновременно синтетические и априорные. Другими словами, кантовская философия предполагает, что мы можем обладать содержательным или нетривиальным знанием структуры опыта независимо от всякого опыта.

Свой новый подход Кант называет трансцендентальным идеализмом, причем это выражение часто понимали неправильно. В философском смысле идеализм часто связывают с убеждением в том, что не существует внешней материальной реальности, существуют только идеи. Эмпиризм прокладывает очевидный скептический путь к этому убеждению. Если все наши знания о внешнем мире приходят от ощущений, которые, видимо, находятся «в уме», откуда нам известно, что нечто «вовне» соответствует нашим ощущениям? В конце концов, когда мы видим сон или галлюцинацию, у нас есть похожие ощущения, однако они оказываются просто иллюзией. Единственный способ проверки истинности нашего опыта — использовать другие наши ощущения, однако та же проблема возникает и в связи с ними. Скептические идеалисты утверждают, что у нас не может быть достоверного знания о существовании или природе внешнего мира; мы можем обладать знанием лишь собственных ощущений. Догматические идеалисты, такие как «досточтимый епископ» Беркли, делают еще один шаг и заявляют, что они могут знать о том, что реальность по сути своей является ментальной, поскольку сама идея материальной реальности содержит изъяны или противоречит самой себе. В современной версии такого подхода предполагается, что все наши утверждения о реальности являются замаскированными утверждениями о «чувственных данных». По логике так называемого феноменализма утверждения о физических объектах являются логическими конструктами из утверждений о чувственных данных. Так, когда я высказываю утверждение о дереве, его в принципе можно свести к сложной последовательности утверждений о моих ощущениях — о том, что я вижу или что я увидел бы в определенных условиях. Именно в этой последней цепочке утверждений выражается то, что я *знаю*,

в противоположность тому, что здравый смысл обычно утверждает о внешнем материальном мире[1].

Трансцендентальный идеализм Канта неверно понимался, в частности, философами аналитического направления, которые видели в нем некую версию идеализма или феноменализма, понимаемых в вышеуказанном смысле. Однако в действительности кантовский трансцендентальный идеализм нацелен именно на опровержение всех форм того, что он называет эмпирическим идеализмом. Если кратко, Кант утверждает, что мир, как он является нам, т.е. мир явлений, или феноменальный мир, неизбежно воспринимается в качестве материального мира причинно взаимосвязанных в пространстве и времени объектов. Однако мы не можем знать то, что мир как он есть в себе или вещи в себе ноуменального мира действительно организованы подобным образом. У нас есть знание лишь мира явлений; мы не можем предполагать, что мир реально существует так, как он является. Но главный момент в том, что это не означает, будто у нас есть знание лишь содержания нашего ума или что нет основания для различия между кажимостью и реальностью, тогда как именно к такому выводу приходят эмпирические идеалисты. Как указывает Эллисон, Кант поддерживает различие между простой «кажимостью» (*Apparenz*), или иллюзией (*Schein*), и реальностью[2]. Это различие проводится *внутри* «мира явлений» (*Erscheinungen*), как и должно быть, поскольку это единственный возможный объект человеческого познания. Кант, как сам он выражается, является, следовательно, *эмпирическим* реалистом, поскольку считает, что мы можем достичь объективного познания реальности. Смысл кантовского трансцендентального различия между явлениями и реальностью в другом. Эллисон поясняет его так:

> На трансцендентальном уровне... различие между явлениями и вещами в себе отсылает первым делом к двум различным способам «рассмотрения» вещей (эмпирических объектов): они могут рассматриваться либо в отношении с субъективными условиями человеческой

[1] О феноменализме см.: A. J. Ayer, The Foundations of Empirical Knowledge.

[2] Allison. Kant's Transcendental Idealism, p. 7.

чувственности (пространством и временем), т.е. как они «являются», либо независимо от этих условий, т.е. как они есть «в себе»[1].

То есть цель кантовского различия на самом деле — подорвать источник того, что сам он считает метафизической путаницей, в том числе скептицизма и эмпирического идеализма, а именно трансцендентальный *реализм*. Трансцендентальный реалист смотрит на явления как на вещи в себе или, иными словами, как существующие в этой форме независимо от «универсальных, необходимых, а потому априорных условий человеческого познания»[2], т.е., по сути, понимает человеческое познание в качестве низшего или затуманенного подобия совершенного или абсолютного познания, доступного бесконечному разуму или, иными словами, Богу[3]. По Канту, скептицизм и эмпирический идеализм — неизбежные результаты попыток истолковать человеческое познание в этом свете.

Отвержение Кантом трансцендентального реализма помогает, таким образом, лучше понять его коперниканскую революцию. Коперник помог преодолеть космологию, которая предполагала, чаще на религиозных основаниях, что Земля должна быть центром Вселенной, поскольку человечество самое важное творение Бога. Подобным образом и главная задача, которую Кант ставит в своей критической философии,— уничтожить религиозные по своей природе источники прежней метафизической путаницы. Человеческое познание следует понимать исключительно как проявление человека, т.е. не соотнося его с запутывающим нас и недостижимым стандартом божественного созерцания. Еще одно кантовское доказательство полезности трансцендентального идеализма состоит в предложенной им трактовке метафизических парадоксов, которые вытекают из трансцендентально-реалистического подхода. Попытка сказать нечто содержательное о реальности, абстрагируясь от необходимых условий человеческого познания, неизбежно приводит к противоречиям или антиномиям прежней, или догматической, метафизики. Во второй части «Критики чистого

[1] Ibid., p. 8. Более полное описание представлено в этой же книге в гл. 1–3.

[2] Ibid., p. 7.

[3] Ibid., ch. 2, section B.

разума», в «Трансцендентальной диалектике», Кант обсуждает парадоксы, которые следуют из трансцендентально-реалистических посылок. К ним относятся космологические попытки понять мир через «первоначально правдоподобную, но в конечном счете непоследовательную концепцию чувственного мира как целого, существующего в себе»[1]. Кант также обсуждает теологические аргументы, доказывающие бытие Бога, и тезисы рациональной психологии о действительной природе человеческой души. В каждом случае он доказывает то, что противоположные и на первый взгляд неопровержимые метафизические позиции проистекают из общих, но ошибочных предположений трансцендентально-реалистического толка.

Попытка Канта *доказать* свои утверждения о необходимой структуре опыта оказалась, однако, источником споров. В частности, пристальный интерес вызвала его трансцендентальная дедукция категорий, которая должна установить необходимость тех базовых качеств нашего опыта, которые, по словам Канта, являются трансцендентальными условиями любого возможного опыта, т.е. установить необходимость пространства и времени как форм созерцания, а также необходимость чистых понятий рассудка, которые определяют материальный мир причинно взаимодействующих объектов и единый субъект опыта, «Я мыслю», у которого должна быть возможность «сопровождать все наши представления». Сложность рассуждения Канта давно известна, и я не буду пытаться реконструировать его здесь[2]. Аналитической философии в ее основном течении представляется, впрочем, что трансцендентальные аргументы Канта не могут претендовать на статус успешных логических умозаключений. В качестве аргументов они либо остаются неубедительными, либо их можно свести к аналитическим тезисам, не имеющим большого значения[3]. Соответственно, по мнению аналитических философов, главный для Канта класс синтетических априорных истин оказывается пустым. Только

[1] Ibid., p. 38. Полезное обсуждение космологического аргумента см. в этой же книге в гл. 3.

[2] Подробное обсуждение трансцендентальной дедукции см. в: Allison, Kant's Transcendental Idealism, ch. 7.

[3] Последнее, вероятно, является стратегией П. Ф. Стросона: P. F. Strawson, The Bounds of Sense; см. также его работу Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis.

аналитические истины, которые в конечном счете являются бессодержательными или «тавтологическими», т.е. истинами по определению, могут быть известны априори. Таким образом, аналитическая философия отправляется от жесткой интерпретации кантовской критической философии, полагая, что его суровая критика традиционной метафизики закрывает все дальнейшее «спекулятивное» обсуждение подобных вопросов. В действительности аналитическая традиция возвращается к утверждению Юма, согласно которому все то, что невозможно понять как состоящее либо из «фактов» (апостериорных и синтетических), либо из «отношений идей» (априорных и аналитических), является не подлинным знанием, а разновидностью бессмыслицы. В этой традиции подчеркивается негативный полюс кантовской дилеммы, поскольку она утверждает, что философия должна игнорировать вопросы, на которые «она не может ответить». В этом смысле аналитические философы уделяли меньше внимания тем фундаментальным вопросам, от которых человеческий разум, да и по сути человек как живое и действующее существо «не может уклониться»[1].

С другой стороны, континентальная традиция больший акцент ставит на признании Кантом того, что так или иначе существуют метафизические, нравственные и эстетические вопросы, от которых мы не можем уйти. Также континентальные философы обычно с большей симпатией относились к трансцендентальным дедукциям Канта. С их точки зрения, нет ничего удивительного в том, что эти аргументы не являются строгими логическими выводами. Для Канта логический вывод и наблюдение вместе с экспериментом (что соответствует двум легитимным, по Юму, категориям истины) — это центральные элементы теоретического разума при его нормальном эмпирическом применении в рамках познания. Его собственная критическая философия, которая должна установить соответственно границы «рассудка» (*Verstand*), не может сводиться к более ограниченным и, несомненно, более надежным методам рассудка. Очевидно, и сам Кант не считал свои трансцендентальные аргументы строгими логическими умозаключениями. Дитер Генрих утверждал, что в действительности он в основном ориентировался на юридическую парадигму и правовые стандарты

[1] Кант И. Критика чистого разума. С. 9.

доказательства. Философские объяснения, ни в коем случае не выдающие себя за неопровержимые доказательства, могут быть лишь пробациями (probationes), которые всегда имеют холистический характер и никогда не бывают столь же ясными и строгими, как «формы дискурса, ради которых предпринимается попытка оправдания»[1]. Философская рефлексия является упражнением «разума» (Vernunft), а потому она может развертываться лишь вне безопасных, но ограниченных пределов познания или рассудка. Последующие континентальные философы, заняв позицию, диаметрально противоположную эмпирическому, а потом и аналитическому прочтению Канта, еще большей ценностью наделяют философский разум, противопоставляемый «просто» рассудку.

Соответственно в континентальной традиции более значительную роль играют вторая и третья критики Канта, в которых разбираются нравственный, или практический, разум и суждение. Конечно, нравственные и политические вопросы занимают центральное место в кантовском понимании Просвещения, которое он определяет как процесс достижения совершеннолетия или как уход от зависимости: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»[2]. Однако он со всей ясностью указывает на то, что не имеет в виду лишь ничем не стесненный поиск фактуального, или научного, знания. В качестве препятствий для совершеннолетия упоминается не только «книга, мыслящая за меня», но и «пастырь, совесть которого может заменить мою» и «духовный деспотизм». Свобода публичной речи, ограничиваемая ответственностью, свобода вероисповедания и свободное обсуждение законодательства — вот основные элементы незавершенного процесса Просвещения. «Свобода мысли» представляет собой «зародыш», который постепенно «воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к свободе

[1] D. Henrich, Kant's Notion of a Transcendental Deduction and the Methodological Background of the First Critique, p. 41.

[2] Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? С. 29.

действий)»[1]. Те из последователей Канта, которые относились к проекту Просвещения критичнее, часто в большей мере сосредотачивались на вопросах нравственности и политики, а также на художественной, эстетической и религиозной сферах мышления и опыта.

В отличие от некоторых своих соотечественников Кант, несомненно, понимал, что философия Просвещения создала серьезную проблему для нравственности и религии. Прежде всего чисто механистический взгляд на мир как сопряжение материальных причин и следствий, судя по всему, подрывает понятия свободы и моральной ответственности. Если люди, как в работе Ламетри (1709–1751) «Человек-машина», являются попросту игрушками причинных сил, их действия представляются результатом биологического либо социального детерминирования, а потому нет особого смысла видеть в них свободных и ответственных агентов[2]. Также неочевидно, как научная рациональность Просвещения вообще могла бы поддержать нравственные принципы или императивы (или, если использовать термины Юма, как «долженствование» могло быть выведено из «бытия»). Судя по всему, подрывается любое основание для объективной моральной оценки человеческого действия[3]. Ответом Канта является двойная стратегия, нацеленная на определение надежного основания нравственного суждения, независимого от научного разума. Во-первых, критика чистого разума устанавливает границы притязаниям научной рациональности или рассудка, но не для того, чтобы раз и навсегда отвергнуть требования нравственности и религии (как предполагалось некоторыми эмпирическими трактовками Канта), а, напротив, «чтобы освободить место вере». В «Предисловии ко второму изданию» Кант отмечает:

> Поэтому мне пришлось возвысить [устранить] *знание*, чтобы получить место для *веры*, ибо догматизм метафизики, т.е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный

[1] Там же. С. 37.

[2] См.: Ламетри Ж. О. де. Человек-машина.

[3] См. выше с. 34.

источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично[1].

На его собственные религиозные убеждения повлиял пиетизм — лютеранское движение, в котором акцентировалось богослужение, а не теологическое учение. Вторая, более позитивная часть стратегии Канта — предложить прочное основание для нравственности и религии, совместимое с его критикой чистого теоретического разума. В действительности в своей аргументации он придерживается все той же основной схемы. Предлагаемое им в качестве альтернативы описание объективности нравственного суждения основано на изучении трансцендентальных условий нашего *практического* опыта. Если мы считаем нравственность фактом человеческого существования, тогда каковы необходимые условия ее возможности? Каковы необходимые «постулаты» нравственного опыта и суждения?

Ответ Канта заключается в том, что фундаментальным постулатом нравственности является свобода, поскольку, если мы не свободны, мы не можем нести ответственность за собственные поступки, а моральные суждения не могут применяться к ним. Однако свободу необходимо также совместить с причинной необходимостью, которая, как показал Кант, является сущностным качеством физического мира. Для такого совмещения он использует различие феноменального и ноуменального миров. Свобода понимается как атрибут ноуменального или умопостигаемого Я, а не причинно детерминированного эмпирического или феноменального Я. Иными словами, свобода — это существенная черта нашего понимания самих себя как сознающих себя личностей, которые являются также *действующими лицами* в мире, даже если в то же самое время мы являемся физическими, а потому причинно обусловленными предметами. Кант выстраивает свою теорию нравственности так, чтобы показать, что свободное, или нравственное, действие должно быть чем-то полностью очищенным от эмпирических мотиваций, желаний и импульсов, от частных характеров отдельных индивидуумов или их феноменальных Я. Нравственное действие должно мотивироваться исключительно

[1] Кант И. Критика чистого разума. С. 3.

желанием поступить правильно, а не каким-то частным интересом или желанием индивида. Следовательно, «синтетические априорные» принципы нравственности должны выводиться из абстрактного понятия рациональной воли или агента, от которого были отвлечены все отличительные индивидуальные черты. Индивидуум поступает свободно и нравственно, когда действует исключительно в соответствии со всеобщим нравственным законом, являющимся плодом одного только разума.

Соответственно знаменитый «категорический императив» Канта требует от агентов «универсализировать» максиму их действий: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Это кантовская версия более известного золотого правила, согласно которому ты должен делать другим то, что они, по твоему мнению, должны были бы делать тебе. Примеры, приводимые Кантом для иллюстрации категорического императива, нацелены на доказательство того, что безнравственные поступки подрывают сами себя, когда они рассматриваются в качестве образцов, которым мог бы следовать каждый. Так, ложь может принести плоды (если ей верят, лжец добивается задуманного) только в том случае, если большинство людей говорят правду. Если каждый врет (это гипотеза, которую мы принимаем, если универсализируем максиму этого действия), тогда не верят никому, а значит, подрываются одновременно и цели, которым служит институт правдивой речи, и цели лжеца. В другой из формулировок Канта, которая должна быть равнозначной первой, категорический императив определяется как повеление никогда не относиться к другим как к всего лишь средствам, но всегда как целям самим по себе:

> Человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*[1].

[1] Кант И. Критика практического разума. С. 204.

Вы никогда не должны использовать других людей только как средство для своих целей (хотя, разумеется, мы можем вступать в добровольные и взаимовыгодные обмены, пока в последних уважается автономия обеих сторон). Поступать нравственно — значит относиться к другим как умопостигаемым или рациональным существам, а потому и нравственным целям.

Некоторые из наиболее глубоких, но и, к сожалению, темных замечаний Канта содержатся в третьей из его критик, «Критике способности суждения», которая включает связанные друг с другом критики эстетического и телеологического суждений. Кант не только внес весьма важный вклад в философию искусства, но и предложил то, что сам считал мостом между критиками чистого и практического разума. Как сказал Стюарт Гемпшир, «есть мост, который ведет нас от дикой природы к рациональной свободе»[1]. Эстетический опыт сглаживает жесткое противостояние двух как будто бы непримиримых сторон человеческой жизни — с одной стороны, нашего телесного опыта, заключенного в детерминированную сферу физической природы (являющейся объектом нашего эмпирического или научного познания), а с другой — нашего существования в качестве автономных рациональных агентов, подчиняющихся всеобщим повелениям одного лишь чистого практического разума. Наш эстетический опыт природной красоты дает нам понимание осмысленности или целесообразности природы, которая отражает представляющуюся естественной неизбежность успешного произведения искусства, т.е. наше ощущение того, что оно не могло бы быть другим, хотя как «цель по себе» оно не служит никакой определенной функции. В результате нам проще почувствовать себя «в природе как дома»:

> С точки зрения суждения вкуса прекрасное произведение искусства обладает самооформляющейся жизнью организма, живущего в природе. Разрыв между формирующими силами природы с их недетерминированной целесообразностью и свободными, формирующими силами людей был устранен. Люди могут в определенной мере чувствовать

[1] Hampshire S., The Social Spirit of Mankind, p. 145.

себя в природе как дома, несмотря на напряжение их разделенных Я в нравственных свершениях.

... Пытаясь устранить опасный разрыв между нравственным человеком, с одной стороны, и естественными процессами — с другой, мы признаем природную красоту в качестве того, что предполагает взгляд на естественные вещи «по аналогии с искусством, а не как на неодушевленный механизм»[1].

Сам Кант, по крайней мере после 1787 г., не рассматривает целесообразность природы в качестве действительного плода разумного проекта Бога[2]. Однако наша эстетическая оценка Вселенной, *условно* предполагающая, что она была создана или задумана ради некой цели, упрощает для нас задачу примирения бескомпромиссных требований нравственности с фактическим безразличием материального мира. Глубокие идеи Канта были подхвачены другими мыслителями континентальной традиции. Например, Фридрих Шиллер в своих «Письмах об эстетическом воспитании человека» рассматривает искусство в качестве средства восстановления гармоничного органического единства человечества. Красота — это путь от «естественного государства» (*Naturstaat*) к «нравственному государству» (*sittlicher Staat*), более соответствующему нуждам нравственности, а не просто физического индивида. Красота — это пусть к свободе[3]. В этом плане можно найти параллели между кантовской третьей критикой и критикой Просвещения и Нового времени в романтизме, у Гегеля и других континентальных мыслителей.

Континентальные критики Просвещения

Идеи Канта стали важной отправной точкой для ряда влиятельных критиков модерна и Просвещения. Но некоторые источники «контрпросвещения», как его стали называть, сложились еще

Ibid., p. 152.

Brandt R., The Deductions in the Critique of Judgment, p. 186.

Schiller F., Über die asthetische Erziehung des Menschen, p. 56–57; Перевод на русск. яз.: Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. С. 254.

до кантовской критической философии[1]. Интеллектуальное и культурное движение, которое мы называем Просвещением, встречало сопротивление едва ли не с самого начала. Строгих и зачастую моралистичных «вольнодумцев» Просвещения часто осуждали, считая их атеистами, подрывающими устои общества. Разумеется, было много тех, кто защищал традиционную мораль, ортодоксальную религию и абсолютистское государство. С модернизационной точки зрения Просвещения все эти защитники старого порядка были темными консерваторами или же невежественными реакционерами, тщетно борющимися с неотвратимым историческим «прогрессом» и «совершенствованием»[2]. Однако других критиков невозможно подвести под эту категорию или столь же решительно отмахнуться от них. Хотя они отвергали некоторые из основных положений Просвещения, но при этом подчеркивали ценность и силу его атаки на суеверие, догму и своевольный авторитет власти. Они не желали возвращаться к прежнему миру, но признавали односторонность и даже опасность все более ускоряющейся модернизации. Их критика была ориентирована на то, чтобы направить в другую сторону это социальное и интеллектуальное движение, а не обратить его вспять или остановить.

Жан-Жак Руссо (1712–1778) был сложной и противоречивой фигурой, он внес весьма плодотворный вклад в континентальную критику Просвещения. Также он оказал значительное влияние на Канта, особенно в его нравственной философии и концепции автономии. Руссо отлично понимал происходившее в те времена культурное и социальное преобразование западного общества, однако весьма критично относился к направлению развития «цивилизации», т.е. к тому, что сегодня мы называем модерном. В некоторых его наиболее сильных текстах рассматривается вырождение

1 Berlin I., The Counter-Enlightenment // Against the Current.

2 Действительно, термины «консервативный» (или «охранительный») и «реакция» охватывают специфические политические позиции лишь при наличии посылки об определенном направлении истории, понимаемом как «прогресс» или «улучшение». Понятие прогресса как «очевидного или определимого общего движения истории» впервые появилось во «всеобщих историях Просвещения». (Williams R., Keywords, p. 206). Слово «реакционер» впервые в современном политическом смысле использовалось во время Французской революции 1789 г., когда так называли тех, кто «желал восстановить дореволюционное положение вещей» (ibid., p. 215).

и упадок «цивилизованного человека», противопоставляемого «дикарю»:

> Дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаянье. Первый жаждет лишь покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным, и даже спокойствие духа стоика не сравнится с его глубоким безразличием ко всему остальному. Напротив, гражданин, всегда деятельный, работающий в поте лица, беспрестанно терзает самого себя, стремясь найти занятия еще более многотрудные; он работает до самой смерти; он даже идет на смерть, чтобы иметь возможность жить, или отказывается от жизни, чтобы обрести бессмертие. Он заискивает перед знатными, которых ненавидит, и перед богачами, которых презирает; он не жалеет ничего, чтобы добиться чести служить им; он с гордостью похваляется своей низостью и их покровительством и, гордый рабским своим состоянием, с пренебрежением говорит о тех, которые не имеют чести разделять с ним это его состояние[1].

«Дикарь», или естественный человек, здоров и силен, он не загадывает наперед и не слишком боится смерти, он не особенно ловок в речи, поскольку она ему не так уж и нужна. Он живет без морали, поскольку люди в естественном состоянии «не имели между собою ни какого-либо рода отношений морального характера, ни определенных обязанностей», а потому «не могли быть ни хорошими, ни дурными и не имели ни пороков, ни добродетелей»[2]. У естественного человека есть здоровая любовь к самому себе (*amour de soi*). Любовь к самому себе — «чувство естественное, побуждающее каждое животное заботиться о самосохранении, а у человека это чувство направляется разумом и умеряется сострадательностью, порождая гуманность и добродетель»[3]. Естественная любовь к самому себе противопоставляется более соревновательной

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 96–97. Полезным руководством по Руссо могут выступать работы: O'Hagan T., Rousseau; Bertram C., Rousseau and the Social Contract; Dart G., Rousseau, Robespierre and English Romanticism.

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 63.

Там же. С. 107.

и разрушительной озабоченности собственным положением в сравнении с другими. Характерное для человека в цивилизованном обществе самолюбие (*amour propre*) — это «производное, искусственное чувство, возникшее лишь в обществе, заставляющее каждого индивидуума придавать самому себе больше значения, чем всему остальному, побуждающее людей причинять друг другу всевозможное зло и являющееся подлинным источником понятия о чести»[1]. Пороки общества неумолимым и, как вполне осознанно допускает Руссо, необратимым образом проистекают из экономических и демографических тенденций развития этого общества. Когда население увеличивается и появляется возможность для более интенсивных форм сельского хозяйства, люди сближаются друг с другом и начинают общаться чаще. Развивается язык, поскольку он помогает в подобных взаимодействиях. Люди начинают сравнивать себя друг с другом, формируя «идеи красоты и достоинства». Наряду с любовью и дружбой развивается то, что им противоположно,— «ревность», «раздор» и «неукротимая страсть»[2]. Вместе с оседлым земледелием неизбежной становится и частная собственность, а из последней с той же железной необходимостью вытекает еще большее экономическое и политическое неравенство, а в конечном счете и деспотизм.

Осуждение Руссо пороков цивилизованной жизни — сильное и недвусмысленное. Оно резко расходится с универсалистскими притязаниями некритических сторонников Просвещения и модерна. Если у древних греков чувство собственной идентичности формировалось по контрасту с «варварами», стоящими на более низкой ступени, и если современники Руссо навязывали «блага» цивилизации жителям недавно открытых или недавно ставших доступными регионов земного шара, сам он прославляет более простую и здоровую жизнь колонизированных или порабощенных людей. В действительности имелось в виду двойное рабство. Колонизированные народы часто буквально обращались в рабство представителями цивилизации, которую Руссо вообще-то считал чем-то ненамного лучшим рабства. Он часто использует, как сегодня мы могли бы сказать, антропологические исследования —

[1] Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 107.

[2] Там же. С. 77.

«венесуэльских караибов», «готтентотов мыса Доброй Надежды», «индейцев Ориноко» или жителей Карибских островов[1]. Но важно, что Руссо не предлагает нам «восстановить былую, изначальную невинность». Требования отмены частной собственности или общества и «возвращения к природе», часто связываемые с его именем, были бы, по его словам, «выводом в духе моих противников». Для тех, в ком, как и в самом Руссо, «страсти уничтожили навсегда первоначальную простоту», нет иного варианта, кроме как критически участвовать в жизни своего сообщества, по возможности сглаживая пагубные последствия цивилизации[2].

В этом смысле неверно было бы связывать Руссо с романтической идеей «благородного дикаря», т.е. с представлением, будто человечество по природе своей добро и что мы должны вернуться к природе[3]. В действительности «условные и гипотетические» рассуждения Руссо направлены против любой предпосылки об изначальной человеческой природе, будь она доброй или злой, альтруистической или эгоистической[4]. Естественное состояние часто фигурирует в политической философии Нового времени как гипотетическое состояние человеческого общества до учреждения политической власти. Томас Гоббс (1588–1679) использовал этот инструмент, стремясь предоставить рациональные основания для своей новой научной «гражданской философии». Он постулирует естественный эгоизм и жадность индивидов, а затем доказывает, что только суверен, или «левиафан», наделенный почти абсолютной властью, может навести порядок и упредить разрушительную «войну всех против всех»[5]. Политическая власть оправданна, поскольку единственной альтернативой является хаос. Но, по Руссо, Гоббс, как и другие близкие к нему философы, «говорили о диком

[1] См. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 55–57.

[2] См. там же. С. 105.

[3] Тем не менее некоторые замечания Руссо склоняют к такой интерпретации, например первая фраза «Эмиля» Руссо: «Все выходит хорошим из рук Творца, все вырождается в руках человека».

[4] См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 96.

[5] См.: Гоббс Т. Левиафан. Гл. 17. С. 129. «Левиафан» (на еврейском языке это слово означало некое чудовище) — термин Гоббса, обозначающий коллективного суверена, создаваемого общественным договором, т.е., по сути, государство.

человеке, а изображали человека в гражданском состоянии»[1]. Жадность, гордыня и ненасытность — это плоды общества, а не качества естественного человека. Мы обманываемся, если считаем, что вообще можем выдвигать какие-либо обоснованные суждения о естественном состоянии. Самое большее, мы можем описывать те или иные формы человеческого существования, соответствующие более ранним или более поздним стадиям социального развития. Естественное состояние, постулируемое такими философами, как Гоббс, правильнее понимать в качестве одной из стадий в развитии общества. Обобщения относительно естественного состояния невозможны, поскольку жизнь отдельных людей зависит не от всеобщей человеческой природы, а скорее от социального, экономического и культурного характера общества. Индивидуум является, если использовать специальную терминологию, социально конституированной единицей.

Представление Руссо о социальном конституировании индивидуальности отражено в его более конструктивной политической философии «Общественного договора» (1762). Руссо считает поддержание государством порядка, что, по Гоббсу, является главным оправданием политической власти, довольно-таки незначительным достижением, которое едва ли может компенсировать утрату нашей естественной свободы. Но хотя Руссо отзывается о цивилизованном обществе с немалым сарказмом, он признает, что жертвы, приносимые индивидом при вступлении в общество, приносят и немалые дивиденды. То, что индивидуум теряет в естественной свободе, он приобретает в «гражданской», или «нравственной», свободе:

> Этот переход от состояния естественного к состоянию гражданскому производит в человеке весьма приметную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью и придавая его действиям тот нравственный характер, которого они ранее были лишены. Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право — желание, человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается вынужденным действовать сообразно другим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям.

[1] Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 46.

Хотя этот переход предполагает утрату «многих преимуществ, полученных им от природы», в обществе индивид вознаграждается пробуждением и раскрытием его способностей, облагораживанием чувств и возвышением души. Только в обществе индивидуум становится ответственным нравственным лицом, а не импульсивным созданием; только в обществе он по-настоящему свободен. Такова «нравственная свобода» индивидуума, «которая одна делает человека действительным хозяином самому себе; ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»[1]. Иными словами, утрата естественной свободы, которая оплакивается (по крайней мере условно и гипотетически) в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми», теперь признается жертвой, необходимой, если нужно прийти к более полной нравственной свободе человека. Важно то, что мысль Руссо о нравственной свободе подхватывается Кантом в его нравственной философии и, в частности, развивается в понятии автономии как подчинении воли рациональному закону, составляемому самим моральным агентом[2].

Концепция человеческой индивидуальности у Руссо, в которой подчеркиваются социальные аспекты, лежит также в основании еще одного известного его понятия — «общая воля». Соглашаясь с такими философами Нового времени, как Локк и Гоббс, Руссо не удовлетворяется «непросвещенными» оправданиями государства — через «божественное право» или традицию. Суверенитет государства он выводит из народа. Хотя ему не слишком нравятся современные демократии, поскольку сам он предпочитает более аристократический строй древней Спарты или Рима Ливия, его оправдание государства остается — в одном важном смысле — демократическим. Как бы ни образовывалось правительство, демократически или аристократически, оно должно действовать в согласии с общей волей своих граждан. Однако для Руссо общая воля не то же самое, что воля всех или сумма частных воль. Она должна выражать общий интерес, а он может быть совершенно другим. Вот почему демократические политические институты

[1] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 165.

[2] См. выше, с. 46–50.

необязательно лучший способ определения общей воли. Демократические институты лишь гарантированно отражают сумму всех (или большинства) частных воль. Общая воля, которая представляет общий интерес общества как целого, может вступить в конфликт с тем, чего действительно хотят некоторые или даже большинство членов общества, т.е. с их субъективными или частными волями. Однако осуществление общей воли тем не менее совместимо с индивидуальной свободой и является в действительности ее условием, поскольку подлинная нравственная свобода (в противоположность просто «негативной» свободе) требует не отсутствия вмешательства со стороны других индивидов или общества, а, скорее, положительного преобразования индивидуума внутри общества. Критики Руссо усмотрели в этом приравнивании свободы к подчинению общей воле важный шаг в сторону тоталитаризма. Оно было истолковано в качестве согласия с тиранической позицией, согласно которой индивидов можно, как говорит Руссо, «принудить быть свободными»[1]. Многие современники видели в его политической философии оправдание радикального, но авторитарного якобинства Французской революции и даже террора. Но более поздняя политическая мысль, как правило, находит в идеях Руссо ценные прозрения: каковы бы ни были недостатки существующих обществ, только внутри общества индивидуумы могут жить в качестве совершенно рациональных и целенаправленных нравственных существ. Только в обществе у индивидов есть доступ к полному собранию ценностей, интересов и форм жизни. Поэтому жизнь отдельного человека становится намного богаче скудного репертуара инстинктивных реакций и биологических потребностей гипотетического «естественного человека»[2].

Другие важные источники «контрпросвещения» можно найти в сильной и иной по характеру немецкой реакции на критическую

[1] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 164. Классический анализ опасностей «позитивной» свободы в противоположность «негативной» см. в: Berlin I., Four Essays on Liberty (гл. 3 Two Concepts of Liberty).

[2] Говоря словами Джона Кина, Руссо описывает «индивидуализм кооперации и уникальности (Einzigkeit) в сравнении с индивидуализмом простого одиночества (Einzelheit)»: Keane J., Public Life and Late Capitalism, p. 254.

философию Канта[1]. Изобретательная попытка Канта «возвысить *знание,* чтобы получить место для *веры*»[2] ставилась под вопрос все большим числом его современников. Сомнительное постулирование Кантом непознаваемой ноуменальной сферы, бесполезность и абстрактность его концепций практического разума и категорического императива не отвечали высоким стандартам, установленным его собственным критическим методом, а потому могли подорвать одновременно и религию, и нравственность. Фридрих Генрих Якоби (1743–1819), также являвшийся большим поклонником Руссо, придумал термин «нигилизм» *(Nihilismus)* для описания последствий рациональности Просвещения, которые он считал разрушительными для религии, нравственности и авторитета государства. В своих провокативных «Письмах об учении Спинозы» (1785) он выступает в качестве протагониста так называемого спора о пантеизме, который оказал огромное влияние на интеллектуальную жизнь Германии конца XVIII в. Метафизическая система Спинозы, номинально остававшаяся религиозной, казалось, уклоняется от проблем как картезианского дуализма, так и механистического материализма, постулируя существование единой метафизической субстанции, названной им Богом или природой (*Deus sive Natura*). Якоби утверждает, что пантеистическая вера Спинозы в то, что природа и Бог представляют собой одно и то же, совершенно равнозначна атеизму. Фаталистические следствия детерминистской системы Спинозы, в которой каждое событие должно иметь основание или причину, также признаются несовместимыми с подлинной человеческой свободой и нравственной ответственностью. По Якоби, трансцендентальная философия Канта (которая, кстати говоря, приобрела еще больше популярности в результате спора о пантеизме) не может действительно защитить от этих нигилистических следствий, так же как не может и дать убедительный ответ на радикальный скептицизм и солипсизм

[1] Весьма качественное описание см. в: Beiser F. C., The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Дальнейшее обсуждение Якоби и Гамана основывается на этой работе. Более обширную подборку эссе по данной теме можно найти в работе: Hammer E. (ed.), German Idealism: Contemporary Perspectives.

[2] Кант И. Критика чистого разума. С. 31. (Курсив Канта.)

Юма[1]. Однако собственное решение Якоби, напоминающее решение Паскаля до него и Кьеркегора после,— это не имеющий оснований, но в каком-то смысле неминуемый прыжок веры *(Glaube)*. Только вера может дать надежное основание религии, а потому и индивидуальной свободе, нравственности или общественному порядку.

Более многообещающим выглядело решение Иоганна Георга Гамана (1730–1788), который в своем критическом ответе Канту отводил определенную роль и рациональности, а не только религиозной вере. В своей работе «Метакритика пуризма чистого разума» (1784/1800) стандарт, провозглашенный философией Канта, применяется к предпосылкам самого критического разума. В частности, Гаман атакует платоновский дуализм, связанный с кантовской ноуменальной сферой, находящейся по ту сторону явлений, и соответствующее «гипостазирование» разума, из-за которого человеческий рассудок приписывается всеобщей и не имеющей никакого телесного воплощения способности. В соответствии с принципами Гамана, имеющими в большей степени сократический и аристотелевский характер, разум признается, напротив, тем, что всегда воплощено в определенных занятиях, что всегда опосредовано человеческим языком. Следовательно, разум всегда зависит от некоего частного и изменчивого социально-исторического контекста. Как и в случае Якоби, атака Гамана на Канта в конечном счете следует из его сильных религиозных убеждений и зависит от интуитивной поддержки веры. Но в отличие Якоби Гаман считает, что разум, если его правильно понять и ограничить соответствующими ему скромными задачами, совместим с прозрениями веры. Однако путь к вере облегчается не разумом, а искусством, которое дает нам прямое, интуитивное ощущение природы как божественного творения. Гамановская концепция искусства, изложенная в его «Эстетике in nuce» (1762), послужила важным стимулом для романтического движения «Буря и натиск» (*Sturm und Drang*), возникшего в то время в немецком искусстве и литературе. Вера Гамана в то, что творение можно понять как общение с Богом, позволяет ему примирить внешне несовместимые тезисы: «искусство должно подражать природе и открывать

[1] Beiser, Fate of Reason, p. 44–48, 81–83. О Юме см. выше, с. 34–36..

слово Божье» и «искусство должно выражать личность художника во всей ее глубине»[1]. Сочетание этих тезисов стало важным вкладом в амбиции романтизма в области художественного выражения и метафизики.

Следы подхода Гамана можно найти в мысли его друга Иоганна Готфрида фон Гердера (1744–1803), который также считает язык естественным медиумом нашей человеческой природы[2]. Язык поддерживает характерные для человека способности памяти и предвосхищения, связанные с сознанием или «рефлексией». Эти способности компенсируют относительную обделенность или слабость человека, если сравнивать его с животными и их инстинктами. Вместо постоянства и уверенности инстинктивных реакций животного у людей есть большая свобода и увеличившаяся способность сотрудничать друг с другом. Главное же, что для Гердера язык, как главный медиум человеческого мышления и сознания,— это не просто средство для выражения определенных мыслей и идей, которые могли бы существовать и без него. Язык — то, что делает мышление возможным, а потому он неотделим от него. Точно так же различные языки не просто альтернативные инструменты выражения одних и тех же идей, скорее, они соответствуют разным образам мышления и ощущения, разным мыслям и чувствам. Один из выводов из этой идеи состоит в том, что иногда бывает сложно или даже невозможно предложить удовлетворительный перевод с одного языка на другой. Эта «конститутивная роль» языка в человеческом мышлении и культуре несовместима и с идеей универсальной человеческой сущности, будь она природной, интеллектуальной или духовной, т.е. сущности, независимой от конкретных обществ, данное следствие еще больше подрывает универсалистские посылки о человеческой природе или историческом прогрессе, поддерживаемые Просвещением. Позиция Гердера указывает на важность конкретных историй отдельных народов. Также она стала источником вдохновения для национализма, которому суждено было превратиться в наиболее мощную идеологическую силу XIX в. Языки разных народов или наций соответствуют

[1] Beiser, Fate of Reason, ch. 1, p. 36. «Aesthetica in nuce» можно перевести как «Краткая эстетика».

[2] Гердер И. Г. Трактат о происхождении языка; Clark R. T., Herder: His Life and Thought.

различиям в культуре и чувственности, определяя ту или иную национальную идентичность.

В действительности Гердер представляет еще более радикальное, чем у Руссо, отступление от предпосылок Просвещения. Хотя Руссо скептически относится к всемирным историям и концепции неизбежного прогресса, он не колеблясь дает своим современникам весьма критические советы. Он занимает двойственную позицию по вопросу о наблюдаемом направлении социального развития и о благах модерна, однако не считает, что этого процесса развития можно было бы избежать или что его можно обратить вспять. Социальная и политическая философия Руссо явно имеет характер предписания, хотя оно и не лишено двусмысленностей, тогда как мысль Гердера тяготеет к релятивизму. Его концепция человеческого общества предполагает, судя по всему, несоизмеримость ценностей и «характерных качеств» различных народов и культур[1]. Уникальный образ жизни нации или народа невозможно сопоставить с любым другим, не говоря уже о том, чтобы дать ему окончательную оценку, приложив мерило некой всеобщей человеческой сущности или единого образца идеального общества. И даже если Гердер предполагает некую общую всем «человечность» *(Humanität),* на нее накладываются различия языка и культуры. Другие философы Просвещения, например Юм и Монтескье, признавали разнообразие человеческих обществ, однако в многообразии законов и обычаев они усматривали альтернативные способы удовлетворения общих человеческих потребностей[2]. Тогда как гердеровская концепция субъективности предполагает, что даже человеческие потребности неотделимы от конкретных форм жизни тех или иных частных сообществ. Другими словами, гердеровская оценка национального и культурного различия предлагает альтернативу универсализирующим тенденциям Просвещения, что на самом деле приводит к двусмысленным последствиям. С одной стороны, признание разнообразия выступало освободительным моментом в немецкоязычном мире, который на протяжении всего XVIII в. завидовал французской культуре, господствовавшей в те времена. Немцы должны были найти собственный путь через

[1] I. Berlin, The Crooked Timber of Humanity, p. 39.

[2] Ibid., p. 210.

тернии модерна. С другой стороны, от релятивизма лишь несколько шагов до нигилизма. Ведь если нет универсального нравственного стандарта, тогда, судя по всему, не может быть стандарта как такового. Любую ценность можно защищать как важную составляющую той или иной частной культурной традиции. Как мы увидим, короткий на первый взгляд путь от социального конституирования индивидуума до релятивизма и, наконец, до нигилизма станет постоянно обсуждаемой и весьма сложной проблемой для последующих мыслителей континентальной традиции.

Идеи Якоби, Гамана и Гердера возникли в более широком контексте романтизма и литературно-художественного движения «Буря и натиск». Немецкие мыслители, особенно подогреваемые националистической неприязнью к преимущественно французскому Просвещению, культивировали более «благочестивое и обращенное внутрь видение немецкой души»[1]. Широко распространилось стремление защитить религию или, если в более мягком варианте, истины, выражаемые религией, от безжизненного и выхолащивающего материализма французской мысли[2]. Романтизм прославлял эмоциональные, духовные и эстетические качества человеческой природы. Романтиков, хотя им и нравился тезис Канта о том, что нравственная жизнь должна пониматься не в рамках детерминистических и сводящих все к естественной закономерности категорий естественных наук, все же отпугивала его жесткая концепция автономии как подчинения рационального эго нравственному закону, имеющему всеобщее значение, и как независимости от «эмпирических» мотивов желания или наклонности. Напротив, они ценили искренность, подлинность и самовыражение — качества, описанные в «Страданиях молодого Вертера» (1774) Гёте, чрезвычайно популярном романе в письмах. В конце концов, изучение чувства и эмоции в теории и художественной литературе едва ли можно было считать чем-то начавшимся именно в романтическом движении[3]. Упреки были нацелены именно на неубедительный и невыразительный характер таких трактовок, особенно в классицизме XVIII в., который стал казаться выдохшимся.

[1] Ibid., p. 37.

[2] Solomon R. C., Continental Philosophy Since 1750, p. 13.

[3] Особенно чувства важны в таких романах, как «История Тома Джонса» Генри Филдинга (1749).

Романтики, сближаясь с терминологией теорий Якоби, Гамана и Гердера, защищали оригинальность и индивидуальность, бросали вызов художественным, а иногда и общественным нормам, презирая все принятые по обычаю чувства и действия. Они были, по словам Исайи Берлина, «защитниками не чувства как противоположности разума, а... гордой, непокорной, ничем не сдерживаемой человеческой воли»[1].

С точки зрения романтизма ценность и красота принадлежат прежде всего уникальному и оригинальному. Подобно художнику, создающему произведение искусства, индивидуумы должны взращивать свои частные качества, свою индивидуальность. Тэйлор называет идею человеческого субъекта, обнаруживаемую в романтических взглядах, экспрессизмом, который понимает субъекта через категории выражения, а не через механистические категории естественных наук. Экспрессизм отождествляется с двумя идеалами. Во-первых, он предполагает развитие своего Я, противопоставленного зависимости от других,— «внутренней силы, навязывающей себя внешней реальности», эта идея связана не только с Руссо и Кантом, но и с Лейбницем и Спинозой. Во-вторых, этот идеал автономии сочетается с идеей Гамана и Гердера, считавших, что выражение существенно для индивидуального саморазвития, не являясь его случайным качеством. Так же как язык неотделим от мыслей, сообщаемых им, выражение в более общем смысле не оставляет неизменным то, что оно выражает. Другими словами, экспрессизм предполагает «понимание того, что создание формы проясняет или делает определенным то, формой чего она является»[2]. Аналогия между индивидуальной человеческой жизнью и произведением искусства схватывает эту концепцию:

> Человек как сознающее существо достигает своей высшей цели, когда признает свою собственную жизнь адекватным, истинным выражением того, что он есть в потенции, точно так же, как художник или писатель достигает своей цели, когда признает свое произведением адекватным выражением того, что он хотел сказать...

[1] Berlin, The Crooked Timber of Humanity, p. 215.

[2] Taylor, Hegel, p. 15–16.

Специфическое качество человеческой жизни в том, что кульминации она достигает в осознании самой себя через выражение[1].

Жизнь подобна искусству, поэтому искусство столь важно для жизни. В то же самое время важно помнить, что романтизм в искусстве лишь одно, хотя и важное, проявление более общего интеллектуального «контрпросвещения», заложившего основы и задавшего большую часть повестки последующей континентальной традиции философии[2].

Гегелевский синтез

Сложная философская система Георга Вильгельма Гегеля (1770–1831) представляет собой попытку осуществить амбициозный синтез идей одновременно Просвещения и «контрпросвещения»[3]. Она была источником вдохновения или, по крайней мере, важным пунктом отталкивания для большинства последующих философов, внесших вклад в то, что можно с полным основанием считать континентальной традицией философии. На Гегеля повлияли Руссо и Гердер, Гёте, Гельдерлин и романтизм, но при этом сам он был проникнут греческой культурой и философией, как и идеалами классицизма. Важной отправной точкой для него являлась кантовская философия. Гегель серьезно развивает кантовское различие между «разумом» (*Vernunft*) и простым «рассудком» *(Verstand)*. Он выделяет гораздо большую зону для текучих синтезирующих способностей спекулятивного и практического разума, противопоставляя его более прозаичной — определяющей, фиксирующей и упорядочивающей — деятельности рассудка. Последний он, не проявляя к нему особого почтения, связывает с жесткими категориями и безжизненными абстракциями кантовской философии. Точно так же Гегель признает силу критики, выдвинутой такими мыслителями, как Руссо и Гердер, и направленной против

Ibid., p. 17. См. также: C. Taylor, Sources of the Self, ch. 21.

По последующему развитию немецкого романтизма и его отношению с немецким идеализмом см.: M. Frank, The Philosophical Foundations of Early German Romanticism.

Полезными руководствами по иногда достаточно сложным текстам Гегеля могут выступать следующие книги: Singer R., Hegel: A Very Short Introduction; Charles Taylor, Hegel; Findlay J.N., Hegel: A Re-examination и Richard Norman, Hegel's Phenomenology: An Introduction.

абстрактных рациональных принципов просвещенческой рациональности, разделяя их скепсис относительно попыток основать на подобных принципах адекватное представление о человеческой жизни, особенно в ее моральных, политических и эстетических аспектах. С другой стороны, он не менее враждебно относится к любому романтическому или иррационалистическому отказу от достижений модерна. Подобно романтикам, Гегель видит в кантовской системе отдельных способностей чистого и практического разума нечто в конечном счете выхолощенное и дегуманизирующее. Он преследует романтическую цель окончательного устранения разделений, встроенных в кантовскую философию, и соответственно восстановления общности, целостности и гармонии, связанных с классической античностью. Гегель также признает угрозу авторитарного рационализма, особенно живо продемонстрированную эксцессами Французской революции, такой рационализм он считает политическим выражением ограниченной и односторонней рациональности Просвещения. Но точно так же Гегель стремится сохранить характерные для модерна достижения, в том числе индивидуальную свободу, конституционное государство и критический разум.

Философский синтез Гегеля имеет всеобъемлющий характер, но наиболее показательным введением в него может быть его реакция на кантовскую моральную философию и то, что сам Гегель считает ее выражением во Французской революции. Гегель скептически относится к возможности вывести конкретные моральные суждения из абстрактного обязательства перед одной лишь универсальностью. Обычным делом стало критиковать Канта, указывая на то, что простая универсализация максим собственного действия не позволяет нам различать моральные поступки и аморальные. Принцип универсальности сам по себе не исключает возможности последовательно злого агента, поскольку любое действие, даже самое безнравственное, можно описать так, чтобы его максиму можно было непротиворечиво универсализировать. Сильный и беззастенчивый индивид может утверждать, что у кого сила, тот и прав, не впадая при этом в противоречие. Эти соображения указывают на то, что чисто формальный и абстрактный

категорический императив остается бессодержательным[1]. Вторая проблема связана с мотивами морального агента. Мы уже отмечали, что Кант определяет действительно нравственное действие как действие, осуществленное не только в соответствии с долгом, но исключительно ради долга: «В самом деле для того, что должно быть морально добрым, недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него*»[2]. Но ему сложно объяснить, как обычные люди могут мотивироваться нравственным законом как таковым, не получая поддержки ни от своих желаний или наклонностей, ни против них.

Наконец, как считает Гегель, еще хуже то, что абстрактность кантовского описания нравственности, скорее всего, приведет ко злу, а не к добру. Французскую революцию он рассматривает в качестве исторического доказательства опасностей, внутренне связанных с чисто абстрактной рациональностью кантовской моральной философии. Гегель описывает, как, когда «каждое единичное сознание поднимается из уделенной ему сферы» и «понимает свою самость как *понятие воли*», оно обнаруживает, что «его цель есть общая цель, его язык — общий закон, его произведение — общее произведение»[3]. Однако универсальное сознание выясняет, что оно не способно произвести никакого положительного содержания, «ей [всеобщей свободе] остается только негативное действование; она есть лишь фурия исчезновения»[4]. Французский революционный террор — характерное проявление «абсолютной свободы» и абстрактной универсальности моральной философии Канта. В действительности этот результат подобен тому, чего можно было бы ожидать от иррационализма романтического прославления чистой воли, неограниченной и ничему не подчиняющейся.

[1] Это, разумеется, спорное утверждение. Некоторые кантианцы утверждают, что принцип универсализации способен поддерживать определенные моральные выводы. См., например: Lucien Goldman, Immanuel Kant. Придерживаясь более общепринятой интерпретации, Т. К. Уильямс (T. C. Williams, The Concept of the Categorical Imperative) защищает тезис, утверждающий, что «разум может быть "практическим" и при этом сам по себе выступать мотивом действий» (p. 4); см. особенно гл. 9.

[2] Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 157.

[3] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 315–316.

[4] Там же. С. 317.

В самом деле и в том, и в другом Гегель видит лишь варианты одного и того же устранения всех «общепризнанных определений»:

> При суетности всех общепризнанных определений и чисто внутреннем характере воли самосознание есть столь же возможность возвести в принцип в себе и для себя всеобщее, сколь возможность возвести в принцип произвол, ставить собственную особенность выше всеобщего и реализовать ее посредством действования — возможность быть злым[1].

По Гегелю, опасные моменты есть в любой концепции нравственности, которая игнорирует ткань нравственных ценностей, обязанностей и социальных практик, существующих в том или ином сообществе. Но рационализму Просвещения как раз свойственно игнорировать эти закрепившиеся, всего лишь традиционные ценности и практики общества, поскольку ему нужно начать с чистого листа, чтобы разработать новые, более рациональные принципы. Гегель указывает на то, что кантианская универсализация реконструирует интерсубъективное пространство, отношение к другим, которое, очевидно, абсолютно необходимо для понимания нравственности, но лишь в абстрактном и в конечном счете в пустом отношении. Категорический императив — это реконструкция всеобщей «моральности» (*Moralität*), но он не может основать конкретную интерсубъективность «нравственности» или «этической жизни» (*Sittlichkeit*). По Гегелю, точно так же как по Руссо и Гердеру, этическая жизнь может поддерживаться только благодаря вовлечению в культуру, ценности и практики наличного сообщества[2]. Но здесь опять же стоит подчеркнуть, что, с точки зрения Гегеля, индивидуальная автономия, прославленная

[1] Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 181.

[2] Если смотреть через призму более поздней традиции, кантовская реконструкция основана на процессе, который является чисто «монологическим», а не «диалогическим». Хотя универсализация предполагает рассмотрение того, что случилось бы, если бы все субъекты приняли определенную догму, процесс рассуждения в принципе может выполняться одним-единственным изолированным субъектом. По этому различию, связанному с Хабермасом, см.: T. McCarthy, The Critical Theory of Jurgen Habermas, p. 326 ff. Как мы увидим далее, это требование также предполагает значимость истории. Если индивидов необходимо всегда понимать в качестве членов конкретного сообщества и культуры, значит, их надо понимать исторически.

моральной философией Канта, не отвергается, а примиряется с ценностями органической целостности и общности, при том что подлинная свобода, т.е. свобода, которая не разрушительна ни для индивида, ни для общества, должна основываться на этической жизни сообщества.

Гегелевское описание конкретной интерсубъективности этической жизни отвечает также на проблему отношения между справедливым и естественным, между «нравственной» или «рациональной» волей, с одной стороны, и, с другой — тем, что мы хотим или желаем в качестве частных индивидов. В кантовской концепции нравственности, как мы уже отмечали, никогда не ясно, с какой стати отдельные люди (в противоположность Богу или ангелам) вообще стали бы действовать в соответствии с нравственным законом. Между природой и нравственностью здесь зияет непреодолимый (по крайней мере, на первый взгляд) разрыв, тогда как, по Гегелю, индивидуум может существовать только в том или ином конкретном сообществе. Он является скорее продуктом, а не предпосылкой социального порядка. В результате дело не только в том, что самые что ни на есть рациональные размышления абстрактного индивида никогда не смогут произвести подходящего основания для этической жизни, но и в том, что без конкретного нравственного сообщества просто никогда не будет индивидов, способных на подобные нравственные рассуждения. При этом социальное конституирование индивида значит также и то, что нравственная или рациональная воля не абсолютно противоположна естественной наклонности. Нравственная воля образуется из рационализации и социализации, а не просто из игнорирования или же подавления естественных наклонностей. Воля как противоположность простого импульса есть «рефлектированная в себя и тем самым возвращенная к всеобщности особенность, единичность»[1]. Если «капризные» импульсы частного человеческого организма не имеют внутреннего отношения к интересам других, социально организованная «воля» зрелого индивида отражает потребности сообщества, хотя это, разумеется, не означает, что воли всех членов общества обязательно должны полностью

[1] Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 73.

гармонировать друг с другом. Рациональная воля, как и общая воля у Руссо, не равноценна воле всех.

На первый взгляд может показаться, что позиция Гегеля, подобно позициям, развитым Гердером и романтиками, предполагает релятивизм. Если нет вечных и универсальных нравственных принципов, тогда, судя по всему, мы не можем критиковать ценности различных культур или времен, какими бы отвратительными они ни были. Возможно, рационализм Просвещения ведет к революционному террору, однако как мы можем осуждать террор, если у нас нет всеобщих принципов? Гегель пытается избежать релятивизма при помощи амбициозной философии истории. Многообразие культурных форм истолковывается как стадии исторического развития, как моменты развертывающейся «диалектики духа». Термин «диалектика» происходит от греческого слова, обозначающего спор или дискуссию. В классической форме, в сократовских диалогах Платона, рассуждение продвигается вперед через противопоставление конфликтующих точек зрения. Например, на вопрос «Что есть справедливость?» предлагается какой-то частный ответ, а потом он критикуется. Однако критика не стирает первое предположение, скорее, она приводит к альтернативному и, как считается, более обоснованному предположению. Если использовать термины Гегеля, она производит определенное, а не просто абстрактное отрицание первоначального взгляда. Точно так же Гегель понимает те или иные частные исторические общества и связанное с ними «мировоззрение» или «дух» *(Geist)* в качестве диалектически преодолевающих друг друга элементов, закрепляющих постепенно свои положительные черты и устраняющих отрицательные. Напряжение внутри определенного образа мысли остается позади при переходе к более адекватному, хотя в новом образе мышления будут свои противоречия[1]. Историю можно реконструировать как цепочку структур сознания или «духа»,

[1] Если применять термины, которые чаще встречаются у Фихте и последующих комментаторов, чем у самого Гегеля, противоречия внутри определенного «тезиса» ведут к противоположному тезису или антитезису. Антитезис, в свою очередь, уступает место новой позиции, которая сохраняет «истину» и тезиса, и антитезиса, представляя, таким образом, высший «синтез». Гегель же чаще говорит об «отрицании» истины, которое ведет к ее «снятию» или «преодолению» (Aufheben). На самом деле у Гегеля диалектика используется далеко не так механически, как можно было бы подумать по некоторым описаниям.

воплощенных в конкретных исторических обществах. Хотя по мере смены этих мировоззрений история развивается, продвижение вперед не представляет собой линейного прогресса, при котором каждая стадия считается превосходящей предыдущую, скорее, это сложный и конфликтный процесс развития, который лучше всего представлять в виде восходящей спирали.

Кроме того, Гегель полагает, что общее движение восходящей спирали можно понять как прогресс свободы. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы»[1]. По Гегелю, благодаря диалектике истории дух, т.е. конкретное сообщество, рассмотренное в качестве воплощения определенного мировоззрения или понимания жизни, становится все более рациональным и все более сознающим самого себя. Всемирная история схематически выписывается в этих теоретических рамках. «Неподвижная» цивилизация Востока, которая предоставляет свободу лишь деспотическому правителю, сменяется античным миром и республиканской свободой Древней Греции и Рима. Средневековое христианство возводит на трон религию, которая полагает равную ценность всех перед Богом, создавая условия для дальнейшего развития свободы. «Германский» мир протестантизма утверждает права индивидуального сознания, напрямую соотносящегося с Богом[2]. В то же самое время дух релятивизма изгоняется. Гегель сохраняет то, что можно считать универсальным стандартом критической оценки обществ, не обращаясь при этом к абстрактным аргументам, отсылающим к природе или чистому практическому разуму. Общества и культуры можно оценивать, определяя их место в восходящей последовательности диалектически разворачивающихся форм. Интересно то, что гегелевская философия истории никогда не ставит под вопрос предельную ценность западной цивилизации или модерна. Однако его диалектическая концепция исторического развития Запада значительно более сложна и тонка, чем обычные просвещенческие повествования. Модернизация реконструируется не как непрерывный линейный процесс развития общества,

[1] Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 72.

[2] См. там же. Резюме гегелевской философии истории можно найти в работах: P. Singer, Hegel, ch. 2; Taylor, Hegel, part IV.

а как последовательность односторонних, но в конечном счете прогрессивных проявлений духа.

Диалектический метод Гегеля применяется также в его более ранней и наиболее известной попытке уклониться от центрального затруднения эпистемологии Просвещения — в «Феноменологии духа». При характерном для Просвещения подходе знание рассматривается в качестве средства или инструмента, благодаря которому субъект, понимаемый в рамках картезианской концепции, получает доступ к внешней реальности. Этот подход сталкивается с несколькими хорошо известными и практически неразрешимыми сложностями. Как мы можем преодолеть скептические сомнения относительно надежности этого инструмента или же сомнения в существовании внешнего мира как такового? Откуда мы можем знать, что существуют другие сознания? Гегель также обычно добавляет вопрос о том, откуда мы можем знать, что этот взгляд на знание вообще является верным? Если мы встаем на позицию радикального картезианского сомнения, даже этот взгляд следует поставить под вопрос. По Гегелю, трансцендентальный идеализм Канта опирается на похожее представление о сознании или «рассудке» как единственной воронке, по которой мы получаем впечатления о внешнем мире. Постулирование непознаваемой «вещи в себе» или «ноумена» — это непосредственное и, по Гегелю, неудовлетворительное следствие подобной картины познания. Кант вынужден занять неудобную позицию — постулировать существование того, что по определению мы вообще не можем познать. Радикальная альтернатива, предлагаемая Гегелем внутренне проблематичному подходу нововременной эпистемологии, заключается в том, что надо начать с позиции, которая действительно не имеет никаких предпосылок. Он предлагает начать «изучение сознания изнутри, как оно представляется самому себе, т.е. с феноменологии духа»[1]. Феноменология нацелена на «представление знания как *феномена*, как оно действительно *является*, а не только как оно соответствует некоторому заранее придуманному образцу»[2]. Рассуждение Гегеля предполагает, что, когда

[1] Singer, Hegel, p. 51. См. также «Предисловие» к «Феноменологии духа» Гегеля.

[2] R. Norman, Hegel's Phenomenology, p. 14. См. также: Taylor, Hegel, part II.

проблема знания поставлена перед сознанием, последнее само сможет дать решение.

Начиная с «чувственной достоверности» или самой базовой формы чувственного сознания, Гегель показывает, как сознание развивается, проходя через последовательность трансформаций и достигая все более сложных форм. Каждая форма сознания (подобно каждой исторической стадии) содержит напряжение или противоречия, из-за которых она оказывается неполной или неустойчивой, так что в конечном счете она вынуждена диалектически уступить место более адекватным формам. Размах гегелевского начинания поражает. Он описывает не только развитие чувственного или эмпирического сознания, но и возникновение самосознания и разума в разнообразных формах моральной, религиозной и философской мысли. В действительности он пытается свести всю историю нравственности, искусства, религии и философии к стадиям своей феноменологии духа. Этическое сообщество нововременного государства, искусство и религия определяются в качестве стадий на пути к «абсолютному знанию». Диалектика достигает своей кульминации в рефлексивном присвоении философией всего процесса диалектического развития духа, т.е., говоря точнее, философией самого Гегеля. Философия позволяет духу достичь полной самореализации и наиболее рационального самосознания, равноценного наивысшей из всех возможных реализации свободы. Философское знание абсолютно, поскольку это форма сознания без каких-либо потенциальных противоречий или лакун: «она — там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет — понятию»[1]. Если говорить на языке Гегеля, наше знание мира оказывается всего лишь одним из моментов развертывания самосознания духа в его многообразных формах.

Результатом новаторского подхода Гегеля к философии оказывается, таким образом, определенная форма идеализма. Начиная с «духа, как он является самому себе», Гегель, и это неудивительно, приходит к взгляду на реальность в целом как на «Дух, как он является Самому себе». Позицию Гегеля лучше всего понимать как радикализацию кантовского трансцендентального идеализма. Если

[1] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 45. Цит. по: Norman, Hegel's Phenomenology, p. 17.

единственный мир, который мы можем знать,— тот, что соответствует форме нашего рассудка, тогда нет ничего удивительного в том, что в этом мире есть черты, показывающие его большее соответствие разуму, чем «просто материи». Однако это не означает, что Гегель отрицает существование внешней, или материальной, реальности, точно так же как не отрицал ее и кантовский трансцендентальный идеализм. У идеализма Гегеля несколько иное следствие: то, что разумно, действительно или актуально, а то, что действительно,— разумно. Тэйлор так выражает эту мысль:

> Гегелевский идеализм, бесконечно далекий от отрицания внешней материальной реальности, является ее сильнейшим утверждением; она не только существует, но и существует необходимым образом... Абсолютный идеализм означает то, что нет ничего, что не было бы проявлением Идеи, т.е. разумной необходимости. Все существует ради определенной цели, а именно ради достижения разумного самосознания, а это требует, чтобы все существующее было проявлением разумной необходимости[1].

Реальность не «просто идеальна», как предполагалось в эмпирическом идеализме Беркли, она не состоит из картезианских или юмовских идей, за которыми нет никакой субстанции или материальности. Скорее, реальность идеальна в том смысле, что ее элементы связаны друг с другом интеллектуальным, или разумным, а не чисто механическим образом. Как говорит Файндли, гегелевский идеализм по своей сущности является телеологическим: действительность можно понять только через ее конечную цель, т.е. как осуществление сознающего себя духа. Он предполагает, что «ничто в нашем мире или нашем мышлении не может иметь какого-либо значения или функции, если оно не выступает условием деятельности сознающего себя Духа»[2]. На пределе философской рефлексии разум ощущает, что ему снова хорошо в этом мире и что он составляет с ним одно целое.

Философия Гегеля оказывала значительное влияние на протяжении всего XIX в. и позже, сначала в основном в Германии,

[1] Taylor, Hegel, p. 110.

[2] J.N. Findlay, Hegel: A Re-examination, p. 23.

но потом и в других странах. Гегельянство было господствующей философской школой в Германии вплоть до 1840-х гг., во второй половине столетия оно породило влиятельное движение британских идеалистов, к которому принадлежали такие философы, как Т.Х. Грин (1836–1882), Бернард Бозанкет (1848–1923) и Ф.Г. Брэдли (1846–1924). В Италии известными гегельянцами были Джованни Джентиле (1875–1944) и Бенедетто Кроче (1866–1952). В более общем плане важно то, что были внесены существенные поправки в превознесение Просвещением научного разума,— Гегель при этом был достаточно хорошо подкован в естественных науках своего времени. Гегелевское философское понимание истории и его историческое понимание нравственности, искусства, религии и философии как сущностных этапов пути к абсолютному знанию в равной мере стали стимулом для обширного спектра культурных процессов и интеллектуальных дисциплин. Но сам гегелевский синтез оказался неустойчивым сплавом, и в качестве господствующей философской школы он стал мишенью для критики. Ирония в том, что наиболее верные последователи гегелевских идей оказали меньшее влияние на последующую историю мысли, чем некоторые из их наиболее суровых критиков. Гегеля критиковали за его идеализм и политический консерватизм, за избыточный рационализм и за чрезмерную самонадеянность его философской системы. В Британии в начале XX в. атаки Бернарда Рассела, Г.Э. Мура и других привели к возрождению эмпирического подхода и, по сути, основали аналитическую философию. Другие мыслители своими ответами на то, что они были склонны считать еще одним проявлением искаженной рациональности Просвещения, дали толчок подходам, определившим континентальную традицию философии[1].

[1] Другие аспекты разносторонней философии Гегеля будут рассматриваться в контексте этих реакций.

Литература

Основополагающий текст философии Нового времени, как аналитической, так и континентальной,— это «Рассуждения о первой философии» Рене Декарта. Характерным примером философии Просвещения является «Исследование о человеческом познании» Давида Юма, которое доступнее более длинного «Трактата о человеческой природе». Классикой является сравнительно небольшая работа Канта «Основоположение к метафизике нравов», однако ключевыми для понимания его целостной системы являются работы «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Различные течения романтизма представляются «Рассуждением о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Жан-Жака Руссо, «Трактатом о происхождении языка» Гердера и «Письмами об эстетическом воспитании человека» Фридриха Шиллера. Вступлением в сложную философскую систему Гегеля выступает «Предисловие» к «Феноменологии духа», а также введения к «Лекциям по философии истории» и «Лекциям по истории философии».

Существует множество концепций возникновения на Западе «нововременной» философии и Просвещения. В работе Чарльза Тэйлора «Гегель и источники самости» (Charles Taylor, *Hegel and Sources of the Self*) можно найти полезные и убедительные описания и того, и другого. Работа Бернарда Уильямса «Декарт: проект чистого исследования» (Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*) представляет собой сжатый рассказ об этом философе. Авторитетным введением в Канта является книга Г.Э. Эллисона «Трансцендентальный идеализм Канта: интерпретация и защита» (H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*). Работы Ф.К. Бейзера «Судьба разума: немецкая философия от Канта до Фихте» (F.C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*) и Манфреда Франка «Философские основания раннего немецкого романтизма» (Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*) являются хорошими руководствами по периоду, непосредственно следующему за критической философией Канта. По Руссо см. работу Т. О'Хагана «Руссо» (T. O'Hagan, Rousseau). По Гегелю план чтения (в порядке усложнения) может выглядеть так: Питер Сингер. «Гегель» (Peter

Singer, *Hegel*), Ричард Норманн. «Феноменология Гегеля» (Richard Norman, *Hegel's Phenomenology*) и Чарльз Тэйлор. «Гегель» (Charles Taylor, *Hegel).* Полезным справочником по терминологии Гегеля является работа Майкла Инвуда «Словарь Гегеля» (Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*).

3. Диалектика освобождения: Маркс, франкфуртская школа и Хабермас

Обзор

Одна из влиятельных реакций на гегелевский синтез идей Просвещения и «контрпросвещения» ведет к марксизму и «критической теории». Карл Маркс принял позицию более радикальных последователей Гегеля — «младогегельянцев», которые считали, что его «диалектика» исторического развития далека от завершения. Освобождение человека, не находя полного выражения в существующей философии, требует дальнейших шагов. Однако критика религии у Людвига Фейербаха помогла убедить Маркса в том, что фундаментальные причины человеческого отчуждения не интеллектуальные или философские, а социальные и экономические. Со своим другом Фридрихом Энгельсом Маркс пришел к выводу, что капиталистический класс, или «буржуазия», должны быть свергнуты пролетарской революцией. Капитализм должен быть заменен сначала социализмом, а со временем и бесклассовым обществом — коммунизмом. Хотя многие частные тезисы и предсказания Маркса оказались неточными, его критический *метод* развивается «критической теорией» франкфуртской школы. Критические теоретики — начиная с Теодора Адорно, Макса Хоркхаймера и Герберта Маркузе и заканчивая «вторым поколением» мыслителей, таких как Юрген Хабермас,— продолжают «развивать идеи Маркса об освобождении, однако при этом они все больше отдаляются как от ортодоксального марксизма, так и от реальной борьбы рабочего класса. В то же самое время критическая теория оказала значительное влияние на других философов и подходы в рамках континентальной традиции.

Фейербах, Маркс и марксизм

Философия Гегеля господствовала в Германии по меньшей мере до 1840-х гг., однако вскоре произошел важный раскол, связанный в основном с вопросом о том, завершена ли по существу диалектика истории или же нет[1]. Так называемые старогегельянцы были более консервативны и в философском, и в политическом отношении. Они истолковывали гегелевскую философию в качестве сложного способа примирения религии и философии, позволяющего преодолеть разрушительный скептицизм Просвещения и создать новое основание для веры. Политический режим Пруссии времен Фридриха Вильгельма III и его интеллектуальное выражение в гегелевском идеализме они считали кульминацией диалектического разворачивания «духа», а потому моментами Абсолюта. С точки зрения старогегельянцев, «Философия права» Гегеля (1821) прежде всего продемонстрировала обязательства индивидуума по отношению к сообществу и государству. Некоторые направления континентального и британского идеализма и консерватизма продолжали, по существу, работать в рамках именно этой философской системы[2]. Однако «младогегельянцы» — другие последователи Гегеля — оказали гораздо большее влияние как на последующую континентальную философию, так и на мир. Они интерпретировали произведения Гегеля в несколько ином ключе, заявляя о неполноте исторического процесса и необходимости еще одного витка диалектической спирали. И существующий политический порядок, и превалирующая философия вместе с религией должны быть преобразованы или даже уничтожены. Посредством радикальной социальной и интеллектуальной критики философы могут вызвать интеллектуальную и политическую революцию. Одному из младогегельянцев, Людвигу Фейербаху (1804–1872), суждено было сыграть особенно важную роль в основном потому, что он оказал влияние на мысли Карла Маркса (1818–1883) и Фридриха Энгельса (1820–1895). К этим источникам можно возвести многие важные составляющие континентальной философии. К ним относятся

Гегель видел в Америке новый момент развертывания истории. См.: W. Kaufmann, The Hegel Myth and its Method.

См. выше, с. 17. сн. 1, а также с. 75.

идеи самого Маркса, интеллектуальная и идеологическая система исторического материализма, а также марксизм как названное его именем течение, сложившееся в виде ряда критических направлений по возрождению марксистской мысли, включая «западный марксизм» франкфуртской школы и Хабермаса. Наконец, марксизм продолжает существовать в каком-то смысле подпольно — в виде главного объекта постмодернистской критики[1].

Три источника, оказавшие наибольшее воздействие на формирование идей Маркса, были названы его соавтором Энгельсом — это немецкая идеалистическая философия, французский социализм и английская экономика[2]. Конечно, Энгельс имел в виду прежде всего философию Гегеля, однако влияние последнего было в немалой степени опосредовано Фейербахом[3]. Критическое изучение религии играет ключевую роль в философии Фейербаха, но проходило оно под значительным влиянием Гегеля. Поэтому критика религии у Фейербаха, представленная в его наиболее известном труде «Сущность христианства», более сложна и нюансирована, чем прежние варианты просвещенческого рационализма. «Вольнодумцы» Просвещения в основном враждебно относились к тому, что считали суеверными и ненаучными элементами традиционного христианства. Также они громили церковь за ту роль, которую она сыграла в поддержке авторитарных режимов Европы. Однако реакции на религию принимали разные формы. Относительно немногие мыслители исповедовали открыто атеистическую позицию, и еще меньшее их число исследовали потенциально радикальные или даже нигилистические моральные и политические последствия неверия[4]. Более распространенная реакция заключалась в абстрактном деизме, защищаемом либо как рациональная религия, очищенная от поверхностных и догматических составляющих,

[1] О франкфуртской школе и Хабермасе см. второй и третий разделы этой главы. Об отношении марксизма и постмодернизма см. гл. 7, с. 329–334.

[2] David McLellan, Karl Marx: His Life and Thought, p. 128.

[3] Некоторые, например Майкл Оукшотт, утверждали, что Маркс в результате совершенно неверно понял Гегеля: M. Oakeshott, Michael Oakeshott on Marx on Hegel. Комментарии о Фейербахе см. в: V. A. Harvey, Feuerbach and the Interpretation of Religion; E. Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach.

[4] Сравните атеистический консерватизм Давида Юма с вызывающим имморализмом маркиза де Сада (1740–1814).

либо, если принимался более прагматичный подход, как единственная альтернатива общественному хаосу, который казался наиболее вероятным результатом широкого распространения атеизма. Как сказал Вольтер, «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать»[1].

Напротив, хотя Фейербах отрицает истину религиозной веры в ее буквальном виде, он все же находит в религии много правды, причем даже в тех деталях учения и вероисповедания, которые с точки зрения Просвещения никак нельзя было оправдать. Фейербахова критика религии является диалектичной в том смысле, что он отстаивает «определенное», а не просто «абстрактное» отрицание религии. Если религия ложна, это еще не значит, что она бесполезна. Отрицание религии не приводит к пустоте, а, скорее, указывает на позитивный, определенный результат, т.е., по сути дела, на более высокую диалектическую ступень. По Фейербаху, хотя религия в буквальном смысле ложна, она все же укоренена в человеческих потребностях. Если религия — плод не божественного откровения, а самого человечества, она должна отражать человеческие потребности и стремления. Применяя гегелевскую трактовку процесса человеческого самоосуществления в истории, Фейербах понимает божественное в качестве отчуждения или «объективации» человеческой природы:

> Божественная сущность не что иное, как человеческая сущность или, вернее, сущность человека, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности[2].

Бог понимается через человеческие качества доброты, любви или власти, однако эти качества значительно усиливаются: Бог совершенно добр, полон любви и бесконечно могуществен.

[1] Voltaire, Epitres, no. 96, A l'Auteur du livre des trois imposteurs, in Oxford Dictionary of Quotations, p. 716.

[2] Фейербах Л. Сущность христианства. С. 34.

Человеческие качества, спроецированные подобным образом на воображаемое существо, являются, если использовать термин, который сыграет значительную роль в идеях Маркса, «отчужденными». Сравнивая себя с совершенным и всемогущим Богом, человечество видит в себе лишь недостатки, поскольку ему не хватает тех качеств, которые оно передало Богу. Поэтому религии, «чтобы обогатить Бога, надо разорить человека»[1].

Таким образом, религию необходимо истолковывать как разновидность человеческого познания, но не божественной или сверхъестественной природы, а самого человечества. Религия — это искаженное самосознание человека: «религия есть первое и к тому же косвенное самосознание человека»[2]. Это косвенное или искаженное самосознание, поскольку в качестве верующих мы ничего не знаем об истинной сущности религии как отчуждении человеческих способностей. Неведение определенно является «отличительным признаком религии», поскольку, как только мы признаем истинное значение религиозной веры, мы тут же ее теряем[3]. То же самое можно сказать о главной функции, исполняемой религиозной верой, а именно о том утешении, которое она нам несет, облегчая нашу зависимость от природы и судьбы, сглаживая нашу уязвимость перед несчастными случаями, болезнями, страданиями и смертью. Утешение покоится на иллюзии благого божества, которое наделяет страдание значением и в итоге вознаграждает нас вечной жизнью. Религия решает проблему человеческой жизни, пусть и иллюзорно. Как сказал Каменка, «религия — это сон, фантастическая картина, которая выражает положение человека и в то же время дает мнимое удовлетворение желанию человека это положение преодолеть»[4]. Фейербах, как и Гегель, разрабатывает свою позицию в рамках исторической интерпретации. Он описывает историческое движение от первобытного

[1] Фейербах Л. Сущность христианства. С. 44.

[2] Там же. С. 33.

[3] См. там же.

[4] E. Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach, p. 39. Отсылка к психоанализу здесь вполне уместна, поскольку Фейербах, который описывает религию также в качестве «сна человеческого разума», создает модель для последующей «демистификации» Фрейдом сновидений и других отклонений от самопрозрачности сознания (см. ниже, гл. 6, с. 177–179).

политеизма до более развитых монотеистических религий, таких как иудаизм и христианство. Протестантизм, в котором подчеркивается внутренний опыт веры и прямое отношение между индивидом и Богом, вплотную подходит к тому, чтобы признать в качестве человеческого то, чему менее развитые религии поклонялись как божественному, занимаясь на деле идолопоклонством. И все же Фейербах считает, что только посредством полной демистификации всей религии человечество способно вернуть себе отчужденные качества и достичь действительного, а не просто иллюзорного удовлетворения своих потребностей.

В «Основных положениях философии будущего» Фейербах распространяет критику религиозной мистификации на «спекулятивную философию», т.е. на гегелевский идеализм как последнее препятствие для неискаженного самопознания человечества[1]. Он обвиняет спекулятивную философию в том, что она «оторвала философию от ее естественного союза с науками» и «подчинила ее религиозному влечению». Гегелевское примирение религии и философии является на деле превращением философии в теологию (хотя и «истинную, рациональную теологию»), а теология — это не философия и не религия[2]. В действительности теология ничем не лучше религии. Религия — это «действительная сущность» или «содержание», в котором есть искаженные истины о человечестве, тогда как теология — это «ложная сущность» или «форма» религии, а потому она предполагает даже более сильное и сознательное отчуждение человеческих способностей. Философия должна не подражать теологии в ее попытке систематически реконструировать мир в виде идей, а, скорее, быть критической и материалистической. Идеализм с его абстрактными и универсальными понятиями остается слишком близким к религии. Подобно эмпирикам, Фейербах считает, что «начало философии — это конечное, определенное, актуальное»[3].

Но Фейербах признает и односторонность прежнего эмпиризма. Человек не просто пассивный получатель впечатлений, он активно и продуктивно вовлечен в конституирование собственного

Фейербах Л. Основные положения философии будущего. С. 90.

Фейербах Л., цит. по: Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach, p. 78, 80.

Ibid., p. 76.

опыта. Кроме того, эта вовлеченность не просто абстрактная и бестелесная деятельность самосознания или кантовского трансцендентального Я. Это практическая деятельность всего человека, в которой поэтому участвуют интересы, страсти, страхи и надежды, а также рассудок или интеллект. Знание принадлежит «человеку» как чувственному, физическому существу, а не бестелесному эго или разуму; не является познание и деятельностью изолированного познающего субъекта — оно обязательно предполагает других людей. Знание требует интерсубъективности отношения «Я–Ты». Как предполагалось и философией Гегеля, знание переносится исторически определенными культурами и обществами, а не изолированными субъектами-монадами или же абстрактным универсальным субъектом просвещенческой эпистемологии. Короче говоря, познание является практическим, т.е. социальной деятельностью, обладающей телесной размерностью. По Фейербаху, только если человечество успешно преодолеет и религии, и спекулятивную философию, оно сможет разобраться с проблемами своего положения реально, а не иллюзорно. Для этого требуется, как полагали и младогегельянцы, соединить либеральную политику с естественными науками. Последние способствуют развитию технологии и постепенному овладению природным миром, что уменьшает подверженность человечества заболеваниям, его уязвимость перед природными катастрофами и нуждой. Либеральная политика должна была бы уничтожить пережитки феодального деспотизма, модернизировать институты европейских государств и учредить обширную программу демократических реформ.

И философия Фейербаха, и политический либерализм движения младогегельянцев стали важными отправными пунктами для мысли молодого Маркса. Однако уже в двух своих первых работах Маркс выражает неудовлетворенность исключительно политическим решением проблемы отчуждения человечества, обнаруживаемой в религии и спекулятивной философии[1]. Во-первых, конституционные монархии его эпохи явно не представляли собой

[1] Имеются в виду две работы Маркса — «К критике гегелевской философии права» (1843) и «К еврейскому вопросу» (1843). Помимо многих посвященных Марксу работ Д. Маклеллана см.: D. Leopold, The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing; S. Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx.

такого решения. В работе «К критике гегелевской философии права» Маркс критически рассматривает мнимую удовлетворенность Гегеля прусским государством, противоречащую той проницательности, с которой он выявляет изъяны современного капиталистического общества. В «Философии права» Гегель изображает «гражданское общество» в виде антагонистической сферы конкурентных рыночных отношений, в которых господствует эгоизм индивидов. Эта сфера, становившаяся все более важной по мере развития капитализма, не может создать удовлетворительную основу для полноценной человеческой жизни. Однако, и в этом проявляется характерная для Гегеля диалектичность решения, антагонизм и конфликт гражданского общества преодолеваются государством, правильно понятым в качестве сложной целостности, включающей и гражданское общество, и политическую сферу. В современном государстве политическая сфера представляет и опосредует частные интересы разных групп гражданского общества. Бюрократия является «всеобщим классом», не имеющим какого-либо собственного эгоистического интереса, и она примиряет между собой атомы общества, которые в противном случае оставались бы антагонистическими. Однако Маркс ничуть не удовлетворен решением Гегеля. Марксу представляется совершенно очевидным то, что, нисколько не примиряя частные интересы гражданского общества, государства сами представляют интересы отдельных групп. В своих более поздних работах он развивает образ «буржуазного» государства как носителя интересов класса капиталистов[1].

Опять же в своей статье «К еврейскому вопросу» Маркс оспаривает значение любого чисто политического решения. Политическое освобождение евреев не дало бы их полного человеческого освобождения, поскольку «политическая эмансипация не есть доведенный до конца, свободный от противоречий способ человеческой эмансипации». Даже такое светское государство, как США, которое гарантирует религиозную терпимость, не решает основной проблемы. Распространение там религиозных деноминаций, которые никак нельзя признать толерантными, указывает на то, что, несмотря на либеральную конституцию, базовая проблема сохраняется, а «так как бытие религии есть бытие несовершенства,

[1] См.: Маркс К. Гражданская война во Франции; *Он же.* Критика Готской программы. С. 19.

то источник этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства»[1]. На этой стадии Маркс, похоже, ограничивается защитой радикальных демократических реформ как средства реального, а не иллюзорного преодоления противоположности государства и гражданского общества. Маклеллан замечает: « [Маркс] ожидал того, что всеобщее избирательное право запустит реформу гражданского общества, вернув ему общественную сущность человека как существа сообщества, которая была украдена у него и перенесена на уровень конституций, которые никак не сказываются на его действительной жизни»[2]. Либеральные «права человека» (включая свободу вероисповедания и право на собственность) — это искаженное отражение буржуазного общества. Они «суть не что иное, как права *члена гражданского общества*, т.е. эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности». С другой стороны, Маркс открыто защищает «права гражданина» — их «содержанием является участие в этой общности»[3]. При этом электоральная реформа защищается не ради нее самой, а потому что она неизбежно приведет к более радикальному разрешению противоречий гражданского общества: «*Избирательная реформа* представляет собой, следовательно, в рамках *абстрактного политического государства* требование *упразднения* этого государства, но вместе с тем и *упразднения* гражданского общества»[4].

Все же не совсем ясно, что предполагается взаимным упразднением государства и гражданского общества. Однако даже в этих ранних статьях Маркс указывает на роль частной собственности. На его окончательный диагноз патологии современного общества как, по существу, экономической повлияло чтение в начале 1840-х гг. таких французских социалистов, как Фурье и Прудон, являвшихся яростными критиками капитализма. Но также на него оказали влияние и «классические экономисты», такие как Рикардо и Смит. Адам Смит (1723–1790) одним из первых предложил оптимистическое описание «торгового общества». Система

[1] Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 388.

[2] D. McLellan, Marx, p. 29.

[3] Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 400, 399.

[4] Маркс К. К критике гегелевской философии права. С. 361.

«естественной свободы», которая позволяет индивидам преследовать свои частные цели так, как им это удобно, посредством «невидимой руки» рынка ведет к наибольшему из всех возможных приросту «богатства народа», т.е., в конечном счете ко всеобщей выгоде. Хотя каждый индивид «нацелен только на собственную выгоду», его «ведет невидимая рука, преследующая цель, которая не была частью его намерений»[1]. Однако даже Смит осознает некоторые изъяны капитализма. Разделение труда объясняет огромную производительность торгового общества, но оно же ведет к отуплению рабочих, которым приходится выполнять лишь несколько простых операций и которые все больше теряют влияние на организацию трудового процесса. Практически неизбежно и то, что богатство накапливается собственниками капитала, удерживая рабочих в состоянии относительной бедности. Однако классические экономисты считали, что такие недостатки можно устранить без фундаментального преобразования капитализма.

Напротив, Маркс и его друг Энгельс в итоге согласились с социалистической целью полного уничтожения частной собственности и капиталистической системы производства[2]. Только таким образом можно было преодолеть противоречие между «совершенным идеализмом государства» и «совершенным материализмом гражданского общества», т.е. неопосредованное противопоставление единственного абстрактного всеобщего государства и антагонистической сферы индивидуальной конкуренции и жадности[3]. Социалисты показали, что экономическая система, описанная классическими экономистами, не является единственно возможной, не говоря уже о том, что она не является самым эффективным или рациональным способом производства. Нет ничего неизбежного в системе, которая эксплуатирует рабочих и обогащает капиталистов. Точно так же, как только капитализм представляется в виде

Adam Smith, The Wealth of Nations (1776), vol. 1, IV, ii, 9, p. 456. Разумеется, среди классических политических экономистов были и существенные разногласия, например, по вопросу о степени совместимости интересов землевладельцев, рабочих, работающих за заработную плату, и капиталистов. См., например: M. Blaug, Economic Theory in Retrospect; B. Burkitt, Radical Political Economy; M. C. Howard and J. E. King, The History of Marxian Economics.

Энгельс прославился тем, что описал ужасающие условия рабочего класса в самый разгар промышленной революции в Англии в своей работе «Положение рабочего класса в Англии» (1845).

См.: Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 404.

проблемы, логично начать искать решение в рабочем классе или «пролетариате». Однако рабочий класс низвергнет капитализм не только в собственных интересах, поскольку он является эксплуатируемым классом, но и во всеобщих интересах человечества. Пролетариат систематически исключается из распределения прибылей капитализма, но это еще не все — благодаря своей будущей роли в социалистической революции он освободит человечество от его отчужденного состояния. Как Маркс заявляет в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», рабочие являются революционными агентами, «причем дело здесь не только в их эмансипации, ибо их эмансипация заключает в себе общечеловеческую эмансипацию»[1]. Пролетариат — это всеобщий класс, который Гегель неверно отождествил с буржуазией. Важно то, что Маркс видит в капитализме не только источник многих человеческих страданий или чисто экономической эксплуатации, но и корень более глубокого и охватывающего разные слои жизни отчуждения. При капитализме человек отчужден от своей истинной природы или того, что Маркс называет родовой сущностью. Родовая сущность человека реализуется через труд, понимаемый как «практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы»[2]. Труд рабочего при капитализме отчуждается по меньшей мере четырьмя разными способами. Рабочие отчуждаются от продуктов своего труда, которые поступают к капиталисту; от акта производства, который они более не контролируют; от труда как средства выражения их родовой сущности творческих производителей и, наконец, от других людей в результате антагонистических и атомизированных отношений капиталистического гражданского общества[3].

Марксова теория отчуждения является, по сути, прямым применением его материалистической критики гегелевского идеализма, которая преобразует диалектику духа или идей в материалистическую диалектику труда и классовой борьбы. Маркс усматривал

[1] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 98.

[2] Там же. С. 93. По мнению некоторых теоретиков, например Луи Альтюссера, это понятие отражает взгляды раннего «эссенциалистского» или «гуманистического» Маркса, которые были преодолены в его зрелых работах.

[3] См. там же. С. 92–97.

в философии Гегеля немалую ценность. Он разделяет презрение Гегеля к эмпирикам, «созерцательным» материалистам Просвещения, которые «оставили без внимания субъективную, креативную сторону взаимодействия человека с природой»[1]. Но на него также явно повлияла и критика Гегеля Фейербахом, который ставил акцент на интерсубъективном и телесном основании человеческого познания. Маркс соединяет фейербахову версию материализма с гегелевским историческим описанием диалектического развития форм знания. Результат позволяет перенести диалектику в контекст, обладающий отчетливо социальными и материальными качествами. В самом деле всеобщие вечные категории кантовского трансцендентального субъекта перетолковываются в качестве исторически развивающихся социальных форм. Наше понимание реальности, то, что мы принимаем за природу на определенной стадии нашего развития, отражает формы социальной организации, превалирующие в это время:

> [Фейербах] не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй[2].

То есть не идеи представляют сущность определенной эпохи, как предполагалось философией Гегеля. Скорее, наши идеи или сознание определяются именно нашим исторически произведенным «общественным бытием». Человеческая сущность не абстрактный индивид или бестелесный субъект Просвещения, но и не исторически развертывающийся «дух» Гегеля, а «совокупность всех общественных отношений»[3]. По его собственным словам, Маркс «поставил Гегеля с головы на ноги», заменив

[1] McLellan, Marx, p. 39.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 42.

[3] Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 3.

идеалистическую диалектику духа материалистической диалектикой работы или труда.

Марксова материалистическая критика ведет, таким образом, к материалистической концепции истории. Труд, как подлинная сущность человечества, является деятельностью, в которой человечество создает собственную природу в последовательности исторических стадий, которые являются различными способами организации человеческими обществами процесса производства. Значение истории — это не приход к самосознанию абсолютного духа, а диалектическое развертывание серии «способов производства». Так же как Руссо в «Рассуждении о происхождении неравенства», Маркс предлагает концепцию истории, которая движется развивающимися отношениями между людьми и природой, различными способами удовлетворения людьми собственных материальных потребностей: «для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт — это производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни»[1]. Маркс описывает развитие «производительных сил» (методов или техник производства, технологии, человеческих ресурсов и т.д.) и противоречия, которые возникают между производительными силами и «производственными отношениями» (т. е. формами собственности, которые определяют конкретные экономические системы — феодализм, капитализм, коммунизм и т.д.). Производственные отношения в определенной экономической системе предполагают то или иное разделение социальных классов, т.е., по существу, деление на классы, владеющие средствами производства или контролирующие их, и те, что лишены собственности или контроля. Противоречие между производительными силами и производственными отношениями выражается в форме классовой борьбы. История в целом движется не противоречиями внутри определенных идей или мировоззрений, а конфликтом общественных классов. Такое понимание классовой борьбы переводит в материалистическое русло важный мотив из гегелевской «Феноменологии духа» — диалектику «раба и господина». Гегель видит в борьбе одного субъекта за признание

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 26.

со стороны другого существенную стадию развития сознания. Но сознание, стремясь к признанию, вступает в диалектическую борьбу, в которой подавляемый субъект сводится к положению предмета, а потому становится неспособным на подлинное признание (противопоставляемое простой покорности раба). Гегелевская диалектика, таким образом, достигает кульминации на стадии гармоничного взаимного признания и равенства, которая соответствует Марксову пониманию бесклассового общества коммунизма[1].

В действительности в соответствии с этой материалистической концепцией истории развитие всех сторон человеческой жизни, включая идеи, «все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д.», следует объяснить через «действительный процесс производства»[2]. Замечания Маркса об «идеологии» указывают на то, что развитие идей определяется отношениями власти, вытекающими из способа производства, а не наоборот:

> Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу[3].

Материалистическая концепция истории подрывает «идеалистические» объяснения исторического изменения, которые отсылают к новым идеям, великим людям или «духу времени» (*Zeitgeist*). Отсюда следует, что если истинная основа истории является материалистической, значит, ни философская критика, ни моральные

[1] Диалектика раба и господина обсуждается в гегелевской «Феноменологии духа» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 99–105). См. также: R. Norman, Hegel's Phenomenology, ch. 3; и Кожев А. Введение в чтение Гегеля.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 36–37.

[3] Там же. С. 45–46.

или политические увещевания не могут, скорее всего, вывести нас на следующую диалектическую стадию истории. Маркс критиковал позицию младогегельянцев, которые искали перемен за счет «умственной критики». Изменения могут произойти только как результат процессов на уровне способа производства — «не критика, а революция является движущей силой истории»[1]. А революция произойдет только в том случае, если общественные условия уже «беременны» новым социальным порядком.

Таким образом, хотя в целом Маркс соглашался с политическими целями французских и английских социалистов, и он, и Энгельс были настроены весьма критично к тому, что они окрестили «утопическим социализмом», который, по их мнению, был способен вызвать подлинные общественные перемены не в большей степени, чем меры, предложенные Адамом Смитом и другими близкими к нему авторами. Такие социалисты, как Роберт Оуэн (1771–1858), Анри Сен-Симон (1760–1825) и Шарль Фурье (1772–1837), не смогли выработать четкие представления о реальных средствах, а также потенциальных агентах общественной трансформации, поскольку опирались преимущественно на силу убеждения и небольшие утопические эксперименты. Хотя идеалы социалистов-утопистов были привлекательны для определенных групп рабочих, особенно квалифицированных ремесленников, на смену которым пришли новые станки и фабричная система, эти группы были довольно малы, к тому же их численность постоянно уменьшалась. Их интересы не совпадали с интересами растущего числа пришедших на их место неквалифицированных рабочих, занятых на новых, механизированных производствах. Маркс также весьма презрительно относится к любому социалистическому учению, которое защищает равенство как простое уравнивание доступных ресурсов, поскольку такой подход при наличных условиях мог бы привести лишь к распространению лишений и нужды. Коммунизм станет возможным только благодаря огромной производительности капитализма, у которого есть возможность вообще искоренить материальную нужду.

Решающее следствие «научного социализма» Маркса и Энгельса состоит в том, что коммунизма невозможно достичь, задержав

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 37.

или обратив вспять ход капиталистического экономического развития, поскольку единственный способ — довести это развитие до завершения. Поэтому отношение Маркса к капитализму и «буржуазии» оказывается амбивалентным или «диалектическим». Он не скупится на обвинения в адрес капитализма как усиления классового конфликта, ведущего к нищете и отчуждению. Капитализм — это система эксплуатации, которая отбирает богатство у рабочих, передавая его капиталистам. Даже уничтожение капитализма позволит на первых порах реализовать лишь социалистический принцип экономический справедливости, согласно которому каждый должен вознаграждаться в соответствии со своим вкладом в общественный продукт. Этот принцип «молчаливо признает неравную индивидуальную одаренность, а следовательно, и неравную работоспособность естественными привилегиями», а потому есть «*по своему содержанию* [...] *право неравенства, как всякое право*»[1]. Только динамичная производительность капиталистического общества, тот факт, что «буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства», является обещанием того общества, в котором у каждого будет то, что ему нужно[2]. В нем товары будут впервые распределяться в соответствии с коммунистическим принципом «каждый по способностям, каждому по потребностям!»[3]. Точно так же динамичное расширение капиталистического рынка обещает привести остальные нации к прогрессивной в конечном счете трансформации всемирного характера: «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации... заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т.е. становиться буржуа»[4]. В целом, если утопические социалисты просто противостоят капитализму, Маркс и Энгельс видят в нем на самом-то деле необходимое зло. То, что придет на место капитализма, может возникнуть только в качестве результата полного развития капитализма. Превратностей истории, как и стадий

[1] Маркс К. Критика Готской программы. С. 19.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. С. 427.

[3] Маркс К. Критика Готской программы. С. 20.

[4] Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. С. 428.

гегелевской диалектики, невозможно избежать благими намерениями просвещенной политики.

Более поздние работы Маркса сосредоточены на экономическом и социальном анализе капитализма[1]. Они нацелены на раскрытие тенденций, которые ведут к провалу капитализма. Промышленная революция уже физически собрала значительные массы рабочих в огромных фабриках и расползающихся индустриальных городах. Механизация производства подорвала особый статус квалифицированных ремесленников, например ткачей, работавших на ручных ткацких станках (и принявших участие в луддитских восстаниях), а все большая автоматизация вела, как казалось, к еще большему выравниванию и гомогенизации. Профсоюзы продемонстрировали пробуждение самосознания и активности рабочего класса. Экономическая теория Маркса предполагает, что капитализм со временем падет под грузом собственных противоречий. Его «трудовая теория стоимости» анализирует капиталистическую эксплуатацию как извлечение «прибавочной стоимости» из рабочих. Заработные платы компенсируют рабочим лишь стоимость их рабочей силы (их способности к труду), которая равноценна стоимости товаров, необходимых для ее воспроизводства, т.е., по существу, «выживания» или ресурсов, необходимых для поддержания жизни рабочих. Различие между этой стоимостью и стоимостью реального труда, который рабочих заставляют выполнять,— это и есть в конечном счете источник «прибавочной стоимости», или прибыли. Эта теория предполагает, что зарплаты рабочих всегда будут стремиться к уровню, необходимому исключительно для выживания. Еще один фактор, который, по мысли Маркса, будет способствовать снижению заработной платы,— это рост «органического строения капитала». Доля «постоянного капитала» (то есть заводского оборудования и машин) растет, а доля «переменного капитала» (или труда) падает, что обосновано необратимой, судя по всему, тенденций ко все большей механизации и автоматизации. Поскольку труд,

См. особенно «Экономические рукописи 1857–1859 гг.» (Grundrisse) и «Капитал». Экономическую и социологическую теорию я обсуждаю здесь только в той мере, в какой это помогает прояснить, что Маркс и Энгельс понимали под «научным» социализмом в противоположность «утопическому». Также это помогает понять, что теоретики франкфуртской школы позже имели в виду под «критической теорией» общества (см. следующий раздел).

а не постоянный капитал является источником прибыли, должна обозначиться тенденция к понижению нормы прибыли, хотя она может сглаживаться другими тенденциями. Если норма прибыли падает, капиталисты будут стремиться увеличить норму эксплуатации либо за счет повышения скорости производства, либо за счет уменьшения зарплат. Итоговая «пауперизация пролетариата» не может не способствовать еще большей эскалации классовой борьбы. Самосознание и единство пролетариата как класса будут все более выраженными, когда неравенства и разрывов между рабочими будет все меньше и меньше. Единый, обнищавший и сознательный рабочий класс имеет все шансы на осуществление революции, которая приведет к концу классового общества. Бесспорный революционный оптимизм Маркса позже будет неверно истолкован как твердое предсказание неизбежности коммунистической революции.

Критическая оценка Марксом немецкой идеалистической философии, классической экономики, а также английского и французского социализма создала взрывную смесь абстрактных интеллектуальных спекуляций и политического ангажемента. В знаменитых своей краткостью «Тезисах о Фейербахе» Маркс отличает свою концепцию материализма от концепции Просвещения, которую не сумел преодолеть даже Фейербах. Если «старый» материализм — это «созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе»», то позиция «нового» материализма — «человеческое общество, или обобществившееся человечество», которое неизбежно отсылает к будущей форме общественного бытия — коммунизму. Критика религии и философии обязательно приводит к стремлению изменить существующее общество. Иными словами, у Маркса философия неотделима от политического действия. Самый известный тезис Маркса — «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[1]. Это объединение «теории» и «практики» по-новому связало идеи Маркса с историческими и политическими событиями. Но в результате определяющим фактором в судьбе этих идей будет формирование на основе многообразных, весьма содержательных, но не всегда последовательных сочинений Маркса марксизма

Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 4.

как систематического учения и даже догмы, т.е. марксизма как ортодоксии. Критическое «превосхождение» или «преодоление» Марксом философии было воспринято в качестве ее прямого отвержения, т.е. как прелюдия к приземленным и в конечным счете более полезным занятиям наукой и политикой. Марксизм стал основой для научной политики без метафизических иллюзий или моральных претензий, т.е. политики без философии[1].

Два фактора сыграли решающую роль в судьбе марксизма как ортодоксального учения. Первый фактор — когда в 1883 г. Маркс умер, Энгельс, его давний соавтор и спонсор, занялся редактурой, интерпретацией и популяризацией идей друга. Второй фактор состоит в том, что эта роль Энгельса наложилась на растущее влияние идей Маркса, которые «стали превращаться в официальное учение массового политического движения»[2]. Оба фактора отвлекли внимание от сложностей и напряжения в работах Маркса, подтолкнув развитие более систематичной, но одномерной версии его мысли, получившей название «материалистическая концепция истории», а позднее — «исторический материализм». Это словосочетание, как говорит Карвер, «породило марксизм»[3]. Во вкладе Энгельса отражались его собственные научные и философские интересы. В частности, Энгельс питал заметную симпатию к позитивистским настроениям в мысли XIX в. Такие позитивисты, как Конт и Спенсер, сформулировали эмпирическую позицию, придумав особую интерпретацию истории. Естественная наука считается у них наиболее развитой формой человеческого знания, заменяющей одновременно религию и спекулятивную философию[4]. На Энгельса также значительно повлияли происшедшие к тому времени изменения в естественных науках, в частности дарвиновская теория естественного отбора, и он даже предложил собственное описание «роли труда в превращении обезьяны в человека». Он хвалит теорию Дарвина, используя гегельянские, по сути, термины, как

[1] Этот взгляд на самом деле гораздо ближе к Фейербаху, чем к Марксу.

[2] McLellan, Marx, p. 75.

[3] Один из первых случаев использования этого термина — в статье Энгельса «Об историческом материализме». См.: See T. Carver, Engels, p. 38. В работе Б. Ойлмана «Отчуждение» (B. Oilman, Alienation) предлагается несколько иная интерпретация роли Энгельса.

[4] О Конте и позитивизме см. далее, с. 63–64.

«грандиозную попытку доказать историческое развитие в природе», хотя ее метод и не был диалектическим[1].

Подобный метод исторический материализм применяет соответственно и к развитию общества. В своих широко разошедшихся популяризациях идей Маркса Энгельс преувеличивает сходство между политической экономией Маркса и очевидно детерминистскими теориями естественных наук, подчеркивая то, что первой удалось схватить «законы движения» капитализма, как и ее способность предсказывать исход исторических процессов. Марксова диалектика трактуется в качестве общей науки развития природы, человеческого общества и мышления. При том при всем иногда Энгельс все же представляет материалистическую концепцию истории в качестве инструмента критики, открывающего несостоятельность или односторонность идеалистического объяснения, а не просто как жесткую механистическую модель исторических изменений, которой она стала. Экономический детерминизм уточняется той поправкой, что материальные причины утверждаются «только в конечном счете»: «Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки... Существует взаимодействие всех этих моментов»[2]. Тем не менее общие акценты, расставленные Энгельсом, подготовили почву для более поздних упрощений идей Маркса и их дальнейшего сближения с позитивистскими принципами. Возникновение марксизма как систематического, но бесплодного в интеллектуальном отношении учения было закреплено центральной ролью, которую он стал играть в политике рабочего класса.

Однако с самого начала марксистский проект был отягощен определенными проблемами. Проблемы были разными — это отсутствие революции в странах капиталистического Запада, постоянные попытки западных государств подорвать социалистические революции, а в конечном счете — вырождение и падение уже

[1] T. Carver, Friedrich Engels: His Life and Thought, p. 238. Цитируется письмо Энгельса Марксу от 11–12 декабря 1859 г.

[2] Письмо Энгельса Йозефу Блоху, 21–22 сентября 1890 г. С. 394–395. Цит. по: Fontana Dictionary of Modern Thought, p. 285.

в наше время коммунистических режимов в Восточной Европе и бывшем Советском Союзе. С одной стороны, революция не произошла в наиболее развитых в экономическом отношении капиталистических обществах, где в соответствии с марксистскими предпосылками ее следовало больше всего ожидать[1]. А там, где революции добились успеха, результаты оказались, мягко говоря, разочаровывающими. После событий 1989 г. и последующих лет уже не ясно, есть ли у марксизма какое-то современное историческое значение. На фоне утраты власти коммунистическими партиями СССР и Восточной Европы, распада бывшей «империи зла», т.е. Советского Союза, а также блокады Кубы и Северной Кореи, коммунистический Китай остается единственным важным государством с коммунистическим режимом, да и то уцелеть ему удалось лишь благодаря значительным реформам, направленным на создание свободного рынка. Даже социал-демократические партии многих западных государств совершили идеологическое отступление, поскольку многие элементы их программы оказались под вопросом. Поэтому, вероятно, неудивительно то, что появилось множество статей об историческом поражении коммунизма, банкротстве социал-демократии и, с другой стороны, о явном триумфе капитализма, либерализма и демократии. В 1992 г. Фрэнсис Фукуяма с заметным энтузиазмом, хотя, как ясно теперь, несколько преждевременно, заявил ни много ни мало о конце истории[2].

Сохранение значения идеологий коммунизма и социал-демократии — это проблема, выходящая за рамки этой книги. Но, несмотря на то что организованное рабочее движение, скорее уж, продемонстрировало признаки нехватки философии, а не ее избытка, практические проблемы и неудачи социалистического проекта подтолкнули развитие некоторых весьма важных направлений континентальной философии. Ряд мыслителей внесли важный вклад в марксистскую теорию, к ним можно отнести

[1] Стоит, однако, отметить, что у самого Маркса не было устойчивого мнения по этому вопросу, поскольку он признавал возможность революционных преобразований и в менее развитых областях Европы, включая Россию. См.: McLellan, Marx, pp. 62ff.

[2] См.: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Ср.: E. J. Hobsbawm et al., The Forward March of Labour Halted. О недавнем «возобновлении» истории см. далее, гл. 8.

В.И. Ленина, Льва Троцкого, Розу Люксембург и Антонио Грамши. Но можно сказать, что их влияние не было исключительно философским. Собственно философское возрождение марксизма осуществлялось в разных формах — соответствующие попытки предпринимались в рамках так называемого западного марксизма. На «структуралистский» марксизм Луи Альтюссера Спиноза повлиял ничуть не меньше Ленина. Экзистенциалист Жан-Поль Сартр, у которого были сложные отношения с французской коммунистической партией, также внес свой вклад в это начинание. Сартр и Альтюссер представляют противоположные подходы к марксизму — «гуманистический» и «антигуманистический»[1]. Особенно влиятельный корпус идей был создан франкфуртской школой.

Критическая теория франфуртской школы

С точки зрения одной важной традиции западных марксистов практические неудачи революционного марксизма, как и его успехи, обернувшиеся поражением, отражают противоречия в самой теории исторического материализма. Франкфуртская школа состояла из группы теоретиков, первоначально связанных с Франкфуртским институтом социальных исследований, которые пытались спасти ценное ядро Марксовой теории, выделив его из застывшей и все больше выхолащивающейся идеологической доктрины. Следуя духу марксовского и гегелевского понимания историчности мышления, они предложили обновить марксизм, учитывая современные условия и новый опыт. Это обновление предполагает тройственный возврат — к Гегелю, к раннему (и более «гегельянскому») Марксу, к философии. Возвращение к более гегельянским идеям раннего Маркса было подкреплено несколько запоздалым изданием «Немецкой идеологии», а также состоявшейся в 1932 г. публикацией «Экономическо-философских

[1] Об Альтюссере см.: G. Elliott, Althusser, T. Benton, The Rise and Fall of Structural Marxism, и далее гл. 6, с. 291–293. О марксизме Сартра см.: M. Poster, Sartre's Marxism и далее гл. 5, с. 261–262. С другой стороны, «аналитический марксизм» Й. Эльстера и Дж. Коэна тесно связан с аналитической традицией философии. См., например: J. Elster, An Introduction to Karl Marx; G. A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defence; A. H. Carling, Social Division.

рукописей Маркса» 1844 г.»[1] И если ортодоксальный марксизм понимает материалистический поворот Маркса как прямое замещение философии наукой и революционной практикой, то такие теоретики, как Теодор Адорно (1903–1969), Макс Хоркхаймер (1895–1973) и Герберт Маркузе (1898–1979), требуют отдать философии главную роль. Марксова критика философии не была антифилософской. Напротив, как отмечают Адорно и Хоркхаймер в своей «Диалектике просвещения», «в качестве критики философии она не желает поступиться самой философией»[2]. Главную роль в их концепции играет представление об амбивалентном наследии Нового времени. Они разделяют страхи Гегеля относительно абстрактного рационализма Канта и Просвещения, а также поддерживают материалистический упрек Маркса Гегелю, заявившего, что исторический процесс не может быть преимущественно интеллектуальным или же понятийным. Капитализм они рассматривают в качестве важного симптома патологии модерна. Однако проявлением той же самой патологии франкфуртская школа считает вырождение идей Маркса в исторический материализм ортодоксального марксизма. Только решительное возвращение к философской критике дает шанс избежать фатальной диалектики Просвещения.

Институт социальных исследований был основан во Франкфурте в 1923 г. под руководством Карла Грюнберга, хотя Макс Хоркхаймер, который был его директором с 1930 г., оставил более глубокий след в его деятельности[3]. На будущей теоретической ориентации франкфуртской школы сказался также исторический контекст ее формирования. В Германии 1930-х гг. шло усиление власти национал-социалистов, руководимых Гитлером, из-за чего франкфуртскому институту пришлось эмигрировать сначала в Женеву (1933), а потом в США (1935). Следы этой травмы можно заметить во многих более поздних работах, созданных школой. Фашизм

1 «Экономически-философские рукописи 1844 г.» Маркса были впервые опубликованы в 1932 году. «Немецкая идеология», написанная в 1846 году, также была опубликована посмертно.

2 Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. С. 6.

3 Подробную историю франкфуртской школы см. в: R. Wiggershaus, The Frankfurt School. См. также: M. Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950; D. Held, Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas. Менее симпатизирующий взгляд изложен в: T. B. Bottomore, The Frankfurt School.

стал драматическим доказательством того, что переход к социализму и коммунизму на Западе не был чем-то предопределенным. Уровень народной поддержки фашизма, который привлек и значительную часть рабочего класса, поставил под вопрос Марксову интерпретацию рабочего класса как агента всеобщего освобождения. Кроме того, были признаки структурной трансформации капитализма, которую не предсказывал Маркс. Особенно это стало ясно во время постепенного восстановления после Великой депрессии 1930-х гг., которая, как сначала казалось, предвещала тот самый крах капитализма, что был предсказан Марксом. Сочетание кейнсианской экономики и неокорпоративизма, которое франкфуртские теоретики называли то «монопольным», то «государственным» капитализмом, могло принимать разные формы — «тоталитарного» фашизма или же более демократичного «Нового договора» в США, но суть в том, что оно продемонстрировало неожиданную способность преодолевать ограничения либерального капитализма XIX в. за счет обширных государственных интервенций[1].

Другие процессы, происходившие на Западе, также поставили под вопрос предположения Маркса относительно хода капиталистического развития. После Второй мировой войны, в относительно благоприятных условиях долгого экономического подъема, рабочий класс западных капиталистических и демократических стран, по-видимому, все больше интегрировался в общество и успокаивался. Политическая активность рабочего класс была по большей части перенаправлена в русло социал-демократии и профсоюзного движения. Как писал Хоркхаймер в 1968 г.: «революционная страсть пролетариата давно стала реалистическими мероприятиями в рамках существующего общества»[2]. «Общество изобилия» противоречило пессимистическим предсказаниям Маркса о падении нормы прибыли и неизбежном обнищании рабочего класса. Наконец, история советского марксизма после большевистской революции доказала банкротство ортодоксального

[1] Held, Introduction to Critical Theory, ch. 2. Но, по некоторым интерпретациям, эти шаги в действительности совместимы с Марксовой теорией кризиса. См., например: S. Clarke, Marx's Theory of Crisis.

[2] M. Horkheimer, Critical Theory, p. vi.

марксизма. Марксистско-ленинистская революция не обеспечила надежного перехода к коммунистической утопии. Сходство между бюрократическим государственным социализмом и практически так же управляемым монопольным или государственным капитализмом Запада бросалось в глаза больше различий[1].

Отвечая на все эти исторические процессы, теоретики франкфуртской школы продолжали защищать, порой теряя надежду, политическую ангажированность теории, провозглашенную знаменитым тезисом Маркса: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[2]. Социальные теоретики должны не просто описывать или объяснять. Они должны ставить диагноз проблемам существующего общества, а кроме того, принимать участие в борьбе за его преобразование в интересах угнетенных и эксплуатируемых. В то же самое время они были весьма разочарованы реальным развитием марксизма как ортодоксального учения и догмы. Центральной задачей франкфуртских теоретиков было, таким образом, освобождение критической мысли от смирительной рубашки исторического материализма. Преследуя эту цель, они решили воспользоваться подсказками Георга (Дьердя) Лукача, утверждавшего, что преданность критическому методу Маркса важнее любого частного содержания марксизма[3]. Марксизм должен быть готов к самокритике, к применению своего критического метода к самому себе. Растущий догматизм революционного коммунистического движения противоречил гегельянскому подходу самого Маркса к социальному и историческому формированию мысли. Ангажированная теория должна развиваться и изменяться в ответ на важные социальные трансформации, происшедшие с 1840-х гг.

Многие частные тезисы ортодоксального марксизма стали уязвимыми. Предсказания о падении нормы прибыли, о тенденции к обнищанию пролетариата или о неизбежности социалистической революции на Западе больше не казались правдоподобными[4]. Промышленный пролетариат не скатился до всеобщей

[1] H. Marcuse, Soviet Marxism.

[2] Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 4.

[3] См.: Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. С. 70.

[4] Альтернативное описание см. в: P. Dunne, Quantitative Marxism и Clarke, Marx's Theory of Crisis.

нищеты, а был разделен новыми иерархиями статуса и квалификации. Возник «новый средний класс» технически образованных, профессиональных работников[1]. Реформистская социал-демократическая политика и профсоюзное движение больше походили на устойчивое проявление активности рабочего класса и уже не казались первыми неровными шагами пока еще не оформившейся революционной воли, как они изображались Лениным в его работах[2]. Но наибольшее беспокойство вызвала не неверность некоторых, пусть и центральных, социологических и экономических тезисов исторического материализма (которые в любом случае остаются предметом оживленных споров), а вырождение самого критического метода Маркса. В самом деле именно догматическое окаменение метода столь осложнило ревизию отдельных положений. Движение унаследовало максимы и изречения отца-основателя, а не его критический интеллект и вопреки надеждам действительно научного социализма решительно изгоняло из своих рядов любых еретиков. Конечно, на самом деле некоторые марксистские теоретики продолжали исследовать новую историческую реальность с критической точки зрения — к ним можно отнести Карла Корша, Розу Люксембург, Антонио Грамши и Эрнста Блоха. Для теоретиков, которые стали известны под именем франкфуртской школы, единственным возможным ответом на запрет критической рефлексии во имя науки стало переизобретение критического метода Маркса как «критической теории». Важным образцом этого метода была, естественно, Марксова критика классической политической экономии. Такие экономисты, как Адам Смит и Рикардо, описывали капитализм так, словно бы он является естественной системой. Однако то, что они описывали, было «ложной природой», поскольку капитализм в социальном и историческом отношении представляет собой лишь один из способов производства, не являясь неким вечным, естественным или рациональным устройством,

[1] Критику этой концепции с троцкистской точки зрения см. в: C. Harman and A. Callinicos, The Changing Working Class.

[2] Неспособность рабочего класса выйти за пределы «тред-юнионистского сознания» без руководящей роли партийного «авангарда» утверждается в работе В.И. Ленина «Что делать?», особенно в ч. II–IV.

на которое посчастливилось натолкнуться западному обществу. Представление капитализма в качестве естественной системы скрывает, пусть и непреднамеренно, возможность перехода к социализму и коммунизму. Классическая политическая экономия является в большей мере идеологической, а не научной, поскольку, несмотря на лоск научной объективности, она служит частным интересам буржуазии, а не всего человечества в целом. Она закрывает те направления социального развития, которые могли бы привести к освобождению рабочего класса.

Критика Марксом политической экономии была принята за образец более общей критики «позитивизма». Сам этот термин впервые использовался в положительном смысле Огюстом Контом (1798–1857) для обозначения зрелой интеллектуальной стадии человечества — стадии «позитивного или научного понимания, основанного исключительно на наблюдаемых фактах и их отношениях, а также на законах, открываемых благодаря наблюдению за ними»[1]. Позитивная стадия, т.е., по сути, Просвещение, рассматриваемое с точки зрения эмпиризма, следует за более примитивными «теологической» и «метафизическими» стадиями мысли. Конт также придумал термин «социология», но теперь в качестве позитивизма описывают более частное явление — применение «положительных» научных методов к изучению человеческого общества. За век до Конта Юм защищал «применение экспериментальной философии к моральным предметам», чтобы можно было поставить «науку о человеке» на «прочное основание» «опыта и наблюдений»[2]. Гёсс предлагает следующее рабочее определение позитивизма: «в терминологии франкфуртцев “позитивист” — это тот, кто считает, что (*a*) эмпирическое описание, предлагаемое естественными науками, адекватно и (*b*) любое познание должно со временем прийти к той же когнитивной структуре, что и естественные науки»[3]. Тогда как франкфуртские теоретики всеми силами сопротивляются применению научных методов к человеческим проблемам, ведь, по их мнению, такое применение было бы

[1] R. Williams, Keywords, p. 200.

[2] Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 57.

[3] R. Geuss, The Idea of a Critical Theory, p. 2. Гёсс в целом предлагает отличный анализ понятия критической теории.

отрицанием человеческой потенциальности и свободы. Используя метод естественных наук для открытия законов экономики и общества, позитивистская социальная теория изображает закономерности репрессивного общества в качества фактов, с которыми можно лишь покорно соглашаться. Теоретизировать изменчивые социальные отношения в качестве «второй природы» — значит затемнять возможные альтернативы существующему обществу. В так называемом споре о позитивизме Адорно и Хоркхаймер критиковали любую социальную теорию, которая, прикрываясь научной объективностью, в действительности вступает в сговор с существующим порядком. В той мере, в какой современная социальная наука определяется методами и предпосылками естественных наук, она остается, по их словам, разновидностью «традиционной», а не критической теории[1].

Однако первым делом критика позитивизма направлена на позитивистское окаменение идей Маркса. Представление о том, что детерминистская наука об обществе способна найти «железные законы» капитализма и предсказать неминуемый крах, выделяется в качестве одной из важных причин провала сталинизма на Востоке и коммунистических партий Запада, лояльных сталинизму[2]. Научный статус исторического материализма отгораживает партийных интеллектуалов и лидеров от «невежественной» критики. Превращая моральные и политические вопросы в вопросы теоретической или технической экспертизы, он оправдывает «демократический централизм» большевистской партии. Конечно, разве решения не должны приниматься теми, кто подкован в марксистской теории, а не обычными рабочими или крестьянами? Таким образом, позитивизм прокладывает дорогу бюрократическому авторитаризму советского марксизма[3]. В некоторых сферах грубые детерминистские версии теории о первостепенности экономики в объяснении социальных изменений привели к «экономистской» вере в центральную роль и эффективность борьбы на месте производства, а также к безразличию к более широкому моральному

[1] M. Horkheimer, Traditional and Critical Theory (1937), in Critical Theory, см.: T. Adorno et al., The Positivist Dispute in German Sociology.

[2] Marcuse, Soviet Marxism.

[3] Ср. похожий анализ в: Касториадис К. Воображаемое установление общества. Ч. 1.

и политическому активизму, который стал считаться чем-то попросту утопическим. Ленинизм, отличающийся более «волюнтаристским» стилем, эксплуатирует научный авторитет революционного активиста, чтобы подорвать политическую энергию авангардизма, пусть тот и не менее авторитарен. Намеренное пренебрежение буржуазной моралью можно оправдать, поскольку не нужно бояться того, что научно подтвержденное продвижение к коммунизму когда-нибудь собьется с курса и не достигнет заранее предначертанной цели из-за разложения революционного движения[1].

Итак, с точки зрения франкфуртцев, критика утопического социализма у Маркса и Энгельса довольно двусмысленна[2]. Хотя Маркс верно подчеркивает значимость соотнесения социалистических идеалов как с актуальными социально-историческими условиями, так и с потенциальными революционными агентами, откровенный отказ от утопической мысли у последующих марксистов был ошибкой. Исследование альтернативных моральных концепций и предвосхищение или «наброски» более свободных социальных отношений в экспериментальных сообществах являлись значимыми аспектами утопического социализма, которые, к сожалению, отсутствовали в революционной коммунистической традиции. Подлинно критическая теория должна выделить человеческий потенциал, которым пренебрегает актуальный социальный порядок, и тем самым открыть «негативный» момент наличной реальности, т.е. тот момент, который содержит возможность дальнейшей диалектической трансформации. Нет нужды говорить, что именно эта негативная сторона современного общества остается невидимой для позитивной науки. Критическая наука требует чего-то большего, чем ограниченные ресурсы односторонней рациональности просвещенческой науки. С другой стороны, утопическая политическая мысль — это пример негативного или критического мышления, пусть и в зачаточной форме, поскольку она пока еще недостаточно практична.

Даже «буржуазные» философия и искусство несут утопическую надежду, которая, даже если она не осуществляется, поддерживает

1 S. Lukes, Marxism and Morality, ch. 6.

2 См. выше. с. 92–94.

«общее требование человеческого освобождения»[1]. В отчужденном обществе подавленные человеческие возможности выражаются, пусть и в политически невинной форме, в художественных произведениях и в идеалистической философии. Красота — это предчувствие более гармоничного существования. Мечты и фантазии романтизма могут зашифровать в себе и тем самым сохранить скрытые человеческие стремления и потребности. Говоря словами Маркузе, гармония, пропорция и красота классического искусства — это «чувственное явление идеи свободы», так что он отстаивает «перманентный эстетический подрыв» существующего положения дел[2]. Иными словами, искусство и теория искусства политически нагружены. Некоторые из наиболее важных работ Адорно относятся к области эстетики и музыковедения[3]. В действительности предложенная франкфуртской школой концепция искусства вторит проведенному Фейербахом разоблачению религии и спекулятивной философии как выражений травмированного человечества, которые, однако, содержат определенные скрытые истины. Точно так же, по Маркузе, только критическая теория, наделенная фантазией, может реализовать свой освободительный потенциал: «Без фантазии все философское познание остается зажатым тисками настоящего или прошлого, т.е. оторванным от будущего, которое есть единственное звено между философией и действительной историей человечества»[4]. Критическая теория должна расшифровать и тем самым высвободить утопический потенциал религии, искусства и философии, а не пытаться, действуя в позитивистском стиле, свести их к статусу чего-то иррационального и ненаучного[5].

1 Маркузе, цит. по: Held, Introduction to Critical Theory, p. 85.

2 H. Marcuse, Counterrevolution and Revolt, p. 107.

3 См.: Адорно Теодор В. Эстетическая теория; T. W. Adorno, The Culture Industry; L. Zuidervaart, Adorno's Aesthetic Theory.

4 H. Marcuse, Negations, Essays in Critical Theory, MayFly Books, London, p.114.

5 В своей более благосклонной оценке «буржуазного» искусства и философии франкфуртские теоретики ближе к «Экономическо-философским рукописям» Маркса, в которых часто цитируется Шекспир, чем к «социалистическому реализму» или «агитпропу» советского коммунизма. Их отношение к современным художественным движениям, пытающимся соединить политику и искусство, было достаточно сложным. См.: Jay, The Dialectical Imagination, ch. 6.

Акцент франкфуртской школы на фантазии и воображении, а также отвержение позитивистской или «традиционной» теории поднимают, причем в достаточно острой форме, вопрос об эпистемологическом основании самой критической теории. Хоркхаймер допускает, что критическая теория, направленная, скорее, на будущее и не основанная на настоящем или прошлом, «кажется с точки зрения господствующих направлений мысли субъективной или спекулятивной, односторонней и бесполезной»[1]. Эта ситуация еще больше усугубляется утратой веры в пролетариат как привилегированный эпистемологический субъект — «даже положение пролетариата не является в данном обществе гарантией правильного знания»[2]. Стремясь предложить конструктивное основание критической теории, члены франкфуртской школы демонстрируют как свою зависимость от гегелевской диалектики, так и принципиальное расхождение с ней. Хоркхаймер отвергает гегелевскую философию истории, т.е. претензию на понимание истории как целого. Дело не только в том, что, как указывали Маркс и младогегельянцы, диалектика истории еще не завершена, но и в том, что мы вообще не можем рассматривать диалектику в качестве чего-то закрытого, у чего мог бы быть предсказуемый и окончательный результат[3]. Адорно выступает против всех попыток «представить тотальность», усматривая в них «желание контролировать мир». Он отрицает то, что может быть какая-то окончательная истина или даже гарантия «линейного пути от невежества к знанию»[4]. Мы должны уклоняться от любого «гипостазирования разума», провоцируемого спекулятивной или позитивистской системами мысли[5]. Немецкий философ XIX в. Фридрих Ницше, который относился с подозрением к любым попыткам систематического мышления, к эпистемологии оснований, ме-

[1] Horkheimer, Critical Theory, p. 218.

[2] Ibid., p. 213.

[3] Held, Introduction to Critical Theory, p. 178.

[4] Ibid., p. 205, 181–182. В этом отношении Хоркхаймер и Адорно предвосхищают предостережения относительно «тотализирующих теорий», которые будут высказываться такими теоретиками, как Фуко и Делез (см. далее гл. 6).

[5] Адорно Т. Негативная диалектика. См.: Held, Introduction to Critical Theory, ch. 7; G. Rose, The Melancholy Science; J. M. Bernstein, Disenchantment and Ethics и S. Jarvis, Adorno: A Critical Introduction.

тафизическим системам и претензиям на абсолютную истину, стал важным источником этих критических антиметафизических тем[1]. Афористический стиль многих работ Адорно, как и его вера в то, что только стиль может сопротивляться присвоению со стороны системы, также выдает определенное влияние Ницше. С другой стороны, франкфуртские теоретики стремились отвести от себя обвинения в релятивизме, а потому во всем придерживались диалектики, пусть она и не была закрытой или заранее познаваемой в качестве целого. Результатом критики является не пустое отвержение или «абстрактное отрицание» определенной позиции, а, скорее, ее «определенное отрицание». Благодаря «внутренней» или «имманентной» критике отвержение определенной позиции диалектически приводит к альтернативной позиции, которая сохраняет в себе сильные стороны предыдущей, устраняя при этом ее противоречия. Таким образом, ограниченная и односторонняя точка зрения замещается более полной. Важным образцом имманентной критики является доказательство Марксом расхождения между буржуазными идеалами всеобщей свободы и справедливости и реальной эксплуатацией и несправедливостью капиталистического общества. С точки зрения этой интерпретации социализм обещает осуществить эти ценности конкретно, а не абстрактно. В этом смысле критическая теория сохраняет остаток веры в диалектику. Предполагается, что определенный результат критики оказывается шагом в сторону более свободного общества.

Следовательно, антипозитивистская критическая теория франкфуртских теоретиков встроена в более скептическую философию истории, которая воздерживается как от спекулятивных притязаний гегелевской философии, так и от оптимизма предсказаний исторического материализма. В ее рамках предпринимается более скромная попытка рассказать историю крайне амбивалентной «Диалектики просвещения»: важные темы и мыслители Просвещения XVIII в. рассматриваются на фоне более длительной истории рациональности, более протяженного процесса «просвещения». На их «древнюю историю субъективности, которая вырывается из-под власти мифических сил» повлияла критическая оценка Ницше

[1] В то же самое время франкфуртские теоретики критично относились к ницшевской элитистской, антидемократической и даже антиполитической философии, как они ее понимали. Более полный разбор Ницше см. далее, в гл. 5.

как Просвещения в частности, так и претензий научного разу в более широком смысле[1]. На первый взгляд триумф рационал ма представляет собой попросту победу разума над всеми суе риями и мифологическим мышлением: «Расколдовывание ми есть искоренение анимизма»[2]. Но в действительности миф и п свещения с самого начала зависят друг от друга: «миф — это у просвещение; просвещение обращается в мифологию»[3]. С одн стороны, мифы и магия уже являются попытками получить к троль над опасным и капризным миром природы. Инструмента ное отношение человечества к природному миру не изобретает оно лишь развивается и усиливается под влиянием естественн наук Нового времени. С другой стороны, победа научной ра нальности над суеверием и мифом оказывается в лучшем слу частичной и за нее приходится платить определенную цену. Г свещение «втягивается все глубже и глубже в мифологию»[4]. Н ный разум, освобождая нас от анимистических страхов и при ных угроз, в то же самое время предлагает лишь обедненное одностороннее понимание природы как объекта, который под гается контролю и манипуляциям: «Единственное, чему хотят читься люди у природы, так это тому, как ее использовать для т чтобы полностью поработить и ее, и человека», а «усиление св власти люди оплачивают ценой отчуждения от всего того, на их власть распространяется»[5]. Даже в кульминационный мом этого процесса, когда Просвещение XVIII в. вступает в откры рациональную борьбу против всех форм предрассудков и до позитивистский разум все так же остается «втянутым в миф гию». Позитивизм догматически настаивает на том, что при должна пониматься через количественные категории: «Для всякий процесс является с самого начала уже предрешенн Математический метод становится как бы ритуалом мысли»[6].

1 Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 119; См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диале просвещения.

2 Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. С. 18.

3 Адорно, цит. по: Held, Introduction to Critical Theory, p. 151.

4 Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. С. 25.

5 Там же. С. 17, 22.

6 Там же. С. 41 и далее.

В своем отношении к обществу рационализм Просвещения, исповедуя все тот же позитивизм, трактует существующий порядок как вечный. А потому расколдовыванию природы соответствует «сакрализация реальности». За распространение научного разума на самопонимание человечества приходится платить «интроверсией жертвы», т.е. соответствующей потерей нашей человеческой природы. Инструментальная логика, первоначально применявшаяся к миру объектов, распространяется на отношения между людьми, сводя их к статусу вещей. В результате человеческие отношения обедняются, а доступность для нас полноценной субъективной жизни сокращается. С капитализмом, который сам является проявлением инструментальной рациональности, люди подчиняются «техническому аппарату», который исходно был создан для того, чтобы служить им. Хабермас говорит об этом так: «Господство над объективированной внешней и задавленной внутренней природой является постоянным признаком просвещения»[1]. В этом анализе есть еще один острый диалектический момент. Подавленная «внутренняя природа» всегда грозит вырваться вовне разрушительной вспышкой, поражающей современную жизнь. Национал-социализм с его уникальным сочетанием организационной эффективности и атавистического варварства особенно грубо демонстрирует взаимозависимость мифа и рациональности, характерную для Нового времени. В этом смысле прославление маркизом де Садом необузданной страсти и жестокости понимается не как плод падения и развращенности, а как честное изображение моральных следствий просвещения. Фантазии де Сада — это проницательное предвосхищение тоталитарного порядка, который «полностью восстанавливает в своих правах калькулирующее мышление и основывается на науке как таковой», тогда как его «каноном является собственная кровавая боеспособность»[2].

Предложенная франкфуртской школой концепция Нового времени и просвещения многим обязана социологу Максу Веберу (1864–1920). В частности, на нее повлияла его теория рационализации общества[3]. Вебер видит и в капитализме, и в бюрократии

[1] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 121.

[2] Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. С. 110.

[3] О веберовской теории рационализации общества см. выше, гл. 2, с. 22–26.

примеры более общих процессов рационализации, характерных для цивилизации Нового времени. Благодаря бюрократии государство организует эффективные административные средства достижения определенных целей и точно так же капитализм реорганизует производительные ресурсы ради получения прибыли. Однако и бюрократия, и капитализм представляют только одностороннюю, инструментальную рациональность. Они рационализируют общество только в плане «формальной» рациональности, которая занята отбором эффективных средств под заданные цели. Рационализация безразлична к «субстантивной» рациональности целей, которая зависит от применения разума к оценке окончательных целей человеческой деятельности[1]. Поэтому формальная, или инструментальная, рационализация общества совместима с появлением совершенно иррациональных результатов. Государство можно эффективно организовать ради получения нежелательных или даже ужасных результатов. Более того, рационализация подрывает традиционные религии и мировоззрения, не предлагая почти ничего взамен за расколдованный мир, лишенный смысла. Односторонняя рационализация общества ограничивает людей отчужденной, бюрократически регулируемой «железной клеткой». Но если Вебер считает процесс рационализации неизбежным, франкфуртские теоретики настаивают на том, что надо искать выход из этой железной клетки.

Также в анализе современного общества, предложенном франкфуртской школой, большую роль сыграли психоаналитические теории Зигмунда Фрейда (1856–1939)[2]. Фрейдовские психологические объяснения формирования характера и желания заполняют определенный пробел в марксизме, помогая, например, объяснить явную лояльность пролетариата эксплуататорскому капиталистическому обществу. Идеи Фрейда, как и Вебера, получили у франкфуртцев оптимистическую трактовку. Если Фрейд рассматривал частые неврозы и иногда встречавшиеся в декадентской Вене психозы в качестве симптомов неизбежного принесения удовольствия или «эроса» в жертву «цивилизации»,

[1] О различии между формальной и субстантивной рациональностью см.: M. Weber, Economy and Society, vol. 1, p. 85–86.

[2] Более полный анализ Фрейда см. далее с. 177–179.

то теоретики Франкфурта осуждали рационализацию, но сохраняли надежду на менее репрессивное общество[1]. Так, Маркузе подсчитывает издержки современного общества, усматривая их в подавлении «эроса», которое сегодня стало избыточным[2]. Точно так же как взрослый невротик бессознательно повторяет поведенческие паттерны, закрепленные его детской травмой, поведение членов современного общества больше соответствовало бы дефициту и нищете прежних времен. Богатые западные общества навязывают определенный уровень самоотречения и обрезают «полиморфную перверсивность» «принципа удовольствия», что на самом деле уже не является необходимым в эпоху беспрецедентного производительного потенциала. Патологическая трудовая этика, как и навязчивый консюмеризм США, для которого потребление — это долг,— все это выражения избыточного и при этом патологически зафиксированного «принципа эффективности». Но в противоположность Фрейду Маркузе ожидает революционной разрядки от «прибавочной репрессии» устаревшей системы. Исследования Маркузе, написанные в конформистских США 1950-х гг., будут затем с энтузиазмом подхвачены «либеральным» десятилетием сексуальной революции, которое пришло вслед за 50-ми.

Возможно, наиболее влиятельными стали исследования франкфуртской школы по «культурной индустрии». В противоположность высокому искусству или «интеллектуальной культуре» буржуазии, которая потенциально, хотя и всего лишь косвенно, является критичной по отношению к существующему порядку, культурная индустрия служит закреплению конформизма. Популярная или «материальная» культура была преобразована за счет ее включения в капиталистический способ производства. В классическом эссе Вальтера Беньямина (1892–1940) «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» прогрессивный потенциал усматривается в распространении механизации и массового производства на область культуры.

[1] Фрейд З. Недовольство культурой.

[2] Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Ср.: Wilhelm Reich, The Invasion of Compulsory Sex-Morality. О Маркузе см.: V. Geoghegan, Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse, D. Kellner, Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, J. Bokina et al., eds, Marcuse: From the New Left to the Next Left.

Пользуясь в основном примерами из фотографии, издательского дела и кинематографа, Беньямин утверждает, что механическая воспроизводимость культурных артефактов разрушает магическую, едва ли не сакральную «ауру» произведений высокой культуры, отрывая их от ритуала и традиции: «В эпоху технической воспроизводимости произведение искусства лишается своей ауры»[1]. Беньямин связывает этот процесс «со все возрастающим значением масс в современной жизни», отличающихся «тенденцией преодоления уникальности любой данности», и считает его потенциально прогрессивным[2]: «Техническая воспроизводимость произведения искусства изменяет отношение масс к искусству. Из наиболее консервативного, например, по отношению к Пикассо оно превращается в самое прогрессивное, например, по отношению к Чаплину»[3]. Ссылаясь на роль ритуала и пропаганды в Германии 1930-х гг., Беньямин утверждает, что акцент на автономии искусства или «искусстве для искусства» «доводится до логического завершения» «эстетизацией политики» фашизмом. «Постауративное» произведение искусства, с другой стороны, может соединяться с политикой и иным образом, когда «коммунизм отвечает на это политизацией искусства»[4]. Искусство должно было бы послужить революции, хотя и не за счет верного (и кропотливого) изображения тягот или героизма пролетарской жизни и не посредством откровенной пропаганды, как в социалистическом реализме или «агитпропе»[5].

Другие теоретики, связанные с Институтом социальных исследований, более пессимистичны. Они говорят о «культурной индустрии», а не о массовой культуре, поскольку последний термин создает ложное впечатление, будто капиталистическая организация культуры служит нуждам масс, тогда как в реальности она

[1] Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 196.

[2] Там же. С. 198.

[3] Там же. С. 218.

[4] Там же. С. 231. Беньямин совершил самоубийство в 1940 г., когда пытался убежать от преследования нацистов.

[5] Об эстетике Беньямина см.: S. Buck-Morss, The Origin of Negative Dialectics. «Агитпроп» был первоначально основан в 1920 г. как отдел агитации и пропаганды при коммунистической партии Советского Союза.

обслуживает лишь нужды капитала. Хотя культурная индустрия «несомненно, спекулирует на состоянии сознания и бессознательного миллионов, на которые она нацелена», массы — это в действительности предмет подсчета, довесок к машинерии[1]. Культурные артефакты подчиняются теперь логике прибыльности и накопления капитала с большей систематичностью. Критический потенциал интеллектуальной культуры подрывается конформистскими или «утвердительными» продуктами культурной индустрии, которые облегчают адаптацию индивида к капитализму. Утвердительная культура предлагает способ уклонения от реальности, который требует незначительных усилий или концентрации от рабочих, деморализованных и замороченных отчуждающим трудовым процессом. Анализируются также различные техники, используемые для достижения этих целей. Адорно относит к этим техникам «стандартизацию» (например, стандартизированные сюжеты вестернов), «псевдоиндивидуализацию» (введение незначительных сюжетных различий, которые затемняют «формулу») и использование «механизмов реакции», таких как закадровый смех, которые должны гарантировать «правильную» реакцию аудитории[2]. Подобно фашистской пропаганде, эти инструменты обращаются на бессознательном уровне к эмоциям аудитории и подавляют критические реакции[3]. Даже у популярной астрологии есть свои конформистские следствия. Она закрепляет фатализм и недальновидный прагматизм, примиряя людей с социальной системой, которую они не могут ни понять, ни контролировать:

> В той мере, в какой социальная система является «судьбой» большинства индивидов, не зависящей от их воли или интересов, она проецируется на звезды, чтобы она могла приобрести большую степень достоинства или оправдания, к которым сами эти индивиды надеются приобщиться. В то же самое время мысль, будто звезды, стоит только «прочитать» их правильно, дают советы, сглаживает тот самый страх

[1] T. W. Adorno, Culture Industry Reconsidered, in The Culture Industry, p. 85. Ср.: R. W. Witkin, Adorno on Popular Culture.

[2] Held, Introduction to Critical Theory, p. 94–96; Ср.: T. W. Adorno, How to Look at Television, in The Culture Industry.

[3] P. Connerton, Tragedy of Enlightenment, ch. 3, особенно p. 55ff.

неотвратимости социальных процессов, который порождает сам звездочет[1].

Популярная музыка побуждает к «компульсивности» и внушаемости. Ее можно слушать только в состоянии «расслабленности» или отвлеченности: «Хотя стандартизированные продукты, безнадежно похожие друг на друга, если только это не бросающиеся в глаза хиты, не допускают сосредоточенного прослушивания, поскольку для слушателя они стали бы невыносимы, слушатели эти в любом случае уже не способны к такому сосредоточенному прослушиванию»[2]. Отталкиваясь от этого отношения к популярной культуре, Адорно приветствует более требовательные и новаторские в формальном отношении продукты современной интеллектуальной культуры. Музыка Шенберга и Веберна «наделяет формой эту тревогу, страх, это прозрение катастрофического положения, от которого другие просто уклоняются, скатываясь к чему-то более простому»[3]. Однако позиция Адорно — это не просто элитизм. Скорее, Адорно выступает против размывания границ между высоким и низким искусством, которое вредит им обоим. Популярное искусство утрачивает «дух мятежного сопротивления, внутренне присущий ему в те времена, когда социальный контроль еще не стал тотальным»[4].

Хваленые свободы либерального капитализма подавляются рядом параллельных преобразований. Согласно анализу Маркузе, революционный по своим потенциям классовый конфликт либерального капитализма был исключен из «одномерных» обществ развитого капитализма, в которых сегодня нет подлинной оппозиции в силу все большего встраивания рабочего класса в структуры капиталистического государства всеобщего благосостояния. Эти общества кажутся свободными из-за своих свободных выборов, свободной прессы, потребительского выбора и внешнего контраста с тоталитарным коммунизмом. Однако свобода развитого капитализма — это на самом деле «репрессивная толерантность»,

1 Адорно, цит. по: J.M. Bernstein, Introduction» to Adorno's The Culture Industry, p. 13.

2 Adorno, The Culture Industry, p. 43.

3 Ibid., p. 52.

4 Ibid., p. 85.

которая служит (и, как правило, эффективнее, чем тоталитарная цензура) отвлечению внимания от манипуляций и конформизма все более управляемого общества, а потому и их закреплению[1]. Критическая публичная сфера ранних буржуазных обществ (которую можно было увидеть в быстром распространении газет и книгоиздания, в кофейнях и салонах конца XVII–XVIII в.) уступила место «манипулируемой публичности». Общественное мнение — то, что измеряется и управляется государством и средствами массовой информации, т.е. простое отражение господствующего порядка. Оно более не является независимым источником критики или оппозиции[2]. Пессимистическая картина Маркузе отображает общество постоянной манипуляции и контроля, в котором практически нет оснований для надежды. Современное западное общество, отличающееся безупречной посредственностью его массовых развлечений, раскормленным самодовольством и обезоруженной позитивизмом социологией и философией, либо подавляет, либо вытесняет на обочину подлинную оппозицию, тем самым полностью исключая возможность революции. В действительности Маркузе, как критический теоретик, наиболее тесно связанный с политической практикой, приглядывается к тем, кто исключен из системы,— к «прослойке отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветных, безработных и нетрудоспособных». Однако этот поворот к политической практике кажется искусственным и в конечном счете не таким уж далеким от ленинизма. Ведь эти группы совершат революцию только в том случае, если их поведут за собой радикальные студенты и молодежь, которые представляют «высшую степень развития сознания человечества»[3]. Хотя к взглядам Маркузе с симпатией прислушивались новые левые и студенты-активисты 1960-х, особенно в США и Германии, критическая теория, наделяющая столь значительной ответственностью критических интеллектуалов, не могла не привести к возрождению страха перед революционным авангардизмом.

1 Маркузе Г. Одномерный человек.

2 Connerton, Tragedy of Enlightenment, pp. 58–59; Ср. J. Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere.

3 Маркузе Г. Одномерный человек. С. 337.

Итак, с одной стороны, возвращение франкфуртской школы к более широкой, «надстроечной» повестке эстетических, культурных, психологических и социологических исследований обогащает марксистскую критику идеологии, открывая возможность более адекватных объяснений фашизма, советского коммунизма и развитого капитализма. Но не так очевидно то, действительно ли критические теории помогают нам выбраться из репрессивного лабиринта модерна. В конце концов составленная франкфуртской школой исчерпывающая опись сложнейших и вездесущих механизмов власти оказывается обоюдоострым оружием. Чем больше разъясняется конформизм современного общества, тем менее вероятным представляется какая-либо вспышка революционного энтузиазма. Поэтому неслучаен пессимистический настрой, преследующий предложенные франкфуртской школой теории современного общества, ведь он подкрепляется столь обширной аргументацией и столь богатыми исследованиями. Внушение покорности, а не провоцирование восстания — вот тенденция, которая еще больше заостряется относительным невниманием к возможным агентам социальной трансформации. Как указывает Пол Коннертон, «не существует структурных разрывов в системе репрессивной рациональности»[1]. Адорно и Хоркхаймер вскоре утратили веру в революционный потенциал рабочего класса. Выявление новых революционных агентов у Маркузе не менее проблематично. Если использовать известную цитату из Грамши, пессимизм интеллекта угрожает оптимизму воли[2]. Для критической теории, которая определяет себя через сущностное отношение между радикальной теорией и преображающей мир практикой, эта проблема является фундаментальной.

Хабермас и обновление критической теории

Позже критическая теория франкфуртской школы была возрождена масштабным, амбициозным и весьма влиятельным проектом немецкого социального теоретика и философа Юргена Хабермаса

[1] Connerton, Tragedy of Enlightenment, p. 102.

[2] Первоначально это выражение придумал Р. Роллан. См.: A. Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, p. 175 (и примечание).

(1929)[1]. Хабермас объединяет философски оформленную критическую социологию с философией, основанной на категориях социального действия. Его проект предполагает длительный критический анализ разных, но взаимосвязанных идей Маркса и исторического материализма, с одной стороны, а с другой — ограничений позитивистской социальной науки и рационализма Просвещения. В этом смысле Хабермаса можно понимать в качестве самого актуального представителя традиции мысли, которая идет от Канта, Гегеля и Маркса к франкфуртской школе. Также на творчестве Хабермаса сказался его серьезный интерес к аналитической философии, особенно теории речевых актов Дж.Л. Остина и Джона Серла, а также к поздней философии Людвига Витгенштейна. Хабермас перерабатывает предложенную франкфуртской школой критику позитивизма, предлагая более надежные, по его мнению, эпистемологические основания. Для этого требуется представить более полную концепцию рациональности, которая не сводилась бы к инструментальной рациональности. Хабермас начинает с посылок, которые, по существу, являются гегельянскими и марксистскими. Знание и ценности — это не вечные достижения трансцендентального субъекта. Они могут пониматься лишь в контексте материальной истории человеческих обществ, биологического воспроизводства и социального развития человеческого рода.

Базовое направление критики Хабермаса и обновления исторического материализма обозначено проводимым им уже в ранних работах различием между двумя типами действий — «трудом», или «работой», и «взаимодействием», которые впоследствии стали определяться в качестве «целерационального» или «стратегического» действия, противопоставляемого «коммуникативному». Понятие работы должно соответствовать Марксову понятию труда, которое является — в форме исторически развертывающихся способов производства — самой базовой категорией исторического материализма. Акт удовлетворения человеческих потребностей посредством труда является, по Марксу, чертой жизни человека, отличающей

[1] Хабермас отклоняется от более ранних представителей франкфуртской школы, в чем помимо прочего отражается его менее позитивное отношение к Ницше. Полезное введение в идеи Хабермаса см. в: U. Steinhoff, The Philosophy of Jiirgen Habermas: A Critical Introduction; W. Outhwaite, Habermas, Held, Introduction to Critical Theory, part II; T. McCarthy, The Critical Theory of Jiirgen Habermas и S.K. White, ed., The Cambridge Companion to Habermas.

его от животного, а потому представляется тем актом, который основывает человеческую историю. Марксова материалистическая концепция истории очерчивает последовательность диалектически развертывающихся способов производства, т.е. различных способов организации труда[1]. Хабермас определяет труд как форму «целерационального действия», которое в целом можно объяснить через инструментальную рациональность. Целерациональное действие просто «реализует определенные цели в данных условиях». Оно включает труд или «инструментальное действие», которое «организует средства, которые подходят или не подходят по критериям эффективного контроля над реальностью». «Стратегическое действие» — это связанная форма действия в социальной сфере, которое выявляет похожую установку на контроль, обращенную в данном случае на других людей. Стратегическое действие «зависит лишь от правильной оценки возможных альтернатив поведения, возникающей исключительно путем дедукции с опорой на ценности и максимы»[2]. Важный момент стратегического действия в том, что, хотя ценности играют в нем определенную роль, предполагаемая им форма рациональности все равно остается всего лишь расчетом, поскольку не ставит под вопрос значимость самих ценностей. Это социальный вариант знакомой нам формы инструментальной рациональности, наиболее полно воплотившейся в естественных науках и технологии. Научное знание и технологическое развитие «следует некой логике, которая соответствует структуре целерационального и контролируемого успехом действия, т.е. структуре труда»[3].

Труд отличается от взаимодействия или коммуникативного действия. Последнее обозначает прагматическую сферу отношений между людьми. Если целерациональное действие предполагает инструментальное отношение контроля над областью объектов и людей, коммуникативное действие зависит от взаимного

[1] Труд соответствует понятию инструментальной рациональности в той версии, в какой оно использовалось первыми теоретиками франкфуртской школы, а также веберовскому понятию формальной рациональности.

[2] Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 67.

[3] Там же. С. 60.

понимания субъектов. Если труд применяет технические правила, чтобы получить контроль над внешней реальностью, коммуникативное действие зависит от моральных (или «практических») норм. Оно «руководствуется обязательными *действующими нормами*, которыми определяются взаимные поведенческие ожидания и которые должны пониматься и признаваться по крайней мере двумя действующими субъектами»[1]. Если целерациональное действие — это область естественных наук, технологии и бюрократии, коммуникативное действие — это сфера ценностей, норм и «жизненного мира» (*Lebenswelt*). Точно так же как целерациональное действие создает прагматический контекст для объяснения инструментальной рациональности, коммуникативное действие создает прагматический контекст для интерпретации и проверки моральных норм. Этот контекст создает основание для проведенной Хабермасом реконструкции коммуникативной рациональности. Коммуникативная рациональность, соответствующая «субстантивной рациональности» в смысле Вебера или гегелевскому «разуму» (*Vernunft*), должна внести поправки в однобокую концепцию рациональности, свойственную Просвещению, заменяя инструментальную оценку средств, необходимых для достижения частных целей, т.е. «формальную рациональность» или «рассудок» (*Verstand*), дискурсивным подтверждением норм, управляющих отношениями субъектов.

По Хабермасу, критическая теория должна перевести свое внимание на область коммуникативного действия, чтобы усилить критику репрессивной социальной реальности. Дело в том, что и марксистская категория труда, и позитивистская социальная наука предлагают лишь неполный и односторонний базис для понимания общества. Ограниченность категории труда отражается в марксистской концепции модернизации. В действительности наука и технология играют для марксизма прогрессивную роль, равноценную той, которую Просвещение отводило научной рациональности. Состояние науки и технологии тесно связано с уровнем развития производительных сил, к которым относятся человеческие, природные, а также технологические ресурсы, доступные в тот или иной момент для производства. Как показывает

[1] Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 67.

промышленная революция, прогресс в науках и технологии значительно повышает производительность труда. Однако, по Марксу и Энгельсу, это развитие производительных *сил* в конечном счете ведет к прогрессивному преобразованию общества в целом за счет перехода к более развитому *способу* производства и более совершенному обществу[1]. Но Хабермас относится к гарантиям прогресса, основанным исключительно на диалектике труда, столь же скептично, как и к более откровенным предположениям Просвещения относительно прогресса. Прогрессивные изменения в том, что марксизм считал «надстроечной» сферой права, политики, философии или нравственности, невозможно вычислить на основе одних лишь процессов в научном или материальном основании общества. Как утверждает Хабермас, процессы в прагматическом контексте труда не ведут автоматически к прогрессу в интерсубъективном контексте коммуникативного действия. Это подтверждается в более общем смысле односторонними достижениями западной модернизации или развития. «Проект модерна» остается радикально незавершенным, поскольку драматическое расширение нашей (инструментально-рациональной) возможности контролировать природу не сопровождалось соответствующей рационализацией нашего «жизненного мира»[2].

Признание особой рациональности коммуникативного действия — совершенно необходимый шаг, обусловленный тем, как изменилась роль науки и технологии в современном обществе после Просвещения. Согласно концепции Хабермаса, представленной в «Структурной трансформации публичной сферы» (1962), Просвещение смогло подвергнуть религиозную догму и традиционную власть критической рациональной оценке, поскольку рациональный дискурс мог занимать пространство, созданное «публичной сферой», возникающей между гражданским обществом и государством. Публичная сфера в Европе в конце XVII и в XVIII в. с ее клубами, салонами, романами, газетами и журналами позволила сформировать информированное и критическое публичное мнение[3]. Эта публичная сфера, хотя по своему составу

[1] См. выше, с. 90–98.

[2] См.: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект. Ср.: R. J. Bernstein, Habermas and Modernity.

[3] Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere, p. 25–26.

и позициям она была явно буржуазной, создала институциональную инфраструктуру не только для литературной и эстетической критики или научных споров, но и для политической оппозиции и критики. Однако критическая публичная сфера просуществовала недолго. В промышленных капиталистических обществах уже с XIX в. она стала подвергаться преобразованию под влиянием процессов, которые превратили публику из «обсуждающей культуру» в «потребляющую культуру». Публичное мнение стало предметом опросов и научных исследований, нацеленных на то, чтобы им было проще манипулировать. В то же время на месте буржуазной идеологии, которая по крайней мере все же требовала интерсубъективной значимости для определенных моральных норм, сформировалось охватывающее все новые сферы «технократическое» сознание. Спорные политические вопросы превратились в технические проблемы, которые могут быть решены техническими экспертами и экспертизой. Например, так называемый экономический рационализм преобразует вопросы общественной справедливости и распределения, которые явно требуют морального обсуждения и политического решения, в якобы самоочевидные вопросы экономического управления, которые должны решаться авторитетным научным суждением экономистов. В этом контексте скептицизм относительно возможности «интерсубъективно обязательного» соглашения касательно моральных ценностей, который может выражаться в форме этического релятивизма, субъективизма, «децизионизма», позитивизма или постмодернизма, служит лишь закреплению технократического сознания, поскольку подрывает условия морального и политического дискурса[1]. Сочетание всех этих процессов — которые прежними теоретиками франкфуртской школы обсуждались как подъем позитивизма и «культурной индустрии» — подтверждает изменение роли научной рациональности: раньше она была критической, а теперь стала консервативной. Как замечает Хабермас в одной из своих ранних работ, в силу того что «рациональная форма науки и техники

[1] Децизионизм — позиция, согласно которой в отсутствие объективных критериев нравственные ценности могут быть не более чем продуктом произвольных решений. Важным представителем этой позиции был Карл Шмитт (см. далее, с. 200–204). Обсуждение понятия «экономический рационализм» см. в: M. Pusey, Economic Rationalism in Canberra, passim.

[...] расширяется до жизненной формы», наука и технология стали идеологией[1].

Вплоть до этого момента аргументацию Хабермаса можно было бы понимать в качестве новой формулировки основной теоретической позиции франкфуртской школы. Однако его более конструктивный подход нацелен на исправление основного противоречия в позиции предыдущих франкфуртцев. Очевидно, что хабермасовские категории труда, целерационального и стратегического действия соответствуют выдвинутой франкфуртской школой концепции инструментальной рациональности и веберовскому понятию формальной рационализации. Однако, хотя эти теоретики признают ограничения инструментальной рациональности, им не удается представить убедительную версию более адекватной концепции рациональности. Вебер показывает, как процессы рационализации подрывают ценности и традиции, приводя к «расколдовыванию», однако он не видит альтернативного основания для субстантивной рациональности целей — есть лишь произвольный выбор и субъективные решения частных индивидов. Подобным образом Хоркхаймер с Адорно описывают то, как неограниченное расширение инструментальной рациональности подавляет нашу «внутреннюю природу», сводя людей к положению предметов. Маркузе изображает подавление нашей инстинктивной жизни или «эроса» в качестве цены, которую приходится платить за безудержный производительный процесс, оторванный от реальных человеческих потребностей. Однако все эти описания «темной стороны» диалектики Просвещения не предлагают убедительной в политическом и философском отношении альтернативы инструментальной рациональности. Поэтому явно есть потребность в более надежной и, главное, более конструктивной альтернативе.

Первая (но все еще производящая впечатление) попытка Хабермаса осуществить этот амбициозный проект представлена в работе «Знание и человеческие интересы», в которой в более явном и систематическом виде развивается связь между, с одной стороны, целерациональным и коммуникативным действием

[1] Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 63. Ср.: The Structural Transformation of the Public Sphere, parts V–VI.

и, с другой — определенными категориями знания и рациональности. Результатом оказывается своего рода трансцендентальный прагматизм. Достижения познающего субъекта соотносятся с историзированными контекстами социального действия, которые предоставляют категориальный аппарат определенным типам опыта и знания. Познание в естественных науках (включая приложение науки к технологии) понимается через прагматический контекст целерационального действия. Объективность «эмпирико-аналитических наук» обоснована целерациональным действием, а организуется она благодаря технической заинтересованности в контроле над внешней реальностью: «факты, значимые для эмпирических наук, первоначально конституируются через априорную организацию нашего опыта в поведенческой системе инструментального действия»[1]. Естественные науки вопреки реалистским концепциям науки описывают реальность не как таковую, а лишь с точки зрения базовой «когнитивной заинтересованности» контролем. Это отражается в гипотетически-дедуктивной структуре научных теорий, в которых предсказания, выведенные из определенных теоретических посылок, «подтверждаются» или «опровергаются» экспериментами и наблюдениями[2]. Хабермасовское описание естественных наук опирается также на философию науки американского прагматика Чарльза Сандерса Пирса (1839–1914). Пирс указывает на то, что «задача методологии — прояснять не логическую структуру научных теорий, а логику процедуры, благодаря которой мы *получаем* научные теории»[3]. Естественные науки можно поэтому понимать в качестве «саморегулирующегося кумулятивного процесса обучения» в рамках инструментального действия[4]. В действительности наука осознанно систематизирует и формализует виды деятельности,

[1] J. Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 309.

[2] В классическом виде гипотетически-дедуктивное представление о науке изложено в работе К. Г. Гемпеля: C. G. Hempel, Aspects of Scientific Explanation. Естественно, подтверждение теорий за счет эксперимента и наблюдения не является неким прямолинейным процессом. См., например: Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания.

[3] Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 91. См. далее, гл. 5.

[4] Ibid., p. 93.

связанные с решением проблем и необходимые для воспроизводства человеческих обществ.

Однако Хабермас выступает *против* Пирса, заявляя, что естественные науки невозможно понять как такую практическую деятельность, не решившись на более радикальный разрыв со «сциентистским самопониманием» позитивизма. Дело в том, что практика науки зависит от научного сообщества, а потому и от достижения взаимного понимания посредством языка и коммуникации. Иными словами, науку невозможно понимать без ссылки на прагматический контекст коммуникативного действия:

> Коммуникация исследователей требует применения языка, которое не ограничивается пределами технического контроля объективированных естественных процессов. Оно возникает из символического взаимодействия социетальных субъектов, которые знают друг друга и признают друг в друге бесспорных индивидов. Это коммуникативное действие является системой координат, которую невозможно свести к рамкам *инструментального действия*[1].

Размышление о науке как социальном действии предполагает знание другого рода, которое основано на другом когнитивном интересе и других условиях объективности. В этом пункте Хабермас опирается на «герменевтическую» концепцию «наук о культуре» (или «наук о духе», *Geisteswissenschaften*) Дильтея, в которой подчеркивается роль интерпретирующего «понимания» (или *Verstehen*)[2]. Те науки, которые Хабермас называет «историко-герменевтическими», основание своей объективности находят в прагматическом контексте коммуникации. История, литературная критика и другие дисциплины, занятые главным образом интерпретацией текстов, высказываний и значимых символов, включаются в эту категорию. Эти дисциплины служат когнитивной заинтересованности во взаимном понимании, предлагая «интерпретации, которые позволяют ориентировать действие в рамках общих традиций»[3]. В отличие от эмпирико-аналитических

Хабермас, цит. по: Held, Introduction to Critical Theory, p. 303.

Habermas, Knowledge and Human Interests, ch. 7. О Дильтее см. далее, гл. 4, с. 141–153.

Ibid., p. 313.

наук они предполагают не манипуляционное или инструментальное отношение с объектами, а отношение взаимопонимания между субъектами. Однако, точно так же как контроль над внешней реальностью, коммуникация и взаимное понимание имеют существенное значение для продолжения жизни любого общества. Они необходимы и для социальной координации действий, и для исторического накопления знаний в процессах социализации и культурной передачи. Следовательно, герменевтика — это «научная форма истолковывающей деятельности в повседневной жизни», так же как экспериментальный метод естественных наук «оттачивает повседневный прагматический контроль правил инструментального действия»[1].

Хабермас далее выделяет третий тип знания, соответствующий идее критической теории. В «Знании и человеческих интересах» «критически ориентированные науки» мотивируются «освободительным когнитивным интересом» и основываются на дополнительном прагматическом контексте «саморефлексии». Подобно естественным наукам, герменевтические науки не способны дать полное и удовлетворительное описание человеческого знания. Хабермас отвергает «притязания на универсальность» герменевтики — точно так же как в случае критики позитивизма и сциентизма он отверг притязание на универсальную значимость естественнонаучного метода. С одной стороны, Хабермас не отрицает то, что у методов естественных наук есть подходящая для них область применения — контроль природы ради материального воспроизводства человеческих обществ. Даже выявление «напоминающих закономерность корреляций» между социальными явлениями играет определенную роль в социальных науках. Однако в этом случае, как предполагает критика позитивистской социальной науки, критическая социальная наука должна выйти за пределы выявления законоподобных корреляций, «чтобы определить, когда теоретические утверждения схватывают инвариантные закономерности социального действия как такового, а когда они идеологически выражают застывшие отношения зависимости, которые

[1] Habermas, Knowledge and Human Interests, ch. 7. О Дильтее см. далее, гл. 4, с. 279.

в принципе можно было бы изменить»[1]. Последняя фраза напо минает о Марксовой критике буржуазной экономики как прообра зе критической теории, которая раскрывает и помогает устранит закономерности «капитализма», которые в ином случае были бь признаны «неизменными».

С другой стороны, параллельно с рассуждением об ограничен ной значимости методов, развиваемых в естественных наука Хабермас доказывает недостаточность и герменевтического зн ния. Вследствие его исключительной обращенности к значен ям высказываний, текстов и символов герменевтическое знани не имеет возможности раскрыть идеологические формы сознани В типичном случае герменевтическая позиция предполагает р конструкцию значения человеческих выражений, которые в пр тивном случае могли бы остаться непрозрачными или сбивающ ми с толку. Она не требует заниматься каузальным контексто этих выражений, а потому для критики идеологии ее недостаточн Идеологии с точки зрения как марксизма, так и критической те рии — это системы мышления и ценностей, которые оправдыва господствующую позицию одной группы (такой, как буржуази за счет другой (например, пролетариата). Важно то, что «госпо ствующие мысли» определенной эпохи, т.е. идеологии, *навязыв ются* жертвам (это может быть как явный процесс, так и скрыты Однако герменевтика слепа к таким формам ложного сознан или «искаженной коммуникации», которые несут на себе сл власти или господства, т.е. у критической теории есть своя не менимая роль — раскрывать последствия действий власти и т ким образом ослаблять хватку подавляющих идеологий. На да ной стадии Хабермас также принимает фрейдовский психоанал за методологический образец критической теории, понятой в это смысле. Психические расстройства, например неврозы, считают застывшими защитными механизмами, возникшими из-за пр шлых травм, и они блокируют прозрачную «внутреннюю комм никацию» индивида. Психоанализ пытается заглянуть за явн

[1] Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 310. О спорах Хабермаса с позитивизмом и герме тикой см.: R. C. Holub, Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere, chs. 2 и 3. Об отношении Ха маса к герменевтической феноменологии Поля Рикера см.: J. B. Thompson, Critical Hermeneut A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas.

симптомы невроза, чтобы расшифровать давний отпечаток детской травмы на бессознательном. Психоаналитическая интерпретация проникает под поверхностный комплекс, выявляя внутренние причины, а когда последние признаются пациентом и принимаются им, она излечивает невроз. И в марксистском, и в психоаналитическом вариантах критически ориентированные теории служат освобождению либо от отношений господства и идеологий, которые его поддерживают, либо от тормозящих и непрозрачных моментов расстроенного психического аппарата[1].

Хотя Хабермас в значительной мере следует духу этой концепции критической теории, вскоре его перестало удовлетворять его собственное эпистемологическое обоснование критической теории через «саморефлексию», которой наделено то, что выглядело лишь слегка подретушированной версией кантовского трансцендентального субъекта[2]. В то же время он продолжает настаивать на необходимости предложить более содержательное основание для нормативной критики. Предшествующие представители франкфуртской школы выступали за имманентную критику, при которой общество трансформируется за счет выявления напряжения и противоречий внутри него. «Ложная всеобщность» буржуазной справедливости должна была бы предоставить основание для собственного преодоления. Однако анализ современного общества, выполненный самой франкфуртской школой, указывает на то, что сегодня программа имманентной критикой поставлена под вопрос, поскольку универсалистские ценности уступили место технократическому сознанию, а буржуазное сознание стало слишком циничным, так что от имманентной критики более невозможно ожидать того, что она приведет к освободительным социальным преобразованиям[3]. Альтернатива, которую развивает Хабермас,— обоснование критики теорией коммуникации и коммуникативной рациональности, преимущество которой в том, что она заменяет «философию субъекта» неустранимо интерсубъективным основанием критической теории. Наиболее ясная картина структуры коммуникации предлагается нам языком. Но не

[1] О фрейдовском психоанализе см. далее, с. 275–278.

[2] J. Habermas, A Postscript to Knowledge and Human Interests.

[3] Habermas, Communication and the Evolution of Society, p. 96–97.

содержание высказываний и не синтаксическая структура языка, а именно то, как мы его используем, т.е. прагматика языка — вот что обещает открыть фундаментальные ценности, поддерживающие наши социальные взаимодействия. Как утверждает Хабермас, в неявном виде в языке уже содержатся сущностные нормативные основания критической теории:

> Интерес людей к автономии и ответственности не просто фантазия, поскольку он может быть схвачен априори. То, что поднимает нас из природы,— это единственная вещь, чья природа нам может быть известна, а именно язык. Благодаря его структуре автономия и ответственность возложены на нас. Наше первое предложение недвусмысленным образом выражает интенцию на универсальный и ничем не ограниченный консенсус[1].

Поскольку коммуникация между субъектами — обязательное условие человеческого общества, можно с определенной долей уверенности предположить, что эти ценности будут иметь универсальное значение. Действительно, для рассуждения Хабермаса ключевое значение имеет то, что его концепция должна действовать в каждом обществе — он описывает ее в качестве универсальной прагматики,— чтобы она могла предоставить основание для универсально применимой критической теории. Как выражается Маккарти, достаточно амбициозный тезис Хабермаса состоит в том, что «цель критической теории — форма жизни, свободная от ненеобходимого господства во всех его формах,— внутренне родственна самому понятию истины; она предвосхищается в каждом акте коммуникации»[2].

Теория универсальной прагматики открывает базовые ценности, неявно задействованные в коммуникации. Выходя за пределы содержания высказываний языка к прагматике коммуникаций, Хабермас получает возможность выделить ценности, отличные

[1] Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 314. Теория развивается в: J. Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 1, особенно ch. III, p. 273 ff.

[2] McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 7. В действительности «лингвистический поворот» был произведен в большинстве направлений аналитической и континентальной философии параллельно.

от истины. Собственно, согласно его теории, каждый акт коммуникации предъявляет три притязания на общезначимость, соответствующие трем видам «отношений с миром». Эти притязания на общезначимость отражают отношение коммуникации к сфере интерсубъективности или общества — предъявляя притязания на моральность или правильность (*Richtigkeit*), к внешней реальности или природе — предъявляя притязания на истину (*Wahrheit*), и к «внутренней природе» собственных чувств, убеждений и интенций говорящего, которая зависит от правдивости или искренности (*Wahrhaftigkeit*). Иными словами,

> у говорящего должно быть намерение передать истинное [*wahr*] суждение (или содержание суждения, экзистенциальные посылки которого удовлетворены) так, чтобы слушатель мог разделить знания говорящего. Говорящий должен желать выражать свои намерения правдиво [*wahrhaftig*], чтобы слушатель мог поверить высказыванию говорящего (мог доверять ему). Наконец, говорящий должен выбирать высказывание, которое является правильным [*richtig*], чтобы слушатель мог принять высказывание и чтобы говорящий и слушатель могли согласиться друг с другом в высказывании относительно признаваемого нормативного фона. Более того, коммуникативное действие может продолжаться без нарушений лишь до тех пор, пока участники предполагают, что притязания на общезначимость, которые они взаимно предъявляют, оправданны[1].

Из этого следует, что притязания на общезначимость соответствуют также различным видам вызовов, которые собеседник может бросить тому или иному высказыванию. Слушатель может поставить под вопрос высказывание как фактически ложное (или основанное на лжи), как неискреннее или неправдивое или же как нормативно неподходящее. Также следует, что, в той мере, в какой мы способны участвовать в коммуникации с другими субъектами, можно предполагать, что мы понимаем эти ценности. Наша коммуникативная компетенция включает «овладение

Habermas, Communication and the Evolution of Society, p. 2–3. О трех видах отношений к миру см.: Theory of Communicative Action, vol. 1, ch. I, section 3, особенно p. 99–101.

этими ценностями как основой для наших идей истины, свободы и справедливости»[1].

Очевидно, решающее значение для концепции Хабермаса, если она должна предоставить основание критической теории общества, имеет то, как находится решение для проблематичных притязаний на общезначимость. В конце концов, на вопросы к тем или иным высказываниям в прошлом отвечали ссылками на авторитет (священников, прорицателей, священных или научных текстов) или же применением силы и других методов воздействия (инквизиции, психиатрического лечения, взяток и угроз тюремного заключения). В некоторых культурах, как и в западной культуре до Просвещения, такие ответы считались совершенно легитимными. Однако Хабермас считает, что более рациональный ответ не только предпочтителен, но и что он в определенном смысле неявно предполагается всякий раз, когда люди вступают в коммуникацию. Разногласия относительно истины и нравственной правоты должны решаться за счет участия в неограниченном обсуждении, нацеленном на согласие. Именно в этом смысле Хабермас говорит: «Наше первое предложение недвусмысленным образом выражает интенцию на универсальный и ничем неограниченный консенсус»[2]. Фактические и научные притязания разрешаются в «теоретическом» дискурсе. Притязания на правильность рассматриваются в моральном или практическом дискурсе, в котором единственным критерием общезначимости является согласие или консенсус всех участников. Однако консенсус сам по себе не гарантирует общезначимости, если он зависит от неадекватной информации, если он был навязан или если он является результатом принуждения. Моральное притязание подтверждается только тогда, когда является предметом совершенно рационального и неограничиваемого консенсуса, т.е. когда участники дискурса подчинены только «странной ненасильственной силе лучшего аргумента»[3]. Дискурс должен оцениваться по стандарту, который Хабермас иногда называет «идеальной языковой ситуацией».

[1] Habermas, Über Sprachtheorie, p. 17 (перевод с немецкого Уэста).

[2] Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 314.

[3] J. Habermas, Wahrheitstheorien, p. 226 (перевод с немецкого Уэста). Американский прагматик Ч. С. Пирс — важный источник хабермасовской консенсуальной теории истины.

Идеальный дискурс свободен от всех отношений власти или господства, он, сторонясь догматики, стремится рассмотреть все доступные свидетельства, а при необходимости и альтернативные концептуальные схемы. А этим, и это ключевой момент, предполагается, что консенсус всегда остается *временным,* поскольку он всегда допускает появление новых данных и новых идей, а также то, что в него будут включены те, кто ранее был лишен полного и равноправного участия в дискурсе. Иначе говоря, идеальный дискурс — это то, что исключается всякий раз, когда превалирует искаженная коммуникация,— внутри общества в форме идеологии или же внутри индивида в форме того или иного барьера для «внутренней коммуникации». В то же время критически ориентированные теории должны выявлять ранее скрытые отклонения от идеального дискурса.

При условии успешной реализации теория универсальной прагматики обещает восстановить содержательную концепцию коммуникативной рациональности, которая достаточно богата для обоснования социетальных норм и критической теории. Однако проведенная Хабермасом амбициозная и оригинальная реконструкция универсальной коммуникативной компетенции критиковалась как возвращение к обреченному на провал проекту Просвещения, который требовал найти вечные рациональные основания для нравственных ценностей. Ее посчитали кантианским трансцендентализмом в новом обличье, несмотря на то, что Хабермас ставил прагматический акцент на действительном дискурсе, происходящем между двумя индивидами (а не на абстрактных размышлениях трансцендентального субъекта). Конечно, многие критики скептично отнеслись к универсальному статусу, приписываемому неограниченному дискурсу как критерию моральной истины. Как мы можем предполагать, что члены какой угодно культуры, каковы бы ни были ее ценности и мировоззрение, всегда неявно предъявляют ровно те же притязания на общезначимость, поддающиеся дискурсивному оправданию по модели Хабермаса, что и представители любой другой культуры? Некоторые постмодернистские критики усмотрели даже в преданности Хабермаса идее универсального консенсуса нечто уже ограничивающее и потенциально репрессивное, хотя для такого вывода и нужно было проигнорировать его многочисленные замечания о том, что

консенсус всегда является предваряющим и временным, т.е. всегда подлежащим будущему пересмотру и оспариванию[1]. Отвечая в определенной мере на эту критику, Хабермас существенно уточнил статус своего проекта. Если использовать термины гегелевской критики Канта, Хабермас теперь специально ограничивает сферу этики дискурса оценкой универсальных норм «моральности» *(Moralität)*, которые управляют отношениями между индивидами. И у нее нет компетенции судить о ценностях и форме «нравственной жизни» (гегелевской *Sittlichkeit*), которые неразрывно связаны с определенными идентичностями групп и индивидов, а через них и с конкретными культурными традициями. Универсалистская мораль в стиле Канта неспособна выносить решения относительно конкретных форм жизни и обычаев, которые неразрывно связаны с частными сообществами людей[2].

Хабермас тем не менее требует признать то, что он осуществил решающий выбор в пользу интерсубъективности в условиях исчерпания всех «философий субъекта». Этот выбор в действительности отражает тот факт, что «не использование пропозиций самих по себе, а применение в коммуникативных целях пропозиционно структурированного языка свойственно нашему социокультурному жизненному укладу и формирует ту или иную стадию воспроизводства общественной жизни естественным путем»[3]. Хабермасовская теория коммуникативной рациональности стала толчком для развития определенного спектра нормативных подходов в «теории дискурса», дополнивших его собственную[4]. Его внимание к дискурсу и консенсусу легко переводится в делиберативную теорию демократии, в которой подчеркивается то, что подлинная демократия требует не только электоральных процедур и партийной политики, но и участия народа в дискурсе

[1] Об отношении Хабермаса к постмодернизму см. далее, гл. 7, с. 341–345, 369–372. Критическое обсуждение хабермасовской теории коммуникативной рациональности см. в: T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, ch. 4; S. Benhabib and F. Dallmayr, The Communicative Ethics Controversy и J. Thompson and D. Held, eds., Habermas: Critical Debates.

[2] Хабермас Ю. Этика дискурса, J. Habermas, Justification and Application, chs. 1–2; ср.: P. Dews, Introduction to J. Habermas, Autonomy and Solidarity, p. 18 ff.

[3] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 322.

[4] S. Benhabib and F. Dallmayr, The Communicative Ethics Controversy. Обзор см. в: J. Bohman, Discourse Theory.

(или обсуждении)[1]. Хабермас предлагает весьма тонкую и точную версию нормативного базиса либеральной и демократической теории в своей работе «Между фактами и нормами», в которой коммуникативная сила дискурса используется для разрешения нормативных противоречий между либеральными правами индивидов и демократическим формированием воли или, другими словами, между частной и публичной автономией. Результатом оказывается убедительное соединение либеральной и республиканской традиций политической мысли. В то же время Хабермас пытается преодолеть противостояние юридического позитивизма и естественного права, а также противоречия между соображениями прагматической эффективности и идеальной общезначимостью, которые пронизывают либеральную и демократическую юриспруденцию[2].

Обширный спектр теоретических интересов Хабермаса и его интеллектуальных ресурсов, несомненно, производит впечатление. Он опирается на множество мыслителей и подходов континентальной философии, а также на значительную традицию эмпирической и теоретической социальной теории, социологии, антропологии и лингвистики. Кроме того, он применяет многие методы и понятия, характерные для аналитической философии. В результате Хабермас, вне всякого сомнения, проделал большой путь от своих отправных позиций — марксизма и философии франкфуртской школы. Однако в его основной идее, руководящей всем его движением и предполагающей, что автономия индивида зависит от дискурсивного взаимодействия с другими людьми в публичной сфере, по-прежнему заметна его гегельянская родословная[3]. Характерной для континентальной философии (хотя и не только для нее) является и роль Хабермаса как «публичного интеллектуала», которую он играет на протяжении всей своей жизни, участвуя в многочисленных политических и этических дебатах. К ним можно

[1] J. Bohman, Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy. Обзор см. в: J. S. Dryzek, Democratic Political Theory.

[2] Ср.: M. Rosenfeld and A. Arato, Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges.

[3] Также гегельянским является неустанное стремление Хабермаса к теоретическому синтезу, даже если Хабермас выстраивал свой синтез совершенно иначе.

отнести «спор историков» об интерпретации национал-социалистического прошлого Германии и холокоста, а также дискуссии о закате национального государства в «постнациональной констелляции», заданной глобализацией, и о моральных следствиях генетической инженерии, применяющейся к человеческой природе[1]. Поскольку последняя предполагает «самоинструментализацию», Хабермас недавно выступил за открытый диалог с религией и сам участвовал в нем. Это заставило его заново продумать некоторые свои (в целом секулярные) посылки и подходы, чтобы признать современный вклад религиозных сообществ и традиций[2]. Отвечая наряду с другими мыслителями на террористические атаки 11 сентября 2001 г. и комментируя последующую войну с террором, он принял участие в продуктивном споре со своим давним интеллектуальным противником Жаком Деррида[3]. Чтобы избежать риска поляризации между неверно обоснованным «этосом либерального гражданства» и возрождающимся религиозным фундаментализмом, Хабермас предлагает новый диалог между секулярным разумом и религиозными традициями, чья плодотворность зависит от выполнения двух условий:

> Религиозная сторона должна принять авторитет «естественного» разума, обеспеченный результатами институциональных наук, не свободными от заблуждений, и базовыми принципами универсалистского эгалитаризма в праве и нравственности. И наоборот, секулярному разуму не стоит представлять себя в качестве судьи истин веры, даже если в конечном счете он может принять в качестве разумного только то, что может перевести в свои собственные дискурсы, в принципе универсально приемлемые[4].

1 J. Habermas, The New Conservatism, The Postnational Constellation и The Future of Human Nature. Обзор дискуссий Хабермаса, связанных с разными вопросами, см. в: R. C. Holub, Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere.

2 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. 2011. См. также: J. Habermas, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity; An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age.

3 J. Habermas and J. Derrida, Philosophy in a Time of Terror.

4 J. Habermas, An Awareness of What is Missing, p. 16.

Альтернативы явно слишком поспешному отказу Просвещения от религиозного опыта возводятся к различным подходам Канта, Гегеля, Шлейермахера и Кьеркегора[1]. В целом изобретательный и развивающийся и по сей день синтез Хабермаса остается наиболее плодотворным в цепочке диалектик освобождения, связывающей, как мы показали, Гегеля, Фейербаха, Маркса и франкфуртскую школу[2].

Литература

Классическая работа Фейербаха «Сущность христианства». Знаменитые «Тезисы о Фейербахе» включены наряду с другими работами в английское издание: Karl Marx: *Early Writings* (ed. L. Colletti). Также основополагающими считаются некоторые работы, написанные им вместе с Энгельсом, в том числе «Манифест Коммунистической партии» и «Немецкая идеология». Ключевой работой, конечно, остается «Капитал. Критика политической экономии», особенно первый том. Герберт Маркузе, возможно, наиболее доступный из авторов франкфуртской школы. В его поздней работе «Эссе об освобождении» (*An Essay on Liberation*) можно найти вполне доступное введение в такие более сложные произведения, как «Эрос и цивилизация» и «Одномерный человек». Точно так же работы Адорно «Культурная индустрия: избранные статьи по массовой культуре» (*The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*) и «Minima Moralia» могут послужить для подготовки к «Негативной диалектике». Вероятно, наиболее влиятельной является работа, написанная Адорно вместе с Максом Хоркхаймером,— «Диалектика Просвещения». См. также книги Макса Хоркхаймера «Критическая теория: избранные статьи» (*Critical Theory: Selected Essays*) и «Закат разума» (*Eclipse of Reason*). Собрание эссе Беньямина «Озарения» — хорошее введение в его мысль. Богатство и многочисленность работ Юргена Хабермаса осложняют выбор

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Гл. 8 «Граница между верой и знанием».

Традиция критической теории продолжается А. Хоннетом (A. Honneth, The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory и Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory), а также в работах А. Веллмера: A. Wellmer, The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism и Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity.

какого-то одного произведения или хотя бы нескольких. В наиболее полном виде его зрелая система представлена в двухтомной «Теории коммуникативного действия» (*Theory of Communicative Action*). Доступное введение в некоторые его идеи можно найти в работе «Автономия и солидарность: интервью с Юргеном Хабермасом» (*Interviews with Jürgen Habermas*) и в некоторых сборниках его статей, включая «Будущее человеческой природы» (*The Future of Human Nature*) и «Постнациональную констелляцию» (*The Postnational Constellation*), а также в его ранней более исторической работе «Структурная трансформация публичной сферы» (*The Structural Transformation of the Public Sphere*).

В последнее время было немного комментариев о Фейербахе, который обычно рассматривается только в контексте Маркса, что не совсем справедливо. Начинать хорошо с работы В. А. Харви «Фейербах и интерпретация религии» (V. A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*). Напротив, работ о Марксе и марксизме очень много, включая две работы Дэвида Маклелана — короткую книгу «Маркс» (McLellan, *Marx)* и более длинную «Карл Маркс: его жизнь и мысль» (*Karl Marx: His Life and Thought*), а также книгу Шломо Авинери «Социальная и политическая мысль Маркса» (Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*). Наиболее полной историей франкфуртской школы является работа Рольфа Виггерсхауса «Франкфуртская школа» (Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School*). Удобное руководство по ее основным идеям и по Хабермасу — книга Дэвида Хелда «Введение в критическую теорию: от Хоркхаймера до Хабермаса» (David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*). Более аналитичный подход используется в «Идее критической теории: Хабермас и франкфуртская школа» Рэймонда Гёсса (Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*). К полезным работам по отдельным мыслителям можно отнести книги Дж. М. Бернстейна «Адорно: расколдовывание и этика» (J. M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*), Саймона Джарвиса «Адорно: критическое введение» (*Simon Jarvis, Adorno: A Critical Introduction*), Сьюзан Бак-Морс «Начала негативной диалектики: Теодор В. Адорно, Вальтер Беньямин и франкфуртская школа» (*Susan Buck-Morss, The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School*), Питера Стерка «Макс Хоркхаймер: новая

интерпретация» (*Peter Stirk, Max Horkheimer: A New Interpretation*) и Дэвида Келлнера «Герберт Маркузе и кризис марксизма» (*David Kellner, Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*). Полезные статьи о Хабермасе представлены в сборниках Р. Дж. Бернстейна «Хабермас и модерн» (R. J. Bernstein, *Habermas and Modernity*) и М.П. Д'Антрев «Хабермас и незавершенный проект модерна» (M.P. d'Entreves, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*). Недавно вышло заново отредактированное исследование Уильяма Аутвейта «Хабермас: критическое введение» (William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, 2nd edn).

4. Историзм, герменевтика и феноменология

Обзор

Гегелевскую цель — обосновать «абсолютное» знание исторической диалектикой идей — в конечном счете невозможно поддержать. Однако его внимание к истории и историческому знанию подтолкнуло возрождение критической историографии в XIX в. В то же самое время возникла реакция против гегелевского — чрезмерно интеллектуального и теоретичного — подхода, вдохновлявшаяся в разных своих вариантах романтизмом, политическим консерватизмом и религией. Это привело к философскому акценту на уникальности субъективного опыта и человеческой «жизни». Отвечая на эти вопросы, «критика исторического разума» Вильгельма Дильтея выступила в качестве аналога критики «чистого», или научного, разума Канта на исторической и культурной территории, открытой Гегелем. Дильтеевская «герменевтика» применяет строгий метод к пониманию или интерпретации значений в «гуманитарных науках», таких как история, психология или исследование искусства и литературы. Герменевтические категории применяются к более традиционным для философии целям в «феноменологии» Эдмунда Гуссерля — сам термин «феноменология» можно при этом возвести к Гегелю или Канту. Исследования «бытия» у Мартина Хайдеггера и онтологическая герменевтика Ганса-Георга Гадамера — две разные попытки представить человеческое понимание и донаучный «жизненный мир» в качестве фундаментальных и универсальных оснований человеческого опыта, знания и жизни. Феноменология и герменевтика были достаточно аполитичны либо, как в случае Хайдеггера и Карла Шмитта, тяготели к авторитаризму. Но затем в феноменологии наметился республиканский поворот благодаря Ханне Арендт, которая

последовательно разрабатывает антиавторитарный подход к политическому действию и опыту.

Дильтей, философия жизни и герменевтика

Во многих подходах, составляющих континентальную философию, подчеркиваются история, понимание, интерпретация, значение и субъективность как фундаментальные категории знания, противостоящие господству естественных наук. В наиболее отчетливой форме такой подход возникает в контексте немецкой философии XIX в., в которой доминировали два связанных друг с другом течения, представлявших собой последствия распада гегелевской философии,— историзм и философия жизни (*Lebensphilosophie*). Ряд связанных друг с другом, но не всегда последовательных направлений мысли, в общем и порой достаточно неопределенно называемых историзмом, отражают центральную роль, которую история сыграла в мысли некоторых наиболее влиятельных критиков Просвещения[1]. И Гердер, и Гегель скептически относились к посылкам Просвещения относительно всеобщей человеческой природы, естественного права или нравственности, подчеркивая, напротив, «дух» различных исторических сообществ и, как в случае Гегеля, «мировой дух» (*Weltgeist*) истории как таковой. По Гердеру, люди отличаются от других животных, поскольку их поведение не определяется природным инстинктом, являясь, скорее, историческим. Разум и язык — это связанные друг с другом выражения исторически меняющейся человеческой природы. Языки различных наций — это проявления уникального темперамента или духа народа (*Volksgeist*). Опять же, по Гегелю, мораль существует прежде всего как выражение определенной культуры, определенных институтов и практик или «нравственной жизни» конкретного сообщества. Следовательно, любое адекватное понимание человеческой жизни, идей и обществ должно быть историческим.

[1] Историзм в том смысле, в котором он обсуждается здесь, нельзя путать с несколько необычным использованием термина «историцизм» у Карла Поппера — так он называл философию истории, которая поддерживает веру в общие законы исторического развития. См.: *Поппер К.* Нищета историцизма (1993). В период Просвещения также были созданы важные исторические произведения, например «История упадка и крушения Римской империи» (1776–1788) Эдварда Гиббона (1737–1794), а также работы Гердера, Фихте и братьев Гримм.

Разум или дух как противоположность физической природе можно понимать только через их генезис, проходящий через множество стадий развития, в которых менее адекватные мировоззрения или формы жизни порождают более адекватные[1]. Гегель видит в различных проявлениях духа стадии диалектического развития единого мирового духа, движущегося к предельному телосу или цели, реализации знания Абсолюта. Гегелевская философия, которая пытается максимально полно выразить истину этого Абсолюта, неразрывно связана с его философией истории, в которой человеческая история наделяется значением и смыслом в качестве основного медиума предельно полного осуществления разума.

В целом истористские течения мысли рассматривают историю в качестве главного фактора понимания человеческой жизни. Однако спекулятивная философия истории Гегеля, мысль о том, что настоящее можно понять только исторически, привела, по мнению некоторых критиков, к такой интерпретации прошлого и иных культур, которая была искажена заботами настоящего. Причина отчасти заключалась в представлении Гегеля о том, что саму историю можно понять только через философию, которая достигла своей кульминации в настоящем. Однако сторонники историзма скептически относились к гегелевской философии истории, в которой культурные ценности Европы XIX в. представлялись окончательной целью предшествующей человеческой истории. Гегелевская философия приписывает истории общую цель, о которой люди, творящие историю, но выступающие марионетками «хитрости разума», вообще ничего не знают. Индивиды «выступают как живые воплощения субстанциального деяния мирового духа и тем самым непосредственно тождественные этому деянию, оно остается для них скрытым и не служит им объектом и целью»[2]. С точки зрения более скептического исторического сознания, в формировании которого Гегель и сам поучаствовал (что не лишено иронии), другие культуры нельзя оценивать в перспективе и по стандартам нашего времени и философии. Это заставило поставить философские

[1] См. гл. 2, с. 71–73.

[2] Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 372 (параграф 348). Ср. параграф 344, с. 371. Близкие предпосылки выдвигаются в «Виговской интерпретации истории» Герберта Баттерфилда (Herbert Butterfield, The Whig Interpretation of History).

вопросы о статусе и значимости познания прошлого. Один из результатов распада гегельянства заключался, следовательно, в возникновении так называемой критической философии истории, т.е. направления, которое опиралось также на работы Шлейермахера, Савиньи и др. Если спекулятивная философия истории приписывает общую цель человеческой истории в целом, то критическая философия истории исследует природу исторического знания и соответствующие методы исторического исследования. Она была связана с историей, формировавшейся в те времена в качестве респектабельной академической дисциплины[1]. Многие сторонники историзма пришли к откровенно релятивистским выводам, согласно которым ценности и нормы различных культур являются в их частном социальном и историческом контексте в равной мере значимыми. Если моральные ценности можно понять только через сообщество, к которому они относятся, и если больше нет убедительного способа расставлять человеческие общества по линии исторической диалектики, тогда нет и какого-либо очевидно рационального способа совершить выбор между конфликтующими ценностями. Значимость ценностей можно определить только для какого-то определенного времени, но не для всех времен. В этом варианте историзируются нравственные и культурные ценности.

Другие критики, включая философов жизни, полагали, что великая система Гегеля, несмотря на всю ее диалектическую сложность и всеохватность синтеза, является плодом исключительно теоретического или интеллектуального сознания. В ответ некоторые направления философии стали наделять особой ценностью «жизнь» или «существование», противопоставляемые теоретической рациональности, которой у Гегеля не меньше, чем у основных мыслителей Просвещения. Романтики защищали спонтанность, эмоцию и индивидуальность, выступая против выхолащивающих категорий теоретического разума. Скорее уж поэзия, а не наука предлагает наиболее верный путь к истине, к наиболее полному пониманию человеческой природы. В этом отношении зрелая система Гегеля не так правдива, как поэтические произведения одного

[1] Эти процессы связаны с немецкими «критическими историками» XIX в. Леопольдом фон Ранке (1795–1886) и Теодором Моммзеном, а также другими авторами.

из друзей его юности, Фридриха Гельдерлина[1]. Опять же, по мнению Серена Кьеркегора, которого теперь часто считают первым экзистенциалистом, даже самые впечатляющие из диалектических трюков теоретического разума никогда не позволят постичь «субъективную истину» человеческой жизни или существования, которая по сущности своей является религиозной[2]. С точки зрения таких подходов для более верного понимания человеческой жизни требуется решительно порвать с познающим, или теоретическим, разумом, т.е. с философией сознания. Философия жизни также предполагала, что наиболее важные качества человеческой жизни невозможно схватить за счет абстрактных категорий теоретического разума. Жизнь в этом смысле «означала совокупные внутренние силы человека, особенно иррациональные силы чувства и страсти, а не господствующую силу рационального понимания»[3]. По мнению философов жизни, только более полное понимание человеческой жизни дает определенную надежду найти ответ на основные вопросы философии и жизни, например вопросы о природе счастья или праведной жизни. Эти философы считали, что субъективный опыт и история, как накопленный опыт человечества,— это первичные источники подлинного понимания[4].

В своих многочисленных произведениях по философии, истории и гуманитарным наукам Вильгельм Дильтей (1833–1911) сочетает элементы одновременно историзма и философии жизни, отдавая при этом дань уважения достижениям естественных наук. Историзм и философия жизни сходятся в убеждении, что история — это ключ к пониманию человеческой жизни. Отдельных людей и общества можно понять только исторически, так что исследование истории и методов, подходящих для этого исследования, должно стать задачей первостепенной важности. Как и философы жизни, Дильтей считает, что позитивистская попытка применить методы естественных наук к изучению и пониманию человеческой жизни неизбежно оставляет вне поля зрения или искажает

[1] Taylor, Hegel, p. 34ff. О романтизме см. выше, с. 61–63.

[2] О Кьеркегоре и развитии экзистенциализма см. далее, гл. 5.

[3] Больнов, цит. по: Richard E. Palmer, Hermeneutics, p. 101.

[4] То есть у таких историков, как Ранке и Дройзен, категория «жизнь» играет примерно ту же роль, что понятие духа в гегельянстве.

существенные качества человеческого бытия. Однако критика механистических, объективирующих тенденций научного разума, предъявленная романтиками и философами жизни, может легко скатиться к чисто субъективному и в конечном счете бесплодному протесту. Прославление страсти и воли может даже подтолкнуть к потенциально опасному иррационализму. Точно так же «спекулятивный идеализм» гегелевского разума, хотя он и противопоставляется выхолащивающему рационализму позитивизма, догматичен и в конечном счете несостоятелен[1]. Даже в менее рационалистических вариантах немецкого идеализма обожествление воли может способствовать иррациональным тенденциям, похожим на те, которые подпитывались романтизмом[2]. Дильтей не пренебрегает рациональностью, объективностью и строгостью, продемонстрированными естественными науками. Скорее, он стремится отдать должное вопросам сторонников историзма, философов жизни и романтиков, связанных с концепцией истории и «наук о духе» (*Geisteswissenschaften*), способных примирить научную объективность с оценкой человеческой жизни во всей ее полноте[3].

Дильтей, как убежденный эмпирик, считает, что все знание в конечном счете происходит из опыта. На него оказали влияние британские эмпирики Локк или Юм, но прежде всего критическая философия Канта. Он принимает эмпирический (или «эпистемологический») взгляд, согласно которому все знание основано на «внутреннем опыте» или «фактах сознания». Однако в подходе предшествующих эмпириков преувеличивается интеллектуальный и когнитивный опыт, тогда как эмоциями и волей они пренебрегают:

[1] О значении спекулятивного идеализма см. выше, с. 65–66.

[2] Эта возможность находит определенное подтверждение в работах Шопенгауэра. См. далее, с. 227–229.

[3] Немецкое слово «Geisteswissenschaften», буквально означающее систематическое изучение духа или разума (Geist), указывает на связь с идеями одновременно Гердера и Гегеля. Обсуждение Дильтея см. в: J. de Mul, The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life; R. A. Makkreel, Dilthey: Philosopher of Human Studies; H. R Rickman, Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies и H. A. Hodges, The Philosophy of Wilhelm Dilthey.

> В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»), хотя порой и кажется, будто познание прядет эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления[1].

Историческая сторона человеческого опыта, его историчность — это также центральный аспект того, что позитивистский подход неизбежно упускает из виду:

> Для Дильтея настоящее — это не протяженное мгновение, а небольшая структурированная часть потока, в котором непосредственный опыт всегда обогащается осознанием прошлого и предвосхищением будущего. Так что у каждого момента жизни есть особое значение, соответствующее его месту во временной последовательности... Эта связь между темпоральной структурой и категорией жизни делает человека историческим существом[2].

Следовательно, даже интеллектуальный и когнитивный опыт осуществляется внутри потока человеческого опыта, который по сути своей историчен.

Дильтеевская — более полнокровная — концепция человеческого опыта указывает на решение противоречия между романтизмом, философией жизни и идеализмом, с одной стороны, и позитивизмом — с другой. Он надеется предложить прочное эпистемологическое основание для «науки» о человеческой природе, которая сможет отдать должное автономным качествам ума

[1] Дильтей В. Введение в науки о духе. С. 274. Дильтей использует слово Erlebnis как противоположность Erfahrung для обозначения опыта, который не просто интеллектуальный или когнитивный, но также аффективный, т.е. является частью жизни в более полном смысле. Этот акцент, характерный для философии жизни, отражается в этимологическом отношении между Erlebnis (переживанием) и Leben (жизнью).

[2] Рикман (Rickman), Введение к: W. Dilthey, Selected Writings, p. 17.

и жизни, стремясь при этом к объективности и строгости, не уступающим таковым естественных наук. Чтобы обезопасить гуманитарные науки от искажающего влияния позитивизма, Дильтей разъясняет особую методологию и стандарты объективности, существующие внутри таких дисциплин, как история, классическая филология, литературоведение, антропология и психология. Чтобы заложить «основание для изучения общества и истории»[1], важно признать отличие оснований объективности в гуманитарных науках. В противоположность объектам, которые изучаются астрономией, механикой и другими физическими науками, у людей есть одновременно психические и физические качества, а потому их следует изучать иначе. Поскольку определяющее качество человеческого опыта — это его историчность, именно историческое знание имеет центральное значение для понимания гуманитарных наук в более общем смысле. Имея в виду знаменитую кантовскую критику чистого, или теоретического, разума, Дильтей описывает свой проект как критику исторического разума, который должен установить пределы и задать фундаментальные принципы исторического понимания.

Он описывает два контрастирующих подхода к приобретению знания — объяснение (*Erklären*) и понимание (*Verstehen*). Объяснение — это главная цель естественных наук, она предполагает формулировку общих причинных законов: «Под объяснительной наукой следует разуметь всякое подчинение какой-либо области явлений причинной связи при посредстве ограниченного числа однозначно определяемых элементов (т.е. составных частей связи)»[2]. Очевидно, что объяснительная наука — это главная проблема кантовской критики чистого разума, а также господствующая модель познания для позитивизма. Но объяснение само по себе не является подходящей моделью для гуманитарных наук, чей «объект» изучения — само человечество. Люди обладают физическим бытием, и в этом отношении их можно изучать методами объяснительной науки. Однако гуманитарные науки больше занимаются различными выражениями ума или духа. Гуманитарные науки изучают действия, высказывания, институты и артефакты, которые,

[1] Эта фраза является подзаголовком «Введения в науки о духе» В. Дильтея.

[2] Дильтей В. Описательная психология. С. 9–10.

в отличие от событий в физическом мире, обладают внутренним значением, а потому требуют другого подхода к познанию: «Процесс распознания внутреннего по знакам, даваемым нам чувствами извне, мы называем *разумением*... Разумением мы называем процесс, в котором на основании чувственно данных знаков мы познаем нечто психическое, выражением чего эти знаки служат»[1]. Там, где разумение образует часть «многоискусного процесса, достигающего контролируемой степени объективности», Дильтей говорит об «экзегезе или интерпретации»[2]. Разумение или понимание занято открытием значений, а не выделением причинных закономерностей. Оно нацелено не на обобщение, а на описание индивида во всей его сложности и частности: «Мы объясняем природу, человека мы должны понимать»[3].

В наших попытках понять людей, противопоставленных физическим событиям, у нас, кажется, есть то преимущество, что мы уже знаем, как работает наше сознание. Дильтей поддерживает «принцип Вико, согласно которому разум может понять то, что создал разум, и использует наше непосредственное понимание работы нашего сознания в качестве ключа, позволяющего отпереть безличный мир разума»[4]. Конечно, судя по всему, мы никогда не могли бы понять эмоции других, если бы не могли сравнить себя с другими: «Кроме того, внутренний опыт, в каком я осознаю свои собственные состояния, все же никогда не может довести до моего сознания мою же собственную индивидуальность. Лишь сравнивая себя с другими, я постигаю в опыте индивидуальное в самом же себе». При этом наш доступ к психической жизни других не является прямым. Он опосредуется различными внешними проявлениями сознания: «Чужое же существование дается нам первым делом в чувственных фактах, жестах, звуках, действиях, что приходят извне. Лишь в процессе воссоздания того, что в виде отдельных знаков замечается нашими чувствами, мы восполняем это чувственное»[5]. Различные «выражения жизни» можно встретить только в том случае, если

1 Дильтей В. Возникновение герменевтики. С. 238–239.

2 Там же. С. 239

3 Цит. по: Palmer, Hermeneutics, p. 115.

4 Рикман (Rickman), Введение к: W. Dilthey: Selected Writings, p. 20.

5 Дильтей В. Возникновение герменевтики. С. 238.

они вынесены вовне или опредмечены в качестве «объективаций разума». Они могут существовать в огромном разнообразии форм, к которым относятся письменные документы, финансовые отчеты и официальные доклады, письма, произведения литературы и искусства, здания, археологические останки, жесты и т.д. Все вместе они образуют основание для нашего познания других людей.

Чтобы проанализировать то, что участвует в процессе понимания объективаций разума, Дильтей создает дисциплину «герменевтика». В действительности герменевтика, понимаемая как систематическая рефлексия практики интерпретации или понимания, имеет давнюю историю в западной культуре. Термин происходит от древнегреческого слова, обозначающего «интерпретацию» *(hermeneuein),* этимологически связанного с богом Гермесом, который в греческой мифологии был вестником, а также изобретателем языка и письменности[1]. Во II в. Н. Э. Артемидор написал ученый трактат о толковании сновидений, которые обычно считались посланиями богов, и уже тогда смог указать в своем сочинении довольно большое число источников. Артемидор показывает, как можно расшифровать эти сообщения от богов, которые часто казались совершенно непрозрачными[2]. После прихода христианства главным стимулом развития принципов герменевтики стали проблемы библейской экзегезы. Распространение протестантизма, способствовавшее более критичному отношению к авторитету церкви, превратило толкование отдельных отрывков из Библии в общезначимую проблему. Учебники по герменевтике, создаваемые в основном протестантскими пасторами, распространились во второй половине XVII в. по всей Европе[3]. В Германии мысль Гердера способствовала дальнейшему развитию герменевтической рефлексии, особенно в работах Фридриха Аста (1778–1841) и Фридриха Августа Вольфа (1759–1824)[4].

[1] Как остроумно замечает Фуко, считается также, что Гермес научил людей мастурбировать при посредничестве Пана: «...а от Пана его впоследствии узнали пастухи» (Фуко М. Забота о себе. С. 152).

[2] См. там же. С. 11.

[3] Palmer, Hermeneutics, p. 35ff.

[4] В то время наблюдался аналогичный рост в области сравнительного и исторического изучения языка или филологии. Описание развития филологии в XIX в. см. в: H. Pedersen, The Discovery of Language.

Однако непосредственно на Дильтея повлиял прежде всего философ и теолог Фридрих Шлейермахер (1768–1834). Первоначально герменевтические техники помогали преодолевать очевидные трудности или ошибки, связанные с пониманием и возникающие обычно в тех случаях, когда отрывки из религиозного текста считались темными или противоречивыми. Шлейермахер понял, что, если мы не видим темные места или противоречивость в тексте, это еще не гарантия того, что наша интерпретация вроде бы ясных отрывков будет верной. Понимание всегда может оказаться ошибочным, поскольку мы никогда не можем предполагать, что знакомые слова означают то, что, по нашему мнению, они должны означать, если они встречаются в историческом тексте. Вот как выражает эту мысль Линге: «Неправильное понимание возникает естественным образом по причине изменений в значениях слов, мировоззрениях и т.д., которые произошли за время, отделяющее автора от толкователя. Прошедшие исторические процессы — это силки, в которых неизбежно запутается понимание, если только последствия этих процессов не будут нейтрализованы»[1]. Поэтому к герменевтическим принципам нужно обращаться всякий раз, когда мы пытаемся что-то понять, а не только тогда, когда мы испытываем трудности. Как и Шлейермахер, Дильтей подчеркивает взаимозависимость частей и целого в своем описании процесса толкования:

> И тут заявляет о себе центральная трудность любого искусства истолкования. Целое творение должно быть понято на основании отдельных слов и их сочетаний, а ведь уже полное понимание отдельного предполагает понимание целого. Круг такой повторяется в отношении отдельного произведения к духовности и к развитию его автора, и точно также он вновь возвращается в отношении этого отдельного произведения к литературному жанру[2].

То, что стало называться «герменевтическим кругом»,— это фундаментальное, обязательное качество интерпретации, а также постоянно повторяющийся мотив континентальной философии.

[1] Линге Д. Э. (D. E. Linge). Введение к: H.-G. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. xiii.

[2] Дильтей В. Возникновение герменевтики. С. 252.

Очевидно, мы не можем достичь верного понимания отдельных элементов текста (слов или фраз), если не понимаем текста в целом. Одни и те же слова или даже предложения могут значить разные вещи в разных контекстах. Мы можем быть уверенными в какой-то определенной интерпретации только тогда, когда видим, как она сходится с остальным текстом. Однако мы, очевидно, не можем понять текст как целое без определенного понимания его частей. Взаимозависимость целого и частей отражает тот факт, что элементы, составляющие текст, нельзя анализировать в качестве отдельных, независимых частей, т.е. так, словно бы они были физическими элементами механической системы. Значения и слова ведут себя явно холистическим образом. Следовательно, практика толкования по необходимости имеет круговой характер. Как указывает замечание Дильтея, то целое, через которое следует понимать значения, тоже может быть разным. Отдельные авторы используют язык по-разному, иногда вырабатывая собственные идиомы, так что необходимым условием интерпретации является знание всего творчества данного автора. Точно так же мы должны знать, к какому роду дискурса или жанру принадлежит данный текст. Интерпретация текста зависит от того, в качестве чего он рассматривается — философского трактата, комической новеллы, замаскированной теологии или политической полемики. Также невозможно понять авторов отдельно от их культурной среды и исторического контекста. Например, интерпретация политических произведений может критично зависеть от посылок о дате публикации и об отношении к событиям и идеологическим течениям времен автора, причем эта зависимость может выстраиваться достаточно сложным образом[1].

С точки зрения пессимиста, неизбежно круговой характер герменевтической практики мог бы выглядеть барьером для понимания, который едва ли можно преодолеть. Толкователь представляется жертвой порочного, но при этом неизбежного регресса, ведь понимание целого невозможно без понимания частей, а понимание частей невозможно без понимания целого. Дильтей более оптимистичен относительно возможности объективно значимых

[1] Например, см. в научном «Введении» Дэвида Вуттона (David Wootton) к «Политическим работам» Локка (Locke, Political Writings) об их отношении к «Славной революции» 1688 г.

интерпретаций. Он полагает, что посредством «честного подчинения» тексту и обширных знаний о всем контексте, в котором он возник, толкователь может достичь постоянно улучшающегося, если не совершенного, понимания. В действительности толкователь может даже узнать автора лучше, чем тот знает себя. Строгий процесс интерпретации «позволит исследователю заново открыть, актуализировать, или даже заново испытать исходные значения, или по крайней мере подойти очень близко к этому идеалу»[1]. Вера Дильтея в возможность объективно истинных или значимых интерпретаций зависит от посылки об общей человеческой природе, которая поддерживает все многообразие человеческого языка, культуры и личных качеств. В понимании «индивидуальность толкователя и индивидуальность автора не противостоят друг другу, как два несопоставимых факта,— обе индивидуальности сложились на основе всеобщей человеческой природы, и это делает возможным общность людей между собою для речей и их разумения»[2]. Эта посылка об общей человеческой природе в принципе может совмещаться с верой Дильтея в историческое конституирование человечества, поскольку характеристики, которые, по его мнению, универсальны для человеческой природы, относительно абстрактны. Он утверждает только, что «у разума есть врожденная структура, которая порождает типичные соединения психических процессов», что «наша психическая жизнь целенаправленна», что мы выражаем «наши психические состояния физическими проявлениями» и что мы одновременно воспринимаем и оцениваем мир вокруг нас[3]. Если следовать его более ранним и более психологистским формулировкам, посредством эмпатии историк может заново пережить мысли, намерения или чувства людей прошлого. Однако такой подход уязвим для упрека в субъективизме. Сложно примирить явную неопределенность и безосновательность эмпатии со стремлением к объективной общезначимости интерпретации. В более поздних работах Дильтей, испытавший уже некоторое влияние со стороны гуссерлевской критики психологизма, больший акцент ставит на «понимании того, что опыт сам

[1] David Boucher, Texts in Context, p. 21.

[2] Дильтей В. Возникновение герменевтики. С. 252.

[3] Рикман (Rickman), Введение к: W. Dilthey: Selected Writings, p. 15.

организован символическими структурами» (такими, как язык)[1]. Задача герменевтики в таком случае — расшифровать эти символические структуры. В целом Дильтей все же считает, что, «хотя результаты, достигаемые в толковании, никогда не могут обладать убедительностью доказательства», толкователи могут преодолеть собственную историческую ситуацию и прийти к общепризнанным интерпретациям[2]. Однако даже этот умеренный оптимизм будет во многом поставлен под вопрос последующим развитием герменевтической теории и философии.

Гуссерль и феноменология

На протяжении всей своей философской карьеры Эдмунд Гуссерль (1859–1938), как и Дильтей, был занят сопротивлением империалистическим поползновениям естественно-научного разума, особенно в области моральных и культурных ценностей. Ведь позитивизм и другие формы «натурализма» пытаются вывести оценочную философию мира и жизни из открытий и методов одних лишь естественных наук. Натуралист претендует на знание в области ценностных вопросов, что не может быть согласовано с его основными посылками, а потому впадает в противоречие: «Натуралист учит, проповедует, морализирует, реформирует. Но он отрицает именно то, что по самому своему смыслу предполагает всякая проповедь, всякое требование, как таковое»[3]. Однако, несмотря на свою враждебность к натурализму, Гуссерль высоко ценит достижения «теоретической установки» естественных наук, плоды сильной «воли к строгой науке», которая нашла выражение у Сократа и Платона, а затем была развита у Галилея и в современной науке. По Гуссерлю, подозрение вызывает не сама теоретическая установка. Скорее, сопротивляться нужно полному отождествлению строгой науки с методами естественных наук, каковое следует из их бесспорных успехов в их собственной сфере. «Дух» относится к порядку бытия, отличному от предметов естественного

[1] Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 147.

[2] H. A. Hodges, The Philosophy of Wilhelm Dilthey, p. 141–142.

[3] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 193. Введение в Гуссерля и феноменологию см. в: D. Moran, Introduction to Phenomenology, chs. 1–5; E. Pivčević, Husserl and Phenomenology.

мира, а потому он не должен подчиняться тем же категориям объяснения.

В натурализме Гуссерля особенно смущают культурный скептицизм и релятивизм, которые вытекают из него при его точной трактовке. Гуссерль точно так же не убежден гегелевской попыткой преодолеть релятивизм за счет диалектической философии истории. Именно в этом отношении он в наибольшей степени отходит от Дильтея, чья релятивистская «философия мировоззрений» *(Weltanschauungphilosophie)* была одним из побочных продуктов разложения гегелевской системы. На самом деле релятивизм и историзм Дильтея признаются в какой-то мере ответственными за господствующую культурную атмосферу. Гуссерль цитирует замечание Дильтея о том, что «установление исторического сознания разрушает еще положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо из философий, которая пыталась при помощи комплекса понятий высказать обязательным образом мировую связь бытия»[1]. Гуссерль считает, что в конечном счете Дильтею не удается предложить достаточно надежную защиту от релятивизма исторического сознания, поскольку он довольствуется дуализмом понимания и объяснения, гуманитарных наук и естественных. Гуссерль, со своей стороны, полагает, что категория понимания может создать новую основу для единой и полной философии познающего, чувствующего и действующего субъекта. Его стратегия, в отличие от Дильтея, нацелена не на то, чтобы оградить автономную область гуманитарных наук, свободную от универсализирующих претензий и выхолащивающих категорий наук естественных. Атакуя натурализм на его собственной территории, он надеется, по словам Дьюса, «создать новую, строго научную философию, которая поставит и эмпирические науки на аподиктическое основание, в то же время... не позволяя "объективистским" тенденциям наук развиться в катастрофическое для культуры забвение конституирующей роли субъективности»[2].

[1] Там же. С. 223. Кстати говоря, Дильтей отплатил Гуссерлю тем же, сказав о нем: «Истинный Платон, который первым из всех фиксирует в понятиях вещи, которые становятся и текут, а затем дополняет застывшее понятие понятием потока» (Husserl, Philosophy as Rigorous Science, p. 124, editor's note 62).

[2] P. Dews, Logics of Disintegration, p. 6.

Новое понимание субъекта сознания позволит ему опровергнуть претензии как натурализма, так и субъективизма, не впадая при этом в гегелевский идеализм или иррационализм.

Задавшись этой амбициозной целью, Гуссерль не делает никаких уступок узкой позитивистской концепции рациональности. Но он также не желает отказываться и от высоких стремлений к строгой истине, свойственных критическому духу рационализма. Он стремится к концепции истины и рациональности, которая была бы способна стать основой для строго обоснованной философии и в конечном счете нравственности. Он утверждает «исконное притязание человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи, на чистую и абсолютную оценку (Werten) и хотение)»[1]. Стратегия Гуссерля требует обратить оружие скептика против самого скептицизма. Если культурный скептицизм — это главная проблема и натурализма, и историзма, в то же время именно скептицизм дает основание для философского ответа на эту проблему. Критическая и скептическая установка просвещенческого рационализма должна быть радикализирована. Другими словами, образцом все еще остается декартовское методологическое сомнение:

> Но если мы обращаемся к этой великой цели, истолковывая тем смысл нашего времени, то мы должны ясно сказать себе и то, что мы можем достигнуть этого только одним путем, а именно не принимая вместе с радикализмом, составляющим сущность подлинной философской науки, ничего предварительно данного, не позволяя никакой традиции служить началом и никакому, хотя бы и величайшему, имени ослепить нас, но, наоборот, стремясь найти истинные начала в свободном исследовании самих проблем и в свободном следовании исходящим из них требованиям[2].

Строгая философия должна быть совершенно свободной от всех предпосылок: она не должна ничего принимать за данность. Кроме того, Гуссерль также принимает (вместе с Декартом, Юмом

[1] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 187–188.

[2] Там же. С. 239. Одна из главных поздних работ Гуссерля — «Картезианские медитации» (1929); полезный комментарий к ней см. в: A. D. Smith, Husserl and the «Cartesian Meditations».

и Кантом) характерный для эпистемологии Нового времени отправной пункт — посылку, утверждающую, что содержание сознания представляет наше единственное достоверное знание[1].

Однако Гуссерль не удовлетворен ответами своих философских предшественников на проблему знания, хотя их различные подходы становятся для него важными подсказками. Декартовский метод радикального сомнения указывает на правильный отправной пункт и на самый главный принцип строгой науки, свободной от предпосылок, однако Декарт овеществляет «Я мыслю» в виде «мыслящей вещи» (*substantia cogitans*), выступающей в виде своеобразного «кусочка мира», из которого можно вывести реальность мира. Ему не удается сделать еще один шаг и признать «трансцендентальную субъективность», поэтому он «так и не вступил на путь, который ведет к подлинной трансцендентальной философии»[2]. Трансцендентальный идеализм Канта является подходом наиболее близким к правильному методу. Кант также начинает с эпистемологической посылки, согласно которой у нас может быть прямое познание только «феноменального» мира вещей, как они являются нам, так что мы не можем достоверно знать природу вещей, как они есть «в себе». Его ключевая идея заключается в том, что ощущения (или «интуиции») должны быть организованы или «синтезированы» определенным образом, если они вообще должны стать возможными объектами нашего опыта. Ощущения должны соответствовать определенным формальным качествам сознания или субъекта опыта. В частности, опыт должен быть организован категориями (например, причинности и субстанции), которые задают объективный мир в том виде, как он представляется нам. Эти качества субъекта являются трансцендентальными в том смысле, что именно они делают возможным наше познание объективного мира, а потому их следует считать априорными для этого опыта. Кант полагает, что мы можем знать то, что мы живем в мире причинно связанных в пространстве и времени предметов, поскольку,

[1] См. выше, в гл. 2. Для Декарта достоверно, по крайней мере, то, что Я существует как вещь, которая мыслит и воспринимает. С точки зрения Юма как более последовательного скептика, мы можем быть уверены только в том, что ощущения существуют, и то только в момент их наличия. Мы не можем быть уверены в том, что эти ощущения дают нам несомненное знание о внешней реальности или даже что Я существует как постоянный субъект опыта.

[2] Гуссерль Э. Картезианские медитации. Параграф 10. С. 38–39.

будучи трансцендентальными субъектами опыта, мы должны испытывать мир именно в такого рода опыте[1].

Но решение Канта также не удовлетворяет Гуссерля. Кантовский субъект опыта все еще остается абстрактным и непознаваемым «единством апперцепции», простым основанием для приписывания «моего» опыта некоему определимому субъекту или Я. Из этой концепции субъекта Кант выводит аргумент о необходимости структуры объективного мира, открываемой естественными науками. Как только «трансцендентальная дедукция» проведена, никакая более богатая концепция сознания или опыта не разрабатывается. Поскольку Кант отождествляет возможность объективного опыта с возможностью научного познания, он остается, по Гуссерлю, в плену философского «объективизма», который пренебрегает ролью сознания и субъективности в ее полном виде. В результате Кант все же укрепляет позиции позитивизма и натурализма[2]. У философских наследников Канта эти тенденции стали еще более очевидными. Однако, несмотря на всю эту критику, Гуссерль предлагает последовать за кантовским трансцендентальным объяснением конституирования нашего опыта. Он сам остается трансцендентальным философом: на протяжении всей своей карьеры Гуссерль будет исследовать «отношение между субъективностью процесса познания (*Erkennens*) и объективностью содержания познания»[3]. Все знание основано на достижениях «субъективности, конституирующей объекты» (*leistende Subjektivität*). Гуссерль цитирует высказывание блаж. Августина: «Истина находится не во внешнем мире, а в сокровенных тайниках человека»[4].

Однако, в противоположность Канту, Гуссерль с гораздо большим вниманием и даже навязчивостью сосредотачивается на субъекте опыта, предлагая детальное описание природы сознания, дабы прояснить понятия субъекта, объекта и «интенционального» отношения субъекта к объекту. Сначала Гуссерль не вполне отличал свой подход от психологического или, как говорили его

[1] Более подробный разбор философии Канта см. выше, в гл. 2.

[2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Параграф 62. С. 190–191.

[3] Гуссерль Э. Логические исследования. С. 14.

[4] Цит. по: Pivčević, Husserl and Phenomenology, p. 149.

критики, «психологистского». Для натуралистической по своему духу Европы конца XIX в. экспериментальная психология представлялась наукой, предлагающей очевидный путь к научному решению философских проблем. В конце концов, психология — это научное исследование сознательных или психических феноменов и Гуссерль должен был прийти к выводу, что природа сознания — ключ к загадкам эпистемологии. Гуссерль был вынужден отличить свой подход к сознанию от психологического в результате реакции на его раннюю работу по основаниям арифметики. В своей «Философии арифметики» (1891) он предлагает генетическое описание психологических процессов, благодаря которым приобретается понятие о числе. Работа Гуссерля была резко раскритикована как образчик психологизма Готлобом Фреге (1849–1925), главной фигурой в развитии аналитической философии. Не предложив адекватного анализа необходимых истин арифметики, Гуссерль свел их — в психологистском стиле — к положению фактических, а потому фальсифицируемых обобщений на основе опыта[1]. Вскоре Гуссерлю стало ясно, что экспериментальная психология, которая просто соотносит ментальные или психические состояния с физическими или неврологическими, никогда не сможет решить проблему эпистемологии. Натуралистическая психология предполагает природу в качестве объективной внешней реальности, а потому не может, не впадая в порочный круг, поддержать аргументы в пользу существования внешнего мира: «всякое психологическое суждение заключает в себе экзистенциальное полагание физической природы, безразлично — выраженное или невыраженное». Психологическая эпистемология никогда не сможет стать чем-то большим еще одного варианта натурализма[2].

[1] Хотя значительная часть критики со стороны Фреге основывается, возможно, на неверном понимании, он правильно указывает на то, что в этой работе Гуссерлю не удается провести различие между описанием того, что такое число, и описание того, что значит для нас понимать понятия числа. Этот момент Гуссерль сам начал учитывать к тому времени, когда вышла «Философия арифметики». О ранних работах Гуссерля см.: J. Mohanty, Edmund Husserl's Theory of Meaning и D. Willard, Logic and the Objectivity of Knowledge. Иной взгляд на эту проблему см. в: D. Follesdal, Husserl und Frege, а также в работе: H.L. Dreyfus and H. Hall, Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Именно критика Гуссерля со стороны Фреге подтолкнула Рассела и Уайтхеда к созданию концепции оснований математики, а потому послужила рождению современной аналитической философии (см. выше, гл. 1).

[2] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 197.

С другой стороны, соглашаясь с этой критикой психологизма, Гуссерль все же думал, что Фреге и другие пренебрегают «ноэтическими условиями», или «субъективным аспектом знания»[1]. В своей попытке более пристально изучить природу сознания, не впадая при этом в психологизм, Гуссерль опирается на работы своего бывшего учителя Франца Брентано (1838–1917). В «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) Брентано утверждает, что современная ему экспериментальная психология неизбежно упускает из виду специфические отличительные качества сознания. Столь же скептично он относится к «интроспективной» психологии, которая пытается вывести знание о сознании из наблюдений психолога за собственными психическими состояниями. Интроспективная психология не может признать существенное различие между наблюдением за физическими событиями и интроспекцией психологом своих собственных психических состояний. В случае психических феноменов акт наблюдения неизбежно искажает предмет: «Попытка пронаблюдать, скажем, за нашим страхом, т.е. сосредоточить внимание на нем, тут же, как он утверждает, уничтожает его»[2]. Достоверность интроспекции такова, что по определению ее не могут подтвердить никакие другие наблюдатели, в отличие от случая нашего познания внешней реальности. Как указывает Гуссерль, психические феномены — это чистые феномены, у которых нет возможности представляться «в опыте в многообразно изменяющихся “субъективных” явлениях»[3]. Вместо интроспекции Брентано предлагает то, что называет дескриптивной психологией, которая зависит от различия между восприятием и наблюдением психических феноменов. Интроспективный психолог просто наблюдает за собственными психическими состояниями. Наблюдение психолога образует дополнительное психологическое состояние, которое направлено на исходное состояние как на свой предмет и которое, как мы поняли, по своей природе является ненадежным. Восприятие, с другой стороны, это то, что сопровождает каждое психическое состояние или является его элементом, так что не требует такого проблематичного дополнения.

[1] Pivčević, Husserl and Phenomenology, p. 42.

[2] Passmore, A Hundred Years of Philosophy, p. 176.

[3] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 208.

Если следовать полезному пояснению Пассмора, «каждый психический акт напрямую воспринимает сам себя в качестве своего «второго объекта», т.е. не как «кажимость», не как то, из чего следует вывести реальный характер психического акта, а именно как то, чем является данный психический акт». Восприятие наделяет психолога «непосредственным и прямым схватыванием реалий, которые образуют состав его субъекта»[1].

Брентано выводит связанный с этим доводом (и более понятный) принцип «интенциональности» сознания из схоластической традиции, в которой он обучался на священника. Согласно этому принципу отличительной чертой ментальных или психических феноменов является то, что они «направлены на предмет» или «относятся к содержанию» или «объекту»:

> Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т.д.
>
> Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного[2].

Я помню мою двоюродную бабушку, я боюсь быка, я принимаю решение написать книгу — в каждом случае психическое состояние невозможно описать без ссылки на определенный объект или содержание, указываемое выражениями «моя двоюродная бабушка», «бык» и «писать книгу». Важно то, что интенциональный объект не совпадает с той или иной вещью в мире (например, быком). Это очевидно в случае психических состояний, чьи предметы не соответствуют и даже не могли бы соответствовать существующим вещам: взять, например, мысли о разрушенных зданиях, о Дэвиде Копперфилде, единорогах и четырехугольных треугольниках.

[1] Passmore, A Hundred Years of Philosophy, p. 178. См. также: H.-G. Gadamer, The Phenomenological Movement // Philosophical Hermeneutics, p. 155–156.

[2] Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения. С. 33–34. Гуссерль признает важность критерия ментального по Брентано в своих «Идеях к чистой феноменологии» (параграф 85). Ср.: Moran, Introduction to Phenomenology, ch. 1.

Мысли о числах, логических отношениях и таких абстрактных сущностях, как гнев, ревность или изобретательность, представляют похожие проблемы. Чтобы описать особый статус объектов ментальных актов, Брентано говорит об их «интенциональном существовании» или «имманентной объективности» в сознании. Но он также пытается избежать любого идеалистического толкования таких выражений, которое привело бы к тому, что даже «физические феномены» признавались бы лишь мыслью, существующей «в уме»[1]. Озабоченность бытийным статусом таких абстрактных предметов психических состояний, как числа, отношения, универсалии и невозможные предметы, подтолкнула Гуссерля к работам по основаниям арифметики и математики[2].

Гуссерль применяет брентановскую концепцию описательной психологии к подходу в эпистемологии, который он считает единственно выполнимым. Это исследование самого сознания как единственной вещи, которая несомненна. Чтобы понять природу сознания как «субъективности, конституирующей объекты», нам надо вступить в область «чистого» или «трансцендентального» сознания, чтобы потом можно было описать мир «во всех его существенных аспектах... и безо всяких искажений»[3]. Если говорить словами Гуссерля, мы должны изучать сознание «феноменологически», т.е. так, как оно является, или как чистый феномен[4]. В то же самое время мы должно строго избегать всех посылок о существовании физических объектов в мире, к которым, как считается, обычно обращены наши мысли. Для этого требуется «заключение в скобки» (*эпохе*) «естественной установки», т.е. подвешивание

[1] Брентано. Психология с эмпирической точки зрения. С. 60 и далее. В аналитической традиции философии отношение между интенциональностью в смысле Брентано и «интенсиональностью» некоторых высказываний, включая те, что описывают психические состояния (например, «Я считаю, что...», «Я представляю, что...» в противоположность «Я ударил (собаку)» и т.д.), оказалось достаточно сложным. См.: D. Carr, Intentionality и J. L. Mackie, Problems of Intentionality//E. Pivčević, ed., Phenomenology and Philosophical Understanding.

[2] Эта проблема стала основной и для другого ученика Брентано — Алексиуса фон Мейнонга (1853–1928).

[3] Pivčević, Husserl and Phenomenology, p. 76.

[4] Этот термин использовался в немецкой философии в нескольких разных смыслах, например, у И. Г. Ламберта (в 1764 г.), Гердера, Канта, Фихте, Гегеля и др. См.: J. Hoffmeister, Worterbuch der pbilosophischen Begriffe, p. 463 ff.

всех тех предпосылок о существовании, причинности и т.д., которые действуют в естественно-научных и бытовых объяснениях событий в физическом мире[1]. Феноменология призывает нас отделять то, что действительно дано в сознании, от того, что мы обычно предполагаем в качестве участников естественной установки. В этом пункте важно подчеркнуть то, что Гуссерль не пытается дать ответ скептику за счет выделения бесспорных оснований знаний, как можно было бы подумать, если судить по его картезианским посылкам и восхищению Декартом. Скорее, он считает, что более точное понимание сознания не позволит скептическому аргументу достичь своей цели.

Гуссерль предполагает, что из брентановской концепции психологии выводится осуществимость феноменологического проекта. Феноменология, если использовать термины Брентано, требует скорее восприятия, чем наблюдения. Феноменология не еще одна версия интроспективной психологии. Феноменолог не наблюдает отдельные психические компоненты реального потока сознания. Он «созерцает» «сущность», или эйдос, психических феноменов: «Тогда анализ восприятия есть *сущностный* анализ»[2]. Если это верно, тогда нет внутреннего препятствия для полного описания особого «бытия» сознания, поскольку психический феномен как сущность есть в точности то, чем он является. Он не относится к порядку обычного физического бытия, в котором явление и реальность могут разойтись. Психическое состояние как сущность — это чистый феномен или явление. Если говорить на языке схоластики, у психических феноменов нет существования (*existentia* или *Dasein*, т.е. буквально «бытия там»), а есть лишь сущность (*essentia* или *Sosein*, буквально «бытие так»), которую, хотя и невозможно наблюдать, можно по крайней мере созерцать: «раз явления, как таковые, не имеют природы, они имеют сущность, усвояемую в непосредственном созерцании... Созерцание созерцает сущность как сущностное бытие и не созерцает и не полагает

[1] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Параграф 32. С. 100–101.

[2] Гуссерль Э. Картезианские медитации. Параграф 34. С. 93.

ни в каком смысле существование»[1]. Сознание можно созерцать как чистый феномен или «эйдетически».

Метод «чистого созерцания» (или «сущностного анализа») феноменов сознания «самих по себе, в чистой имманентности» и есть, по сути, метод феноменологии. В противоположность «психологической установке, при которой естественно установившийся взор направлен на переживания, например, на переживание радости как на одно из состояний человеческих или животных переживаний», в рамках феноменологической установки взгляд «обращается к абсолютному, чистому сознанию и тогда обретает пред собою апперцепцию состояния абсолютного переживания»[2]. Хотя техническая терминология, применяемая Гуссерлем для его феноменологического метода, порой ставит в тупик, его примеры не всегда такие сложные. Так, именно чистое или неопосредованное созерцание позволяет нам различать сущности звука и цвета[3]. Феноменология, как указывает этот пример, представляет гуссерлевское решение проблемы универсалий. Фокусировка на сознании как «конституирующей объекты субъективности» — оборотная сторона признания того, что те «номиналистские» концепции нашей способности применения понятий, которые поддерживались эмпиризмом, неизбежно впадают в порочный круг. Номиналистские концепции способности использования понятий опираются на нашу способность делать обобщения на основе опыта. Например, получив несколько ощущений предметов определенного цвета, мы приобретаем понятие об этом цвете — универсальном «красном». Но как издавна указывали критики номинализма, сколько бы у нас ни было впечатлений красных предметов, мы не могли бы приобрести понятие о красноте, если бы уже не имели способность классифицировать красные предметы как одну группу или, другими словами, не знали бы, что у всех красных предметов есть общая черта — красный цвет. Однако это предполагает, что у нас уже есть понятие о красном цвете. У подхода Гуссерля

[1] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 214–215. Конечно, различие сущности и существования играет ключевую роль одновременно и для Хайдеггера, и для экзистенциализма (см. следующий раздел и далее гл. 5).

[2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Параграф 53. С. 170.

[3] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 213.

есть по крайней мере то преимущество, что он привлекает наше внимание к этому фундаментальному достижению сознания[1].

Более подробное описание понятия феноменологического метода проясняет отношение, обнаруживаемое Гуссерлем между понятием беспредпосылочной философии, интенциональности и особого бытия сознания как чистой сущности:

> Если теория познания хочет тем не менее исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т.д. В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, само по своему существу, и в то же время на то, что оно «означает», равно как и на различные способы, какими оно сообразно с сущностью этих образований... мыслит предметное и «выявляет» его как «значимо», «действительно» существующее[2].

Отсылка в этом тексте к тому, что сознание «означает», напоминает о дильтеевском применении герменевтического метода к пониманию разума или духа и значения его объективаций. Однако феноменология применяет понятия, напоминающие герменевтические, в целях, имеющих более философский характер. Гуссерль считает, что наше восприятие и знание внешнего мира, даже наши базовые логические и математические категории должны феноменологически основываться в царстве значений. «Содержание» сознания должно пониматься через порядок сущностей и значений, а не овеществляться, как обычно делалось в эмпирической традиции, в качестве однозначно «веще-подобных» заместителей материальных предметов (т. е. в качестве «копий», или «эффектов», реальных вещей, «идей», «впечатлений» или «чувственных

[1] Может ли феноменология действительно объяснить это достижение — это, конечно, уже более спорный вопрос.

[2] Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 199–200.

данных», которые находятся «в уме»). В этом смысле Юм приближается к области феноменологии, но остается в плену эмпирической психологии: он философ «психологизма локковской школы», который «уже вступает на ее [феноменологии] территорию, однако с завязанными глазами»[1].

Несмотря на всю свою очевидную строгость и изобретательность, программа Гуссерля по построению философии как строгой науки сталкивается с затруднениями, когда он переходит к осуществлению своих более амбициозных планов. Также есть нечто ироничное в абстрактности и непрозрачности все более сложных попыток Гуссерля напрямую схватить «сами вещи». Сложность осуществления проекта чистой феноменологии отражается в некоторых из более поздних лекций и произведений Гуссерля, собранных в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В статье, написанной после того, как национал-социалисты Гитлера захватили власть в Германии, Гуссерль, родившийся в еврейской семье, но потом принявший лютеранство, возвращается к темам, которые занимали его на протяжении всей жизни. В результате «позитивистского сведения идеи науки к простой фактуальной науке» наука потеряла способность обосновывать человеческие ценности, объяснять человеческую свободу или отличать разум от неразумия. Научный разум в смысле одновременно объективистских естественных наук и гуманитарных наук, преданных идее свободы от ценностного суждения, «в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия»[2]. Однако теперь эта утрата смысла выражается в несколько иных терминах — как разрыв между практикой науки и исторически развертывающимся «жизненным миром». Вот как говорит об этом Пивцевич: «Беспокойство по поводу смысла науки связано с тем, что наука отделилась от своего исторического человеческого контекста».

[1] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Параграф 62. С. 190; Он же. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 124–126. Ср.: Passmore, A Hundred Years of Philosophy, p. 189.

[2] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 20.

В результате этого отделения человеческий мир сам становится все более непрозрачным для нас: «Современная наука, хотя и помогает нам лучше понимать природу и успешнее подчинять ее, стремится скрыть от нас мир как наш мир»[1].

Ответ Гуссерля на кризис европейских наук заключается теперь в том, что надо сосредоточиться на жизненном мире как основной предпосылке любой мысли и действия. Наука и философия, в частности, должны пониматься в качестве практик, которые развертываются на «неисследованной почве предпосылок», т.е. на фоне нерефлексивных предположений, ценностей и практик, которые составляют жизненный мир. В любом философском и научном исследовании

> уже предполагается существующим повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в том числе и я, в тот или иной момент философствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа, и в не меньшей степени — науки как факты культуры в этом мире, со своими учеными и теориями. Со стороны жизненного мира мы суть в нем объекты среди объектов; а именно сущие здесь или там, в простой достоверности опыта, до каких бы то ни было научных, будь то физиологических, психологических, социологических или прочих, констатаций. С другой стороны, мы суть субъекты для этого мира, а именно как познающие его в опыте, обдумывающие, оценивающие, целенаправленно соотносящиеся с ним Я-субъекты [...][2]

Позитивизм и фактуальная наука подрывают эти дотеоретические очевидности, опираясь на которые мы ранее проживали свои жизни, не предоставляя нам при этом более строгого в научном отношении основания для жизни. Более строгое философское понимание жизненного мира не стало для нас доступным. Задача подлинной философии — предложить такое строгое понимание, закрыв брешь между наукой и жизненным миром. Гуссерль считал, что он мог применить свой феноменологический метод к этой

[1] Pivčević, Husserl and Phenomenology, p. 88, Ср. эту проблематику с очень близкими вопросами представителей франкфуртской школы (см. выше, гл. 3).

[2] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 145. Ср. с понятием «жизненного мира» в «Теории коммуникативного действия» Хабермаса.

задаче, представив феноменологический анализ сущности «жизненного мира». Однако трудно согласовать понятие жизненного мира как интерсубъективного и историчного фона для деяний познающего субъекта с перспективой трансцендентального сознания, которая фундаментальна для более ранних выводов гуссерлевской феноменологии. Можно утверждать, что в своих последних работах Гуссерль начинает выходить за теоретические границы трансцендентальной феноменологии[1].

В конечном счете философская система Гуссерля с ее амбициозными эпистемологическими претензиями и разработанным техническим аппаратом, постоянным размножением терминов-неологизмов и непрозрачными порой различиями обрела не так уж много последователей. Плодотворной оказалась, скорее, идея возвращения к самим вещам — к вещам как они есть «до науки и философии». Вот как выражает эту мысль Бубнер: «Наследие феноменологии долгое время состояло в определенном отношении к самому делу философствования, а не в завершении гуссерлевской системы»[2]. В произведениях Мориса Мерло-Понти (1908–1961) феноменологическое описание содержания опыта и оригинальная критика экспериментальной психологии складываются в убедительное основание для философского обсуждения тела, восприятия, сексуальности и гендера[3]. В противоположность интеллектуализму Гуссерля Макс Шелер (1874–1928) подчеркивает эмоции и волю, этическое и интерсубъективное. Его феноменологическая антропология основана на взаимозависимости эго и другого, а также на понятии личности, которая несколько больше просто познающего субъекта. Альфред Шюц (1899–1959) приспосабливает понятие жизненного мира для социологического исследования общеприня-

[1] Также, видимо, не случайно то, что в языке Гуссерля начинают обнаруживаться признаки влияния Хайдеггера, который предлагает нечто близкое феноменологическому анализу жизненного мира. Ср. обсуждение интерсубъективности у Гуссерля и его попытку выступить против солипсизма Фихте в «Картезианских медитациях» (параграфы 42–62, с. 116–188).

[2] Bubner, Modern German Philosophy, p. 21. Действительно, в его любви к техническим терминам, как и во многих из философских интересов, у Гуссерля много общего с его философскими современниками и последователями, которые, несмотря на свои «континентальные» корни, сегодня считаются бесспорными представителями аналитической традиции, например с Фреге, Карнапом и Витгенштейном.

[3] См. «Структуру поведения» и «Феноменологию восприятия» М. Мерло-Понти.

тых предпосылок жизненного мира[1]. Но именно в «онтологической герменевтике» Хайдеггера некоторые идеи Гуссерля, как и Дильтея, нашли наиболее плодотворное продолжение и развитие[2].

Феноменология бытия у Хайдеггера

Работы Мартина Хайдеггера (1889–1976) представляют важный этап в развитии континентальной традиции философии[3]. Его более ранняя философия оставила отпечаток на экзистенциализме особенно благодаря работам Жан-Поля Сартра. Хайдеггер также является важным источником для постструктурализма, деконструкции и постмодернизма, однако в этом случае наибольшее внимание обычно уделяется его поздним работам. Его философия повлияла на предложенную франкфуртской школой критику инструментального разума. Возможно, наиболее прямая генеалогическая линия ведет к философской герменевтике Гадамера и философии деконструкции Деррида. Хайдеггер также собирает вместе ряд важных тем предшествующей философии. Как и Гегель, он поддерживает взгляд на жизнь и философию как нечто по существу историчное. Для него практика философии неотделима от интерпретации предшествующих философских текстов. На протяжении всего своего творческого пути он занимался подробнейшими исследованиями Канта, Ницше и Гегеля, а его мысль постоянно возвращалась к идеям Сократа, Платона, Аристотеля и досократиков, а также таких средневековых мыслителей, как Дунс Скот. Важную роль в философии Хайдеггера сыграла история языка. Он не только весьма чувствителен к нюансам значения и ассоциаций, но и использует слова (хотя некоторые сказали бы, что злоупотребляет ими), ссылаясь на их этимологию (или на то, что он считает их этимологией)[4]. Еще одна часть его проекта — попытка восстановит

[1] A. Schütz, The Phenomenology of the Social World.

[2] Полезный обзор феноменологической традиции см. в: D. Moran, Introduction to Phenomenolog

[3] Ясное и хорошо изложенное введение в философию Хайдеггера можно найти в работах: S. Critch and R. Schürmann, On Heidegger's «Being and Time», H. L. Dreyfus, Being-in-the-World: A Comment on Heidegger's «Being and Time» (Division I), J. Macquarrie, Martin Heidegger and G. Steiner, Heideg

[4] Ср., однако, с защитой у Гадамера философской этимологии, которая, по его мнению, необхо ма для предоставления «надежного основания» этимологиям лингвистической науки, кото

значения и смыслы, потерянные за время развития западной метафизической традиции. Эти значения необходимо восстановить, чтобы устранить базовое для этой традиции искажение. На попытку Хайдеггера преодолеть западную метафизическую мысль самым непосредственным образом повлиял Гуссерль, особенно поставленный им западной культуре диагноз натурализма и скептицизма. Именно в феноменологии и герменевтике Хайдеггер находит наиболее полезный отправной пункт для альтернативного философского метода.

По Хайдеггеру, сам характер западной метафизической мысли отвечает за всестороннее влияние научного разума и технологии, которые он, соглашаясь с Гуссерлем, считает источниками предельно разрушительного воздействия на западную культуру. Собственно, Хайдеггер выделяет патологическое искажение в господстве того, что он называет «онтотеологической» концепцией субстанции как чего-то абсолютно безусловного, не зависящего в своем существовании от чего бы то ни было еще[1]. Западная метафизика руководствуется глубокой убежденностью в том, что должно быть какое-то бытие или сущее, которые фундаментально или «истинно реальны» одновременно в объяснительном и оправдательном или нормативном смысле. Иными словами, все другие уровни или виды бытия причинно зависимы от них, а все нормы и ценности находят в них свое основание или оправдание. История западной метафизики сводится к множеству попыток выделить такое фундаментальное бытие или сущее, начиная с платоновских «форм» или аристотелевского «перводвигателя» и заканчивая Богом средневековой теологии и гегелевским «духом». Согласно хайдеггеровской концепции, западный научный разум отправляется от неудачи этих попыток. Однако научный разум сохраняет базовое метафизическое убеждение в том, что имеет смысл говорить если не о нормативных, то по крайней мере о причинных основаниях вещей как абсолютно или безусловно реальных. Наделение

являются «не фрагментом доказательства, а предпосылкой понятийного анализа» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 149).

1 Такое понятие субстанции является гораздо сильнее формального или логического понятия субстанции (т.е. того, что имеет свойства, или того, о чем нечто может быть сказано), т.е. эквивалента «*x*» в выраженит «*x* — зеленый и сделан из стекла».

привилегиями этой научной «онтологии», т.е. предпосылок естественных наук относительно реально существующего, привело к предрассудку нашей культуры, которая считает единственным подлинным знанием только науку и научный метод. Следовательно, чтобы поставить под вопрос гегемонию научного разума, необходимо вернуться к самым фундаментальным посылкам западной метафизики, в которых впервые берет свое начало идея чего-то абсолютно и безусловно реального. Хайдеггер полагает, что, если взять иное направление на этом базовом, изначальном уровне, т.е. уровне онтологии, можно будет изгнать стремление к абсолютам, страсть к предельным метафизическим основаниям.

Центральная проблема онтологии научного разума — это статус субъекта. Хайдеггер считает, что он был проблемой для онтотеологических концепций субстанции, начиная с Платона и Аристотеля. Но в более очевидной форме эта проблема была выписана у философов Нового времени и особенно в дуалистической метафизике сознания и материи Декарта. Декарт представляет мир в качестве механистического царства протяженных материальных объектов, которое таинственным образом связано с духовной областью разума или сознания[1]. Проблема с объяснением того, как разум и материя вообще могут взаимодействовать друг с другом, считавшаяся серьезной уже современниками Декарта,— это просто одно из следствий этой метафизики. Тот факт, что естественно-научный метод невозможно удачно применить к пониманию исторического по своему существу разума или духа, был темой дильтеевской философии гуманитарных наук. Однако, как понял Гуссерль, даже гуманитарные науки, управляемые герменевтической методологией, не могут представить удовлетворительного основания для ценностей. Историзм не более способен сопротивляться культурному скептицизму и нигилизму, чем сциентизм, т.е. философия, судя по всему, должна представить радикально иную концепцию субъекта и субъективности.

Прямая попытка основать ценность на «субъективной истине» была предпринята Сереном Кьеркегором, которого потом часто считали первым экзистенциалистом[2]. Реакция Хайдеггера

[1] О Декарте см. выше, в гл. 2, с. 30–31.

[2] Более полное изложении Кьеркегора и экзистенциализма см. далее, в гл. 5.

на попытку Кьеркегора представляет собой удачное введение в некоторые из его наиболее важных идей. Хайдеггер признает значимость одновременно Кьеркегора и философии жизни как ответ на ограничения научной рациональности. Однако, несмотря на то что они ставили акцент на несводимости ума, жизни и существования, они были лишь «на пути» к пониманию жизни. Прославление субъективной истины у Кьеркегора хотя и является ценным, все же остается фундаментально ограниченным, поскольку ему не удается совершить достаточно радикальный разрыв с западной онтологией. В действительности Кьеркегор, как и Дильтей, защищает субъективную область сознания или существования от вторжений научного разума и предшественника последнего — онтотеологического метафизического мышления, однако на фундаментальном уровне не ставит под вопрос онтологическое основание науки и метафизики на их собственной территории. Говоря словами Хайдеггера, Кьеркегор не рассматривает «вопрос о бытии» во всей его «экзистенциальной» полноте и сложности, поскольку его анализ ограничен лишь «экзистентными» характеристиками субъективного существования:

> В XIX в. С. Кьеркегор специально взял на себя и проницательно продумал проблему экзистенции как *экзистентную. Экзистенциальная* проблематика ему, однако, так чужда, что в онтологическом аспекте он целиком стоит под властью Гегеля и увиденной через этого последнего античной философии[1].

Хайдеггер использует термин «экзистентный» для обозначения субъективной точки зрения, внутренне присущей бытию сознательных существ. Изучение этой перспективы само по себе не проясняет того, что Хайдеггер понимает под ключевым «экзистенциальным» вопросом «онтологической структуры экзистенции»[2]. Другими словами, хотя Кьеркегор приходит к важным мыслям об определенном регионе бытия (субъективном существовании), ему тем не менее не удается сделать из своих прозрений выводы, касающиеся знания, истины и онтологического вопроса о бытии (*Sein*) как таковом.

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 269. (Курсив Д. Уэста.)

[2] Там же. С. 28.

Похожий диагноз Хайдеггер ставит и Дильтею. Он одобрительно цитирует позицию графа Йорка Вартенбурга, согласно которой дильтеевские исследования «исторического» важны в качестве вклада в более верное философское понимание жизни, т.е. «возвышение "жизни" до уровня научного понимания, которое подходит к ней». Однако Дильтей, как и другие философы жизни, был лишь «на пути к вопросу о "жизни"», поскольку он не бросает вызов западной онтологии[1]. Любая попытка разорвать путы научного разума и категории субстанции должна сделать нечто большее простого утверждения значимости субъективности, противостоящей объективирующему позитивизму или даже выступающей параллелью ему. Необходимо заново продумать фундаментальные категории западного мышления, используемые для понимания материи и духа, тела и ума. В рамках западной метафизики свойственная научной рациональности «объективистская» концепция природы как простого собрания вещей является отражением «субъективистского» взгляда на сознание как нечто изолированное и не имеющее тела. Другими словами, субъективизм и объективизм — это противоположные симптомы одного и того же базового расстройства западного мышления, которое Гадамер назвал «"объективистским" субъективизмом эпохи Нового времени»[2]. Недостаточно утвердить «субъективный» полюс жизни или существования в качестве отдельного порядка бытия, противопоставленного «объективному» полюсу бытия физических вещей, находящихся в пространстве. Необходимо обратиться к первичному вопросу о бытии вообще.

В своей наиболее известной работе «Бытие и время» (1927) Хайдеггер предпринимает первую целенаправленную попытку «вырваться из-под традиционного для западной мысли подчинения категории субстанции (или вещности)»[3]. В действительности он по-своему переписывает стратегию Гуссерля. Если Гуссерль пытался прийти к феноменологическому пониманию сознания как средству более верного понимания природы одновременно «физических» и «психических» феноменов, Хайдеггер точно так же

[1] См. там же. С. 65. 449,

[2] Gadamer, On the Problem of Self-Understanding (1962)//Philosophical Hermeneutics, p. 48–49.

[3] Macquarrie, Martin Heidegger, p. 5.

пытается примирить «онтическое» с «историческим». Для достижения верного понимания жизни требуется не только как-то дополнить наше фактическое знание об «онтическом» (которое включает одновременно повседневные донаучные знания и те знания, что предоставляются естественными науками). Более истинного понимания жизни можно достичь, только если «"онтическое". равно как и "историческое", приводятся к *более исходному единству* в аспекте возможной сравнимости и различимости»[1]. Чтобы достичь этой цели, Хайдеггер решает определить, что значит для чего бы то ни было быть. Он называет этот вопрос «вопросом о бытии». Он настолько важен потому, что позволяет ему правильным образом соединить «онтический» и «исторический» аспекты исследования: «Идея бытия охватывает "онтическое" и "историческое"». Именно *эта идея* должна «поддаваться "родовой дифференциации"»[2].

К этому весьма абстрактному вопросу — «что значит быть?»,— по мнению Хайдеггера (по крайней мере, выраженному в его ранней работе), можно лучше всего подойти, если спросить, что значит быть для того рода сущего, который может поставить этот вопрос. Вопрос о том, что значит быть, должен быть поставлен с точки зрения того «сущего, для которого бытие является вопросом» или, иными словами, с точки зрения людей. Человек уникален в том, что он «не только есть, но и имеет определенное понимание и некоторую ответственность за то, кто он есть»[3]. Если мы вообще можем поставить вопрос о бытии, значит, у нас уже должно быть некоторое неявное понимание бытия. Хайдеггер считает, что содержание этого понимания делается явным в человеческом существовании. Хайдеггеровский термин для человеческого существования — «сущего, которое мы сами всегда суть и которое среди

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 450.

[2] Там же. С. 450. Гуссерль также стремился изучить особое «бытие» ментальных или психических феноменов, считая его ключом к такому более общему пониманию истины и бытия, в том числе бытия природы, которое больше соответствовало бы человеческой жизни и культуре. См. предыдущий раздел.

[3] Macquarrie, Martin Heidegger, p. 8. Существуют аналогии (хотя также и достаточно важные различия) между хайдеггеровским проектом и картезианским методом радиального сомнения, который отправляется от точки зрения сомневающегося субъекта. «Dasein» Хайдеггера оказывается соответственно эквивалентом картезианского «эго».

прочего обладает бытийной возможностью спрашивания» — это «Dasein», буквально «бытие-там» (но также «бытие-здесь»). *Dasein* — это немецкий схоластический термин, означающий «существование» в противоположность «сущности» (*Sosein* или «бытию-так»)[1]. Уже в схоластической философии Средневековья было ясно, что существование, или «субстанция», вещи фундаментально отличается от ее сущности, т.е. ее качеств или атрибутов. Если говорить терминами, используемыми Кантом (и подхваченными исчислением предикатов в современной символической логике), «*бытие* не есть реальный предикат»[2]. Однако Хайдеггер использует термин «Dasein» в гораздо более специфическом смысле. Он отправляется от идеи, сформулированной еще Кьеркегором и другими мыслителями, что человеческое существование в каком-то смысле радикально отличается от простого пребывания обычных вещей. Термин *Dasein* сохраняется только для действительно человеческого существования. Следовательно, *Dasein* должен стать ключом к значению бытия вообще.

Чтобы представить описание *Dasein* как ключ к пониманию бытия, Хайдеггер занимает позицию феноменолога, описывающего мир и реальность, как они даны в опыте. Но он пытается не угодить в те ловушки, которых не избежали предшествующие феноменологи. В частности, он всячески сторонится взгляда на сознание как на абстрактный носитель или организатор опыта. Соответственно Хайдеггер описывает *Dasein* как то, что всегда как-то расположено и интерсубъективно. *Dasein* с самого начала является одновременно «бытием-в-мире» и «бытием-с-другими». Сознание первоначально или исходно не является оторванным и абстрактным носителем и организатором опыта. Скорее, оно есть то, что может быть подобным носителем опыта лишь на фоне определенного

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 22. В немецком «da» может означать и «здесь», и «там». Поскольку в английском «Dasein» столь сильно ассоциируется с философией Хайдеггера, я оставляю этот термин без перевода и рассматриваю его как обычное слово.

[2] Кант использует это различие для опровержения «онтологического» доказательства бытия Бога. Согласно этому доказательству, понятие Бога — это понятие совершенного существа. У совершенного существа не может не быть какого-либо атрибута, иначе оно не было бы совершенным. Следовательно, у Бога не может отсутствовать существование. Это доказательство не может быть выстроено тем же образом, если существование невозможно трактовать в качестве предиката. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 448–455.

понимания того, что значит быть, т.е. на фоне индивидуального субъекта как личности или индивидуума. Другими словами, Хайдеггер описывает то, что Гуссерль обсуждает в своих поздних работах как жизненный мир. *Dasein*, следовательно, не похож на отделенное и созерцательное сознание или на «theoria» западной философской традиции.

Первичное отношение *Dasein* (или присутствия) к миру — практическая личная вовлеченность или «забота» (*Sorge*): «само бытие присутствия предстоит увидеть как заботу»[1]. Изначально мы встречаем мир не как обособленные наблюдатели, а как вовлеченные в него участники, для которых вещи в мире являются скорее «подручными» (*zuhanden*), чем просто «наличными» *(vorhanden)*. Вещи изначально существуют как инструменты или «средство», которое мы используем тем или иным частным образом. Средство всегда существует в соотношении с другими вещами в «обстановке», соответствующей определенному спектру связанных друг с другом практик[2]. По Хайдеггеру, мир изначально и фундаментально конституирован в качестве практической целостности. Объективность мира сначала сообщается нам через его сопротивление нашему желанию и воле. Напротив, наличность объектов — это вторичный или производный модус бытия, соответствующий созерцательной практике научной теории, т.е. установке, которая является вторичной по отношению к исходно практическому отношению заботы. Если использовать эти термины, западная метафизическая традиция впадает в заблуждение, трактуя то, что на фундаментальном уровне является подручным, так, словно бы оно было наличным. Главное, невозможно мыслить всегда имеющее определенное место *Dasein* хайдеггеровской онтологии в качестве обособленного наблюдателя мира, напоминающего картезианское эго: «Бытие-в-мире есть исходно и постоянно *целая* структура»[3]. *Dasein* как «бытие-там» неотделимо от мира, а потому оно по сущности своей является бытием-в-мире. Столь же важно понять, что, как следует из этого, мир столь же неотделим от идеи сознательного

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 76.

[2] См. там же. С. 87–89. По этой причине взгляды Хайдеггера сравнивались с философским прагматизмом Чарльза Сандерса Пирса и Юргена Хабермаса (см. выше, в гл. 3, разд. о Хабермасе).

[3] Там же. С. 209.

бытия, как и *Dasein* неотделимо от мира. Невозможно сделать более явным радикальный вызов Хайдеггера «объективистскому субъективизму» западной метафизики, которая рассматривает субъективную и объективную сферы в качестве отделенных друг от друга и, по сути, не связанных регионов реальности.

Точно так же *Dasein* первично является «бытием-с-другими». Если наше первичное отношение к миру — это практическое отношение, заданное трудом, тогда в наших встречах с подручными инструментами или продуктами мы встречаем также и других, для которых сделаны эти продукты или которые предоставили материалы, используемые нами[1]. Обсуждая бытие-с-другими, Хайдеггер снова показывает, что он желает избежать опасностей солипсизма. Он не предлагает начать с «отличения и изоляции Я, так что потом надо от этого изолированного субъекта искать перехода к другим»: «мир есть всегда уже тот, который я делю с другими»[2]. Точно так же как фундаментальное отношение *Dasein* к миру является заботой, первичное отношение к другим (как к *Dasein*) — это «заботливость» *(Fürsorge)*. Но важнее всего то, что отношение *Dasein* с другими несет в себе возможность «неподлинности». Хотя *Dasein* может быть с другими подлинно, отношение с другими является и основанием для неподлинного отношения подстраивания под «людей» (*das Man*):

> Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят; но мы и отшатываемся от «толпы», как *люди* отшатываются; мы находим «возмутительным», что *люди* находят возмутительным. *Люди*, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя и не как сумма, предписывают повседневности способ быть[3].

В действительности Хайдеггер переписывает в онтологических терминах критику массового общества, которая играет важную

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 141–143.

[2] Там же. С. 142.

[3] Там же. С. 151. В немецком языке «man» — это неопределенно-личное местоимение третьего лица единственного числа, эквивалентное английскому «one» или «they», используемому для обозначения неопределенного круга лиц. «Das Man» — это хайдеггеровский неологизм.

роль в работах таких экзистенциалистов, как Кьеркегор и Ницше. Когда *Dasein* подчиняется безличному другому, его собственная подлинная самость теряется.

Возможность подлинных и неподлинных отношений с другими высвечивает важнейший аспект *Dasein*, а именно его направленность на будущие возможности и проекты. В отличие от других сущих у *Dasein* нет определенной сущности. Иными словами, *Dasein* отличается свободой создавать самого себя: «Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой... это сущее определяется в своем бытии экзистенцией»[1]. Другими словами, люди свободны создавать себя и пересоздавать. Они не просто исполняют предначертанную им «сущность», как, видимо, вынуждены делать растения и животные. Если люди сохраняют свою свободу, у них есть возможность подлинного существования. Если же нет, они впадают в неподлинность, т.е. становятся, в терминах Хайдеггера, «падшими». Падшесть — это поглощенность повседневностью, захваченность настоящим и подстраивание под «людей». Она предполагает отречение от своей свободы и возможности, внутренне присущей подлинному *Dasein*. Это тот род бытия-в-мире, которое «полностью захвачено “миром” и соприсутствием “других” в людях»[2]. Свободное или падшее, подлинное или неподлинное — эти возможности *Dasein* отражают историчность и темпоральность человеческого существования. Человеческие проекты нацелены на будущее. Свойство сознания заключается в том, что мы можем формулировать проекты, что наши действия направлены на цели в будущем. Наша свобода ситуативна в том смысле, что не все проекты доступны нам в качестве возможностей.

Однако почему мы всегда испытываем искушение оставить аутентичное существование и отречься от нашей свободы? Причина в том, что аутентичное существование, т.е. существование, проживаемое в полном сознании нашей свободы действовать, реализовывать собственные проекты, а не проекты «людей»,— это чрезвычайно трудное состояние. Сознание свободы неотделимо от тревоги. Намного проще просто «двигаться в потоке»,

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 28, 29.

[2] Там же. С. 204.

соответствовать повседневному. Подлинное *Dasein* возможно только при интенсивном сознании постоянно наличной возможности смерти. Важно то, что «забота есть бытие к смерти»[1]. Как и Кьеркегор, Хайдеггер видит в осознании перспективы собственной смерти важное условие действительно аутентичного существования. Смерть принуждает нас прямо взглянуть на наше уклонение от наиболее важных вопросов, на нашу поглощенность мелочами повседневной жизни. Осознание смерти может пробудить нас из конформистского забвения повседневности, из нашего падшего состояния «постоянного бегства» от смерти: «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на само себя. Со смертью присутствие стоит перед собой в его самой своей способности быть. [...] Когда присутствие предстоит себе как эта возможность самого себя, оно полностью вручено наиболее своей ему способности быть»[2]. Если говорить более прозаично, наше осознание смерти помогает нам жить более подлинной жизнью.

«Бытие и время» оказала глубокое влияние на континентальную философию (примерно в то же время, когда эта книга стала среди логических позитивистов излюбленным примером бессмысленности метафизики). Ирония, впрочем, в том, что сначала эта работа понималась в основном как сложный вариант экзистенциализма, а потому она существенно повлияла на словарь таких философов-экзистенциалистов, как Жан-Поль Сартр. При такой рецепции игнорировался тезис Хайдеггера о том, что главная цель изучения человеческого существования как *Dasein* заключалась в освещении более глубокого вопроса о бытии вообще. Можно спорить о том, терпит ли в конечном счете «Бытие и время» неудачу в своей попытке решить амбициозные задачи и сводится ли эта работа к чему-то вроде экзистенциалистского исследования субъективной истины (или «экзистентного», а не «экзистенциального»)[3]. Также спорно то, что именно представляют собой более поздние работы Хайдеггера — продолжение его более ранней философии

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. С. 370.

[2] Там же. С. 289, 285.

[3] Об этом различии см. выше, с. 171.

или радикальную смену направления и «поворот» (*Kehre*) от нее[1]. Конечно, в более поздних работах то, что многие приняли за экзистенциалистскую озабоченность индивидуальным существованием как тревожащимся, заботящимся, подлинным или падшим *Dasein* уступает место более безличным вопросам о бытии. Хайдеггер ставит все больший акцент на важности отвлечения нашего «мышления» от индивидуалистических забот, от обеспокоенности субъекта сознания, а также на необходимости больше «вслушиваться» в бытие. Только за счет трансцендирования ограниченной перспективы картезианского субъекта, который готов «утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности"», «мышление» может реализовать «собственное достоинство человека» как «пастуха бытия»[2]. «Субъективизм», образец которого дала просвещенческая эпистемология, все еще остается отражением этого «забвения бытия», для которого мир является всего лишь собранием наличных вещей.

В более поздних работах Хайдеггера элементом этой важной смены направления представляется постоянная озабоченность языком как «домом бытия»[3]. Благодаря этой идее Хайдеггер приближается к новой формулировке сюжетов философского идеализма. Мир неотделим от нашего восприятия мира: существует только неделимое бытие-в-мире. Однако наше понимание мира неразрывно связано с нашим языком. Этот ход мысли приводит Хайдеггера к особой концепции истины. Он указывает на альтернативный — более буквальный — перевод греческого слова *aletheia*, обычно переводившегося как «истина», а именно на «несокрытость»[4]. В этом смысле язык явно неотделим от истины, поскольку именно язык «раскрывает» бытие или «приводит его в просторы»: «язык... впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее. Где не бытийствует язык — в бытии камня, растения и животного,— там нет и открытости сущего, а потому нет и открытости не-сущего, пустоты»[5]. Язык — это «просвет»

[1] H.-G. Gadamer, Heidegger's Later Philosophy'//Philosophical Hermeneutics.

[2] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 201–202. Ср.: Хайдеггер М. Что зовется мышлением.

[3] Там же. С. 192.

[4] Хайдеггер М. О сущности истины. С. 21.

[5] Хайдеггер М. Исток художественного творения. С. 207.

бытия, возможность несокрытости бытия. Опять же Хайдеггер говорит здесь скорее о языке, чем о сознании, чтобы не попасть в хорошо известные метафизические ловушки субъекта и объекта. Язык, несомненно, трансцендирует отдельного субъекта, индивидуальное сознание и существование. В то же время Хайдеггер все больше обращается к поэтическому и творческому применению языка. Истинный философ — это поэт, который посредством «проективной речи» позволяет выявиться новым аспектам бытия. «Сущность искусства есть поэзия. А сущность поэзии есть учреждение истины»[1]. Нет нужды говорить, что истину поэзии невозможно спутать с простыми фактическими истинами научного дискурса.

Гадамер и универсальность герменевтики

> Нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания, как бы мы в нашем познании ни стремились и ни должны были стремиться к тому, чтобы сбросить с себя чары наших предрассудков. Наши исследования в целом показали, что использования научных методов еще недостаточно, чтобы гарантировать истину. Это относится в особенности и прежде всего к наукам о духе, что означает, однако, не ограничение их научности, а, напротив, легитимацию их с давних пор выдвигаемого притязания на особое значение для человека. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует и собственное бытие познающего, действительно ставит границу «методу», но не науке. То, чего неспособен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину[2].

Философская герменевтика Гадамера вырастает непосредственно из философии Хайдеггера. Но, как и *поздний* Хайдеггер, Гадамер больше интересуется языком, интерпретацией и искусством, а не прямым онтологическим вопросом о смысле «бытия».

[1] Хайдеггер М. С. 209. Поэзия Гельдерлина, которой восхищался и Гегель, поэтому «немцам еще предстоит выстоять во встрече с творчеством его» (там же, с. 219).

[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 566. Анализ Гадамера см. в: J. Grondin, The Philosophy of Gadamer и в: G. Warnke, Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason.

С другой стороны, хотя вопросы, касающиеся природы и возможности интерпретации или понимания произведений искусства и текстов, очевидно составляют центр его философии, Гадамер все же развивает скорее онтологическую, а не просто эпистемологическую герменевтику. Как указывает Палмер, «понимание представляется не субъективным процессом человека, господствующего над предметом и противостоящего ему, а способом бытия самого человека»[1]. Гадамер занимается герменевтикой не как Дильтей, т.е. не как характерным методом гуманитарных наук, а представляет ее ключом к природе истины, открываемой в понимании и интерпретации, а соответственно и к природе человеческого исторического существования. Иными словами, он берет у Хайдеггера идею о том, что понимание и интерпретация в том виде, в каком они практикуются в так называемых гуманитарных науках или науках о духе *(Geisteswissenschaften),* — это просто более явная форма деятельности, которой мы уже постоянно заняты. Понимание — основная форма отношения к миру сознательных и историчных существ. У понимания есть онтологическое значение. Следовательно, Гадамер отвечает на универсалистскую претензию естественно-научного разума онтологической герменевтикой, чьи претензии не менее универсальны. Герменевтические категории признаются фундаментальными не просто для отдельных областей познания, таких как история, эстетическая оценка или юридическое толкование, но, скорее, для самой природы самосознания и мира как нашего мира.

Гадамер разделяет с герменевтической традицией как таковой убежденность в том, что понимание как фундаментальный аспект человеческого бытия не может быть осмыслено в рамках категорий «методических» естественных наук. В этом контексте особенно важно правильно понять сочетание слов «истина» и «метод» в названии самого известного произведения Гадамера «Истина и метод». В терминологии Гадамера «метод» — это набор явно сформулированных процедур или правил, нацеленных на очищение

[1] Palmer, Hermeneutics, p. 163. Альтернативную линию развития герменевтики и феноменологии, для которой значимо влияние Хайдеггера, Гегеля и Аристотеля, можно найти в работах французского философа и религиозного мыслителя Поля Рикера (1913–2005). См., например: Рикер П. Я-сам как другой; Он же. Память, история, забвение. Комментарий к Рикеру см. в: B. P. Dauenhauer, Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics и K. Simms, Paul Ricoeur.

знаний от всех искажающих или идиосинкразических субъективных влияний. Бэкон и Декарт предложили метод именно в этом смысле — как единственное надежное средство, гарантирующее объективность в естественных науках. Однако Гадамер не пытается сформулировать равнозначный метод для гуманитарных наук, который бы аналогичным образом гарантировал объективность интерпретаций. Это как раз был проект Дильтея. Напротив, цель Гадамера — показать пределы методической науки. Хотя идея метода играет важную роль в естественных науках, например физике или химии, она не подходит для практики интерпретации или понимания в гуманитарных науках. Эти «неметодические науки» могут достичь истины, лишь отказавшись от претензий на методическую объективность, т.е. если будут опираться не на нее, а на фундаментальную человеческую способность понимания. Кроме того, по Гадамеру (подробнее об этом будет сказано далее), даже методические естественные науки основываются в конечном счете на их герменевтической способности. Как указывали некоторые комментаторы, более правильным заглавием было бы «Истина *или* метод». По словам Бубнера, проект Гадамера «ставит задачу разъяснения *взаимных отношений между методической наукой и изначальной истиной*, которая выходит за пределы методического»; и в таком качестве он является «рефлексией о... методологическом догматизме»[1].

Чтобы преодолеть догматизм метода, Гадамер, опять же следуя за Хайдеггером, пытается сместить субъекта с его главенствующей позиции в западной философской традиции. В частности, он отказывает субъекту в той радикальной эпистемологической автономии, которой обычно наделяла его философия Нового времени начиная с Декарта. Картезианский взгляд на субъекта вместе с сопутствующим ему убеждением в том, что познающий субъект способен на абсолютно достоверное знание и должен стремиться к нему, идет рука об руку с прославлением объективирующего научного знания и с манипулятивным, инструментальным отношением к природе[2]. Характерное для Нового времени превознесение человечества, которое считается способным на полное

Bubner, Modern German Philosophy, p. 53, 54 (курсив в оригинале).

См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 221–238.

и объективное познание природы, в конечном счете предполагает «господство человека как субъекта и его техник подсчета и методов над миром, рассматриваемым в качестве области вещей»[1]. Эта преувеличенная роль, отдаваемая субъекту, в конечном счете объясняет стремление философии модерна овеществлять природу в качестве сферы просто объектов. Хуже того, безудержное расширение этого вычисляющего разума угрожает тем, что и люди будут сведены к тому же статусу объектов.

Конечно, Гуссерль тоже признал взаимозависимость объективизма и субъективизма в мысли Нового времени. Однако, по Гадамеру, Гуссерль остается в плену своего картезианского и кантианского наследия. Его отправной пункт, т.е. трансцендентальное сознание, обрекает его на бесконечное воспроизводство дилемм, известных из эпистемологической проблематики оснований. Несмотря на проницательность анализа, Гуссерлю так и не удается выйти из лабиринта. Ближе всего он подходит к преодолению точки зрения субъективного сознания, когда вводит свое понятие жизненного мира. Но и в этом случае он не готов отказаться от установки трансцендентального сознания, настаивая вместо этого на феноменологическом описании «жизненного мира» как сущности, обозреваемой с позиции трансцендентального сознания[2]. С другой стороны, Гадамеру ясно, что при правильном понимании «понятие “жизненный мир” обладает революционной силой, способной подорвать рамки гуссерлевского трансцендентального мышления»[3]. Не может быть трансцендентальной точки зрения на жизненный мир, поскольку все наше мышление неизбежно развертывается в этом жизненном мире, будучи по необходимости обусловленным им. Философия должна последовать за Хайдеггером и обратиться, отказавшись от метафизических концепций и трансцендентальных претензий, к изучению самого жизненного мира как исторического и интерсубъективного горизонта любого человеческого опыта.

[1] Линге (Linge), Введение к: Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. 1.

[2] Gadamer, The Phenomenological Movement (1963)//Philosophical Hermeneutics, esp. p. 163 ff. О понятии жизненного мира см. выше, с. 165–167.

[3] Gadamer, The Science of the Life-World (1969)//Philosophical Hermeneutics, p. 196.

Признание жизненного мира в качестве непреодолимого горизонта любого человеческого опыта и деятельности влечет радикальные следствия как для герменевтики, так и для философии. По Гадамеру, предшествующие теоретики герменевтики, несмотря на ценность их идей, не смогли распознать универсальный характер собственных тезисов. Конечно, благодаря Шлейермахеру герменевтика, которая раньше была попросту собранием разрозненных техник интерпретации темных или искаженных отрывков древних текстов, превратилась в более упорядоченную процедуру, позволяющую гарантировать объективность интерпретаций. Шлейермахер признал то, что герменевтика нужна даже тогда, когда мы не испытываем трудностей с пониманием. Часто мы просто думаем, что понимаем, тогда как на самом деле не понимаем, поскольку нам не удается распознать изменения в значении терминов, которые стали использоваться иначе. Дильтей систематически развивал эту концепцию герменевтики как методической процедуры преодоления субъективных ограничений понимания в исторических и гуманитарных науках. Но, по Гадамеру, Дильтей не уходит от догматизма метода. Он по-прежнему привязан к традиционной модели метода как надежного инструмента, способного порождать объективную истину, поскольку он не может извлечь все выводы из признания субъективного полюса понимания, все еще рассматривая субъективную и исторически дислоцированную точку зрения интерпретатора в качестве всего лишь препятствия, которое необходимо преодолеть на пути к объективному знанию. Согласно интерпретации Гадамера, « [для Дильтея] с научным познанием сопряжен разрыв жизненных связей, отход на определенную дистанцию от собственной истории, позволяющие превратить эти связи и эту историю в объекты»[1].

Напротив, для Гадамера субъективное и историческое основание понимания не то, что можно было бы подобным образом устранить или преодолеть. Понимание всегда неизбежно *для* субъекта, так же как оно есть понимание *объекта*; и в таком случае в нем неизбежно «участвует и собственное бытие познающего»[2]. Признание этого субъективного полюса понимания означает

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 48.

[2] Там же. С. 566.

признание того, что даже взаимопонимание в определенном культурном горизонте никогда не может приниматься за данность. Даже интерпретации исторического текста еще только предстоит быть понятой современниками интерпретатора. Интерпретация, строго говоря, не более самоочевидна, чем текст, чье значение она намеревается схватить. Линге проясняет это «рефлексивное качество» понимания следующим образом: «Известные горизонты мира интерпретатора, хотя, возможно, их и сложнее схватить тематически, являются такой же составной частью события понимания, как и явные процедуры, благодаря которым он усваивает чуждый предмет»[1]. Субъективность интерпретатора развертывается в актуальном горизонте значений и предубеждений или, как говорит Гадамер, «предрассудков», и этот горизонт является такой же частью истории — столь же подверженной превратностям неправильного понимания,— как и исторические тексты, изучаемые интерпретаторами, работающими в данном горизонте. Иными словами, историчность характеризует не только объекта, но и субъекта актов понимания. Не существует фиксированного, «трансцендентального» полюса субъективности, способного поддержать возможную объективность интерпретации, как того требовал бы методический догматизм. Понимание всегда осуществляется исключительно внутри исторически размеченного, интерсубъективного жизненного мира, который сам зависит от достижения понимания.

Один из выводов из этого признания исторического по своему существу характера субъективности заключается в невыполнимости просвещенческой концепции науки как надежного метода, который ведет к объективному знанию, очищенному от всех предпосылок и предрассудков. Гадамер с явным вызовом утверждает: «Нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания»[2]. Каждая интерпретация может столкнуться не только с трудностями понимания объекта, затемненного дистанцией и временем, но и с ограничениями, налагаемыми исторической ситуацией субъекта понимания. Точка зрения интерпретатора не то, чего можно избежать, как бы старательно мы над этим

[1] Линге (Linge), Введение к: Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. xxii.

[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 566.

ни работали. Мы суть продукты определенной истории и традиции, точно так же как мы являемся толкователями других исторических традиций. История — это не просто объект, который надо познать; она является еще и тем, что сделало нас определенными «субъектами», которые пытаются понять ее. Соответственно не может быть такой вещи, как герменевтический метод, возможно лишь то, что Гадамер описывает как «дисциплину спрашивания и исследования»[1]. Точно так же необходимо признать и фундаментальное значение дисциплины интерпретации. Даже познавательная деятельность ученых, занятых в естественных науках, должна осуществляться в горизонте определенной концептуальной структуры, той или иной концепции знания, истины и научной практики. В данном случае обсуждается не польза методов, применяемых частными науками, а лишь их тезис, будто они стоят вне лингвистически заданной и герменевтически обоснованной интерсубъективности. Специализированные науки предполагают жизненный мир и герменевтические способности, от которых он зависит. Поэтому такие науки не могут, вопреки надеждам философского натурализма, ни обосновать герменевтические категории жизненного мира, ни заменить их собственными научно «очищенными» категориями. Напротив, мы должны признать, что герменевтика сама по себе предлагает путь к знанию, пусть даже (и это, по сути, главное условие) она не стремится к статусу объективного метода.

Онтологическая конструкция понимания у Гадамера соответствует также пересмотренной концепции *практики* интерпретации, которая в целом важна как для прояснения человеческого бытия-в-мире, так и для уточнения более специфичных герменевтических действий. Во-первых, не может быть единственно истинной интерпретации того или иного текста, хотя, конечно, могут быть лучшие и худшие, а также неверные интерпретации. Поскольку всегда стоит вопрос о понимании определенного значения в рамках частного, исторически обусловленного горизонта интерпретации, понимание неизбежно носит реляционный характер. В лучшем случае могут быть правильные интерпретации с данной точки зрения, которые могут сосуществовать с иными интерпретациями с других точек зрения. Герменевтика — это всегда связь

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 566.

между двумя горизонтами, т.е. вопреки тому, что думали Шлейермахер и Дильтей, это не то, что в принципе могло бы восстановить забытый текст в его первозданной прозрачности изначального значения. Мы можем лишь избежать искажения истины, совершаемого ради подобных недостижимых идеалов научной объективности, если признаем, что мы всегда ищем понимания не только определенной ситуации или горизонта, но и *из* них. Важно здесь то, что взаимодополняющие понятия ситуации и горизонта необходимо понимать как в положительном, так и в отрицательном смысле. Возможность зрения неотделима от идеи определенной точки зрения или ситуации, которая его же и ограничивает. Ситуация «представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения», однако та же ситуация предполагает «поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта»[1].

Еще один аспект практики интерпретации следует из того факта, что вопросы и заботы, привносимые нами в изучение исторических текстов (и составляющие наш горизонт понимания), сами должны рассматриваться, по крайней мере частично, в качестве плода традиции, которую помогли сформировать эти тексты. История «заранее определяет, что оказывается в наших глазах сомнительным и потому становится предметом изучения»[2]. Если мы отрицаем воздействие нашей истории, мы рискуем снова впасть в ложный объективизм, который, подобно статистике, оказывается столь действенной пропагандой потому, что якобы «позволяет говорить самим фактам», но в то же время организует их определенной системой вопросов и проблем. Напротив, мы должны «научиться лучше понимать самих себя и осознавать, что во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, сказывается влияние этой истории воздействий»[3]. Интерпретация служит интересам и вопросам настоящего точно так же, как она направлена в прошлое, но мы должны признать и то, что эти вопросы сами были оформлены прошлым и традицией. Именно в этом смысле Гадамер говорит о значимости «истории воздействий»

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 358.

[2] Там же. С. 356.

[3] Там же.

(Wirkungsgeschichte) текста или, иными словами, того, как текст оказал влияние на историю и участвовал в формировании настоящего[1].

Для Гадамера важно то, чтобы эта «история воздействий» рассматривалась в качестве чего-то положительного. Акт интерпретации не стоит считать, вопреки тому, к чему обычно стремились Дильтей и историзм, попросту более или менее удачным восстановлением значения, потерянного или затемненного временем. Скорее, мы должны «познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания»[2]. Гадамер иллюстрирует этот пункт, ссылаясь одновременно на события и на произведения искусства. Он указывает на то, что сложнее понять историческое значение или эстетическую ценность современного произведения искусства, чем произведения прошлого. Объясняется это тем, что временная дистанция между произведением искусства или историческим событием и современным интерпретатором — это дистанция, заполненная трудами прошлых интерпретаторов, чьи прозрения (или даже ошибки) помогают интерпретатору в настоящем осмыслить произведение или событие прошлого. Временная дистанция отсеивает некоторые неверные версии понимания, которых современникам сложно или даже невозможно избежать, позволяя при этом «постоянно открывать все новые источники понимания, выявляющие неожиданные смысловые связи»[3]. Благодаря непрерывности традиции интерпретации значение событий, текстов или произведений искусства продолжает раскрываться. Посредством интерпретации прошлое продолжает действовать в настоящем, а потому интерпретация неотделима от непрерывности и продуктивности традиции. История — это не инертный предмет, который нужно реконструировать, а то, что благодаря пониманию продолжает действовать и в настоящем, оказывая на него влияние.

Продуктивность, неотделимая от текстов и традиций, влечет еще одно следствие: значение, строго говоря, неисчерпаемо. Одна-единственная интерпретация никогда не может восстановить

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 355–356.

[2] Там же. С. 352.

[3] Там же. С. 353.

значение произведения в полной мере или окончательно — на все времена и для всех горизонтов интерпретации. Интерпретатор никогда не может стремиться к окончательной, единственной и вечно значимой интерпретации. Именно в этом смысле значение произведения является неисчерпаемым. С другой стороны, это не значит, что все интерпретации в равной мере верны. В действительности Гадамер предполагает, что у каждого текста или произведения есть некоторое определенное значение. В противном случае не было бы ограничений, накладываемых на процесс интерпретации как таковой: тогда в герменевтике было бы позволено все. И в таком случае не было бы ясно, почему весьма различные интерпретации должны были бы тем не менее считаться интерпретациями одного и того же произведения. Скорее, по Гадамеру, значение произведения похоже на «вещь-в-себе» в философии Канта. Хотя «вещь-в-себе», строго говоря, остается непознаваемой, она должна предполагаться в качестве того, что поддерживает и в конечном счете объясняет упорядоченную последовательность явлений или «феноменов», которые составляют наш опыт внешнего мира объектов[1]. Подобным образом и значение текста — это то, что одновременно поддерживает и объясняет последовательность возможных интерпретаций, которые провоцирует произведение, т.е. интерпретаций, которые, если следовать формулировке Гадамера, даже производятся произведением. Все убедительные интерпретации должны иметь определенное отношение к этому значению. Однако значение произведения, как и кантовская вещь-в-себе, никогда напрямую не встречается в последовательности интерпретаций. Так что мы никогда не можем проверить точность определенной интерпретации путем ее прямого сравнения со значением произведения. Не может быть корреспондентской теории интерпретации. Все, что мы можем делать,— так это изучать цепочку различных интерпретаций, точно так же как в случае опыта внешнего или физического мира мы не можем избежать «многообразия явлений»[2].

[1] О кантовском понятии вещи-в-себе или ноумене см. выше, с. 42–43.

[2] Я благодарен Брейну Христенсену (Bruin Christensen) за эту интерпретацию гадамеровской концепции значения, как и за многие другие полезные указания.

Однако важно понимать, что убеждение Гадамера в том, что у произведения есть некоторое определенное значение, не ведет к поддержке того или иного авторского вето (будь оно актуальным или посмертным) на возможные интерпретации. Нельзя предполагать, что у автора есть некое абсолютно привилегированное отношение к значению произведения. Продуктивность произведения, проявляющаяся в бесконечном размножении возможных интерпретаций, не ограничивается предполагаемыми замыслами автора. Хотя мы можем ожидать того, что замыслы автора окажут важное влияние на современные или более поздние интерпретации, их авторитет ни в коей мере не является абсолютным. С одной стороны, поскольку понимание реляционно, текст способен поддержать столько интерпретаций, сколько есть исторически различающихся горизонтов интерпретации. Но в той же мере значение, создаваемое автором произведения, зависит от горизонта значений, внутри которого оно было произведено. Этот герменевтический контекст всегда богаче того, что автор когда-либо сумел бы понять. И именно этот всеохватывающий горизонт языка и значения, а не замыслы автора в конечном счете определяет значение. Язык говорит через отдельных субъектов точно так же, как они говорят на языке. Гадамера привлекает образ игры, которая, если понимать ее правильно, не сводится к намерениям отдельных игроков. Играющие в игру поглощены действием, так что «игру вообще не следует понимать как разновидность участия в деятельности. [...] Собственно субъект игры — это явно не субъективность того, кто наряду с другими видами деятельности предается также и игре, но лишь сама игра»[1]. Этот «примат игры по отношению к ведущим ее игрокам в том, что касается человеческой субъективности» становится убедительной аналогией одновременно для отношения отдельного говорящего субъекта к языку и для того, как процесс интерпретации обретает свою жизнь, начиная двигаться в своем собственном направлении. Язык, как и интерпретация, превосходит замыслы индивидуальных субъектов.

Гадамеровская концепция герменевтики тесно связывает практику интерпретации с аппликацией, или применением. Аппликация в том специальном смысле, в котором она интересует

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 149–150. Ср.: Warnke, Gadamer, p. 48ff.

Гадамера, задействуется всякий раз, когда общий принцип или правило применяется к частному случаю. Аппликация традиционно играла важную роль и в юридических решениях, и в библейской экзегезе. Как должен тот или иной закон, который всегда хоть в чем-то абстрактен, применяться в конкретных ситуациях? Какой нравственный или духовный урок преподносит современным людям та или иная библейская притча или высказывание? Отвечая на такие вопросы, аппликация, как и интерпретация, требует опосредования между прошлым и будущим, тем, что считается значением текста или закона, и теми совершенно иными условиями и проблемами, которые могут быть в настоящем. По Гадамеру, правильное применение закона должно быть верным «изначальному значению» или духу данного закона, но в то же время оно должно «осознать происшедшие с тех пор изменения правовых отношений и соответственно заново определить нормативную функцию закона»[1]. Аналогично интерпретация пытается схватить исходное значение текста, но всегда из актуального горизонта значений. Интерпретация «применяет» исходный текст внутри традиции, которая за это время уже изменилась. Но также важно понять то, что и в аппликации, и в интерпретации нет задачи сначала восстановить единственно истинное значение священного или юридического текста, чтобы затем применить это значение в настоящем времени. Скорее, только благодаря добросовестному применению закона или интерпретации текста подлинное понимание вообще может состояться: «Аппликация — это не приложение к конкретному случаю некоего всеобщего, которое было изначально дано и понято само по себе, но аппликация и есть действительное понимание самого всеобщего, которым является для нас данный текст. Понимание оказывается родом действия (Wirkung) и познает себя в качестве такового»[2]. В таком случае и аппликация, и интерпретация являются продуктивными действиями или, иными словами, примерами «исторически опосредованного сознания». Они не просто применяют ресурсы (значения или суждения) определенной традиции, но и постоянно производят и воспроизводят эти ресурсы.

[1] Там же. С. 386.

[2] Там же. С. 402–403.

Аппликация оказывается столь важной моделью герменевтики по той причине, что она подкрепляет взгляд Гадамера на понимание как творческую, продуктивную и в высшей степени дисциплинированную деятельность. Но в каком отношении практики аппликации и интерпретации можно назвать «дисциплинированными»? Конечно, обоснованное применение закона в том или ином частном случае никогда не бывает просто «произвольным перетолковыванием»[1]. Судьи, которые применяют закон, сами его не составляют, по крайней мере в том смысле, в каком это делают законодатели. Скорее, применение нацелено на сохранение «нормативного содержания» или «функции» закона в ином контексте[2]. Но ясно то, что, как и интерпретация, аппликация не может быть точной или методической наукой[3]. Скорее (и здесь Гадамер подчеркивает связь между своей концепцией герменевтики и старой традицией европейского гуманизма), аппликация — это важный пример особой человеческой способности, которую Аристотель выделил, назвав «практическим знанием» или *phronesis*, т.е. способности, больше всего связанной с моральным и эстетическим суждением. В отличие от теоретического знания, образцом которого выступают методические естественные науки, стремящиеся к универсальным истинам, практическое знание «направлено на конкретную ситуацию»; оно включает (хотя и не равноценно ей) "способность подведения единичного под общее, которую мы называем «способностью суждения"»[4]. Следовательно, аппликация требует «справедливого рассмотрения целого», представленного в наиболее явном виде в моральном и эстетическом суждении[5]. Подобно интерпретации или пониманию, она не может быть методической, но это еще не делает ее попросту произвольной. Для позиции Гадамера существенно то, что интерпретация, как

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 387.

[2] См. там же. С. 385–386.

[3] Аппликация в этом смысле существенно отличается от теоретического применения научного закона, позволяющего выдвинуть предсказание или проверить определенную гипотезу.

[4] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 63. Кроме того, моральное знание предполагает «направленность воли, а это означает чувственное бытие (hexis)» (там же, с. 64). Ср.: R. Beiner, Political Judgment, особенно p. 19 ff.

[5] См. там же. С. 389.

и аппликация, может быть дисциплинированной, не будучи методической. Ни одна из этих двух практик не может быть подведена под категории технического или методического знания. Обе опираются на менее механическую, но, по Гадамеру, все-таки строгую человеческую способность суждения или практического знания.

Основной момент гадамеровской концепции понимания в том, что она приписывает основную роль традиции как продолжающемуся диалогу или «диалектике» между прошлым и настоящим[1]. Понимание работает как диалектика между горизонтом настоящего и горизонтом прошлого. Это отношение является подлинно диалектическим, поскольку прошлое — это не просто инертный и пассивный объект герменевтического процесса, а, скорее, нечто вроде партнера по диалогу. Интерпретатор лишь искажает прошлое, если сводит произведения прошлого к положению простых объектов. С другой стороны, интерпретатор, который стремится к подлинному пониманию, участвует в общем с собеседником из прошлого предприятии, приближаясь к истине по цепочке вопросов и ответов. Кроме того, этот диалог не только служит улучшению нашего понимания прошлого и его текстов, но также может опровергнуть некоторые наши убеждения и привести к ревизии нашего актуального горизонта значений. Понимание — это всегда продуктивное слияние горизонтов, благодаря которому прошлое продолжает свою плодотворную работу, оказывая «воздействие» в настоящем.

Положительная оценка Гадамером прошлого и традиции заставила некоторых считать его философию, по существу, консервативной. Конечно, он согласен с тем, что наше понимание всегда «предопределено» горизонтом значений, в котором мы действуем и мыслим: «Наше бытие-в-мире определяет нас к некоторым структурам предвосхищаемых значений. Мы предпонимаем или предвосхищаем значение в самом процессе достижения понимания»[2]. И в этом смысле «нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания»[3]. Однако Гадамер подчеркивает

[1] Слово «диалектика» происходит от греческого dialektike, что означает «(искусство) спора». См.: Concise Oxford English Dictionary, p. 322.

[2] Boucher, Texts in Context, p. 26.

[3] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 566.

и то, что горизонты значения всегда открыты для возможной критики или ревизии, в том числе и вытекающей из более адекватного понимания прошлого. Наши предрассудки — это лишь препятствия для критического разума, если они догматически отгорожены от критики. В любом случае внимание к той роли, которую неизбежно играют предрассудки, позволяет нам с большим успехом ставить их под вопрос. Следовательно, Гадамер не столько отвергает стремление Просвещения к критической рациональности, сколько ставит под вопрос его главную позицию, предполагающую, что разум является чем-то абсолютно иным и противоположным по отношению к традиции и авторитету:

> Устанавливаемая Просвещением противоположность между верой в авторитет и использованием собственного разума сама по себе вполне оправданна. Авторитет, если он занимает место собственных суждений, и в самом деле становится источником предрассудков. [...] Однако сущность авторитета не содержит в себе ничего подобного. [...] Авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повиновением, он связан прежде всего с познанием (Erkenntnis)[1].

Авторитет рационален, если он основан на большем знании или подлинной мудрости. Также и повиновение авторитету не является слепым, если оно основано на свободном и информированном признании знаний этого авторитета. На подобных основаниях мы обычно соглашаемся с авторитетом врачей, юристов, физиков-ядерщиков или ученых-экологов, хотя, очевидно, критическое значение имеет то, когда, на какое время и в каких областях мы принимаем их авторитет. Тезис Гадамера в том, что даже самый амбициозный рационализм не может надеяться уклониться от подобной зависимости от авторитета. Разум никогда не сможет достичь независимости от традиции и предрассудка, провозглашенной от его имени философами Просвещения, да и не должен к ней стремиться. Однако Гадамер точно так же убежден в том, что более скромный рационализм не обязан быть менее критичным. Хотя «нет полностью свободного от предрассудков понимания»,

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 331–332

мы все же стремимся «к тому, чтобы сбросить с себя чары наших предрассудков»[1].

Таким образом, философская герменевтика Гадамера предлагает особое решение одной из главных дилемм рационализма после Просвещения. Он утверждает, что может проложить непростой курс между, с одной стороны, объективизмом и редукционизмом с их универсалистскими претензиями, озвучиваемыми от имени рассчитывающего методического разума, а с другой — релятивистским или истористским отречением от истины, неявно содержащимся в субъективизме. Подобно Гегелю, Гуссерлю и Хайдеггеру, Гадамер считает различные проявления и объективизма, и субъективизма антитетическими симптомами одного и того же основного расстройства западной философской традиции. Развоплощенный субъект посткартезианской философии — логичное отражение выхолащивающего объективизма, для которого реальность не более чем механическая система пространственно протяженной материи. Гадамер отвергает точку зрения трансцендентального субъекта, находящегося вне истории и жизненного мира, а вместе с ним и вечные истины разума с универсалистскими тезисами, выдвигаемыми от имени всеобщей методической науки. В конечном счете и истина, и субъективность основываются исторически и герменевтически в жизненном мире, который всегда зависит от хрупкого и требующего постоянного воссоздания взаимопонимания[2]. И субъективистская, и объективистская патологии вытекают из пренебрежения этим основанием.

Однако акцент Гадамера на универсальности герменевтики заставил менее симпатизирующих ему критиков увидеть в его подходе не более чем вариант релятивизма[3]. Герменевтическая онтология Гадамера, конечно, предполагает, что критика одного горизонта значений или предрассудков может прийти лишь из другого горизонта. Мы никогда не сможем убежать из нашего

[1] Там же. С. 566.

[2] Об историчности истины см.: R. Campbell, Truth and Historicity.

[3] О споре между Гадамером и Хабермасом см.: J. Habermas, On Systematically Distorted Communication; H.-G. Gadamer, On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection и J. Habermas, Summation and Response; ср. выше, гл. 3, с. 126–129. Этот спор обсуждается в работе: R. C. Holub, Jürgen Habermas, ch. 3.

жизненного мира, даже если можем пересмотреть некоторые из его фундаментальных посылок. Однако Гадамер тем не менее отвергает обвинения в релятивизме или субъективизме. Для него тот факт, что понимание всегда предполагает точку зрения определенных исторических контекстов или горизонтов, не влечет того, что истинная критика и взаимопонимание между ними невозможны. В этом смысле у позиции Гадамера, по крайней мере с точки зрения его защитников, есть четкое преимущество в сравнении с поздней философией Витгенштейна, которая изображает язык в качестве собрания разобщенных «языковых игр» или, если говорить словами Линге, в качестве «множества герметически запечатанных узусов и соответствующих форм жизни», «изолированных монад языковых игр». Эта картина неявно отрицает «ассимилятивную силу языка как постоянного опосредования и перевода» между различными горизонтами или языковыми играми[1]. По Гадамеру, мы на самом деле можем, пытаясь всеми силами достичь понимания, избежать «изолированных монад» наших частных горизонтов понимания, хотя и не абсолютно или раз и навсегда. Диалог между культурами и временами продуктивен. Он всегда приносит свежие идеи. В конце концов Гадамер уверен: «То, чего не способен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину»[2].

Феноменология политического действия: Ханна Арендт

В феноменологической и герменевтической традиции оригинальная политическая мысль не занимала центрального места. Внимание к значению опыта, пониманию и жизненному миру порой связывалось с консервативным почтением к «предубеждениям» (или предрассудкам) традиции, как в случае Гадамера. Брентано, Гуссерль и Левинас известны не своей *политической* мыслью, хотя это еще ничего не говорит об их личных убеждениях

[1] Линге (Linge), Введение к: Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. xxxvi-xxxvii. О понятии языковой игры см.: Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 83 и далее.

[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 566.

и политической деятельности. Жан-Поль Сартр и Морис Мерло-Понти были в полном смысле этого слова ангажированными интеллектуалами-марксистами, однако их политические сочинения большим обязаны марксизму и экзистенциализму, чем феноменологии[1]. Активное, но весьма проблематичное участие Мартина Хайдеггера в движении национал-социализма обсуждается, разумеется, гораздо чаще, но вряд ли оно может быть вдохновляющим примером[2]. Мыслитель, развивающая наиболее плодотворный и оригинальный подход к политике в феноменологической перспективе,— это Ханна Арендт (1906–1975). Влияние Арендт, которая в 1920-х гг. была ученицей Хайдеггера, сегодня распространяется на широкий спектр современных подходов в политической философии, как аналитических, так и континентальных. Несмотря на свои тесные личные отношения с Хайдеггером и заметное уважение к его философским достижениям, Арендт использует его феноменологические идеи в совершенно иных целях[3]. Ее столкновение с фашизмом (она стала еврейской беженкой, сумевшей спастись от нацистского режима) и разочарование, вызванное участием столь многих интеллектуалов в этом режиме, определили ее интерес к политике, который она сохранила на протяжении всей своей жизни. Не «забвение бытия» (как у Хайдеггера), а, скорее, пренебрежение природой человеческого действия — вот то, что служит мышлению Арендт отправной точкой. Не только тоталитаризм и фашистская тирания, но и гораздо более широкое и коварное «восстание социального» угрожает поглотить некогда общепонятные прозрения активной сущности человеческой жизни. Если использовать один из ее излюбленных образов, мы должны поступать, как ловец жемчуга, который желает «добраться до “роскошного и диковинного”, до спящих в глубине жемчужин и кораллов... который спустится к ним однажды и заберет с собою в мир живых», «в качестве “обломков мысли” ... а может быть, и в качестве вечных “*Urphaenomene*”»[4].

[1] См. ниже, гл. 5.

[2] См. ниже, с. 282–283.

[3] О жизни Арендт и ее отношениях с Хайдеггером см.: E. Ettinger, Hannah Arendt/Martin Heidegger и E. Young-Bruehl, Hannah Arendt: For Love of the World.

[4] Арендт Х. Люди в темные времена. С. 234. Имеется в виду «Буря» Шекспира. «Urphaenomene» — «прафеномены».

В работе «Vita Activa, или О деятельной жизни» Арендт развивает тонкое феноменологическое описание трех существенно различающихся модусов деятельной жизни, или «vita activa»: труда, создания и действия. Это описание зависит не только от аристотелевской философии, но и от ее понимания жизни древнегреческого полиса[1]. Труд означает те формы человеческой деятельности, которые направлены исключительно на поддержание жизни,— это еда, домашний труд и половое воспроизводство. Монотонная и тяжелая работа *homo laborans*, таким образом, не отличает нас в фундаментальном смысле от других животных. В Древней Греции труд «выполняли» женщины и рабы[2]. В большей степени отличает человека создание *homo faber*'а, который использует естественные ресурсы для того, чтобы создать все те устойчивые артефакты, которые составляют наш природный мир. Создание «создает то прямо-таки несчетное множество вещей, совокупная сумма которых складывается в выстраиваемый человеком мир»[3]. Создание также отличает одни группы людей от других — инструменты, позволяющие создавать, «настолько принадлежат миру, что целые исторические эпохи с их цивилизациями мы классифицируем по ним и с их помощью»[4]. Создание — это, конечно, модус человеческой деятельности, в наибольшей мере определяющий хайдеггеровское понимание нашей практической вовлеченности в мир. Как мы увидим, важно также то, что создание предполагает определенный уровень силы, применяемой к преображаемым им предметам. Однако ни труд, ни создание не равны действию, которое является исключительно человеческим модусом практики. Только действие должно пониматься в интерсубъективном контексте человеческого общества. Действие совершается *между* индивидами посредством речевых актов и самораскрытия. Оно также имеет

[1] Книга H. Arendt The Human Condition (1958) сначала была опубликована по-немецки как «Vita Activa, oder vom tätigen Leben» (т.е. «Vita Activa, или О деятельной жизни»). Полезные комментарии к философии Арендт см. в: M. Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought; D.R. Villa, Arendt and Heidegger: The Fate of the Political и M. P. d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt.

[2] Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 108–109.

[3] Там же. С. 175.

[4] Там же. С. 185.

творческий и новаторский характер: «В этом исходнейшем и наиболее общем смысле действовать и начинать нечто новое — одно и то же; всякий поступок прежде всего приводит нечто в движение, [он акт в смысле латинского agere], и он зачинает и вводит нечто в смысле греческого χειν»[1].

Предлагаемый Ханной Арендт анализ *vita activa* наделяет глубиной и содержательностью ее понимание древнегреческой политической жизни, которую она пытается отделить от антиполитических предрассудков античных философов, чьи идеи по-прежнему искажают наше современное понимание политики. По Арендт, суд над Сократом и его казнь привели к тому, что Платон и последующие философы утратили веру в действие, убеждение и мнение (*doxa*), которые составляли сердце жизни полиса, и стали искать утешения в созерцании вечной жизни. Ирония в том, что сам Сократ к политике относился скорее благожелательно — в его диалогах он напрямую (хотя порой и с задней мыслью) обращался к стихийно сложившимся мнениям своих сограждан. Задача «царей-философов» из идеального «Государства» Платона, напротив, заключается в том, что активную жизнь политики следует подчинить бесспорной достоверности философской истины[2]. На первый взгляд эта антиполитическая установка может показаться никак не связанной с современными обществами, которые совершенно откровенно отказались от созерцательного идеала «теории» (*theoria*). Однако современный поворот от теории к практике в действительности привел лишь к закреплению пренебрежения действием, поскольку труд и создание оказались в привилегированном положении в ущерб действию. Господствующие категории и либерального капитализма, и марксистского социализма — это производство и потребление. В результате человеческая практика, по сути, ограничивается уровнем простого труда, т.е. повторяющегося, хотя и постоянно расширяющегося, процесса производства и потребления товаров.

То, что Арендт описывает в качестве подъема «социального», грозит заглушить редкие вспышки политического действия. Этим, например, объясняется итоговый провал американской

[1] Там же. С. 230–231.

[2] H. Arendt, The Promise of Politics, p. 5–13.

революции, несмотря на проведенное ею многообещающее восстановление подлинно республиканской политики и прославление добродетелей *публичного* счастья и *публичной* свободы. Это благоприятное начало вскоре было, если следовать описанию Арендт, замещено поиском частного аполитичного удовлетворения в обществе, которое все больше становилось консьюмеристским[1]. Вырождение Французской революции, которая, в противоположность американской, произошла на фоне всеобщей бедности и нищеты, оказалось, наоборот, одновременно и более скорым, и более жестоким, поскольку «социальный вопрос» господствовал здесь с самого начала: «Как результат необходимость вторглась в область политики — единственную сферу, где люди могут быть подлинно свободными»[2]. Вторжение необходимости перетянуло чашу весов на сторону защитников абсолютного политического суверенитета, вдохновлявшихся «Шестью книгами о государстве» Жана Бодена (1676) и «Левиафаном» Томаса Гоббса (1651). Политика суверенного государства озабочена исключительно *правлением* — навязыванием одной-единственной властью решений и законов коллективному телу народа. Другой мыслитель, разделявший этот взгляд на политику,— это Жан-Жак Руссо, чьи идеи также повлияли на революционеров. Руссо критиковали за его идею «общей воли» и его «положительную» концепцию свободы как демократического участия. Обе, видимо, предполагают, что иногда нас можно «принудить быть свободными», т.е. суверенный народ может заставить нас признать наши реальные интересы[3]. Однако, по Арендт, подобные авторитарные выводы следуют не из республиканской идеи свободы у Руссо, которую она поддерживает, а из его понятия суверенитета. Дело в том, что понимание политики исключительно через суверенитет и правление ведет опять же к игнорированию ее сущностной природы действия, осуществляющегося *между* людьми.

Понимание политики и политического действия у Арендт полезно сопоставить с пониманием ее современника (значительно ее пережившего), немецкого юриста, правоведа и политического

[1] Арендт Х. О революции.

[2] Там же. С. 155.

[3] См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 164.

теоретика Карла Шмитта (1888–1985). Это сравнение показательно, поскольку оба мыслителя опираются на похожие экзистенциалистские и хайдеггерианские посылки. Шмитт, ярый критик Веймарской республики 1920-х, позже стал активным деятелем нацистского режима. Ирония в том, что, несмотря на его связи с фашизмом, его «агонистическая» концепция политики как по сути своей конфликтного явления в последнее время стала влиятельной в кругу радикальных эгалитаристских мыслителей левого направления. Говоря словами Трэйси Б. Стронга, «Шмитт сегодня становится едва ли не Мартином Хайдеггером политической теории»[1]. В действительности Шмитт развивает экзистенциалистский взгляд на политику, который прямо противоположен тому, которого придерживалась Арендт. Он, как известно, определяет политику в качестве конфликта между «друзьями» и «врагами»: «Специфически политическое различение, к которому можно свести политические действия и мотивы,— это различение друга и врага»[2]. Цель политики всегда — разбить своего экзистенциального врага и защитить единство и безопасность своих друзей. Согласно этому формальному определению, у политики нет сущностного содержания или темы. Решающие политические вопросы того или иного времени могут различаться в зависимости от обстоятельств — они могут относиться к собственности или экономическим вопросам, религии, культуре, национальности и т.д. Так же как человеческая жизнь или хайдеггеровское *Dasein*, политика не может определяться содержательно до своего конкретного существования[3]. Скорее, действительные политические отношения служат определению того, что считается «сущностью» политики в какое-то определенное время. Если использовать знаменитый экзистенциалистский лозунг Сартра, существование политики предшествует ее сущности[4].

У шмиттовского определения политики есть два важных следствия. Во-первых, точно так же, как экзистенциалисты видят в свободе единственную «сущностную» черту человеческой жизни,

[1] C. Schmitt, The Concept of the Political, Foreword, p. xii.

[2] Шмитт К. Понятие политического. С. 25. «Agōn» — древнегреческое слово, означающее спор, борьбу или сражение.

[3] См. выше, с. 174–175.

[4] См. далее, с. 253.

«децизионизм» Шмитта предполагает, что в сердце политики всегда лежит определенное фундаментальное решение. Только решение определяет то коллективное политическое образование, которым является государство и которое соответственно служит для определения своих друзей и врагов. Во-вторых, и это более тревожный вывод, из определения политики следует, что нет абсолютного различия между политикой и войной, поскольку и то, и другое — модальности борьбы, нацеленной на уничтожение своего врага. Абсолютистская теория Гоббса, изложенная в «Левиафане», остается поэтому лучшим описанием истинной природы государства и суверенитета. Только государство, обладающее ничем не ограничиваемой суверенной властью, может гарантировать мир и безопасность, а потому и свободу от «естественного» человеческого состояния постоянной войны[1]. Неудивительно, что Шмитт с презрением смотрит на конституционные принципы и процедуры либеральной демократии, эта его установка была подтверждена плачевной историей Веймарской республики, которая просуществовала с поражения Германии в Первой мировой войне до захвата Гитлером власти в 1933 г. Игнорируя любые иные возможные объяснения, Шмитт видит в нарастающем хаосе Веймара неизбежное следствие преданности партийной политике и парламентским процедурам[2]. По его мнению, слабость современного парламентского государства — это плачевный результат медленного накопления конституционных ограничений, индивидуальных прав и принципов терпимости, происходившего под влиянием таких мыслителей, как Джон Локк и Иммануил Кант. Антисемитизм Шмитта заставляет его с упоением злословить по поводу «иудео-христианской традиции» и таких евреев, как Спиноза и Моисей Мендельсон[3]. Плюрализм и либерализм фатальны для суверенного государства, гоббсовского «смертного Бога», поскольку они не всегда позволяют ему принимать решения и действовать абсолютно единогласно и едиными силами.

[1] Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.

[2] C. Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy. Он игнорирует другие возможные объяснения провала Веймарской республики, такие как последствия военной оккупации и жесткие условия Версальского договора.

[3] Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Гл. V–VI.

Арендт предлагает действенное противоядие от шмиттовского авторитарного взгляда на политику, поскольку она показывает, что можно признать ее агонистический и экзистенциальный характер, не подчиняясь чарам суверенитета, который затемняет истинную сущность политики и разоружает нас перед тоталитарной диктатурой. В действительности ее первой важной работой стало сложное и масштабное исследование социальных и идеологических корней антисемитизма, фашизма и тоталитаризма. Тоталитаризм она определяет как абсолютную противоположность правильно понятому политическому действию, которое зависит от множественности: «Политика основана на факте человеческой множественности... Политика имеет дело с сосуществованием и ассоциацией различных людей»[1]. Тоталитаризм устраняет пространство между индивидами, а потому и любую возможность подлинных отношений между ними. Его конечная цель — полное искоренение спонтанности и свободы, «постоянное господство над каждым отдельным индивидуумом во всех до единой областях жизни»[2]. При национал-социализме даже устойчивые иерархии авторитета в партии и государстве были уничтожены ради «выдуманного человечества», соответствующего расовым учениям нацистов и воле фюрера. Все законы и вся множественность людей были подавлены «железом и кровью»[3]. В то же самое время нацистский концентрационный лагерь был не просто привходящим, пусть и крайне жестоким, дополнением государства. Он являлся «поистине центральным институтом организованной тоталитарной власти», выражением логики тоталитаризма в ее наиболее «чистом» и абсолютном виде[4].

Хотя Арендт дает гораздо менее подробное описание сталинистского коммунизма как еще одного варианта тоталитаризма, в своих более поздних работах она показывает, что марксизм также теряет из виду ключевую значимость политического действия, а потому становится соучастником господства «социального».

1 Arendt, Promise of Politics, p. 93.

2 Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 433.

3 Там же. С. 603, 605.

4 Там же. С. 569. О связанном с этими сюжетами описании «лагеря» Джорджо Агамбена см. далее, в гл. 8, с. 381–383.

Исторический материализм вписывает социалистическую и коммунистическую революцию в диалектику, определяемую развитием производительных сил человечества, т.е. он разделяет с либеральной идеологией тенденцию к подчинению политики экономике. Либералы пытаются защитить рыночную экономику от «несправедливого» и «разрушительного» вмешательства государства. Марксизм низводит государство и политику до положения зависимых переменных, элементов «надстройки», которая причинно определяется (по крайней мере, «в конечном счете») развитием на уровне производительных сил. Еще более прямо связана с тоталитарным вырождением коммунизма «новаторская идея» Маркса о «построении истории» как форме фабрикации или по Арендт, создания[1]. Научный социализм снабжает коммунистических революционеров инструментами, нужными им для построения бесклассового коммунистического общества из материалов, поставляемых капитализмом. Таким образом, исторический материализм пренебрегает ключевой ролью *действия*, создавая иллюзию, будто история, подобно артефактам, есть то, что можно в определенный момент завершить[2]. Еще хуже то, что насилие, неотделимое от актов производства, переносится в человеческий мир: «В идее всемирной истории множество людей сплавляется в одного единого человека, который затем называется человечеством. Это источник ужасающего, бесчеловечного облика истории, которая достигает своего полного и жестокого окончания первым делом в политике»[3]. Тоталитарное вырождение марксизма является, по Арендт, не более случайным, чем вырождение национал-социализма.

Чтобы признать центральное значение действия для подлинно человеческого существования, требуется совершенно иная концепция истории. В «Vita Activa» история понимается в целом в герменевтических терминах — как осмысленный нарратив человеческих действий, т.е. как повествование, которое помогает мотивировать публичную жизнь граждан, а в древнем мире — государственных деятелей и героев: «[Действие] может с такой

[1] H. Arendt, Between Past and Future, p. 77–78; ср. выше, с. 56.

[2] Ibid., p. 79–80.

[3] Arendt, Promise of Politics, p. 95.

естественностью выстраивать истории, с какой изготовление производит вещи и предметы». В действительности история — наиболее надежный свидетель жизней, которыми мы живем, поскольку у нее есть бесспорное преимущество взгляда, обращенного назад: «Поэтому полный смысл конкретно происходившего известен не тем, кто был вовлечен в действие и прямо задет им, а тем, кто в конце всего обозревает историю и рассказывает ее. Замечание об историке как о пророке, глядящем назад, подкреплено тем немаловажным фактом, что историограф действительно все знает лучше тех, кто помог ему со своими историями»[1]. В поздних работах Арендт пытается понять, как действие может «начать» новые события, а в случае революционных восстаний создать новые и порой достаточно устойчивые политические институты. Вдохновение она в какой-то мере черпает в весьма насыщенной, но не всегда прозрачной работе Вальтера Беньямина «О понятии истории»[2]. Беньямин также отвергает любой взгляд на историю как неизбежный процесс — взгляд, который, по его мнению, «коррумпировал рабочий класс Германии» и подорвал сопротивление фашизму, поскольку убедил его в том, что любое сопротивление бесполезно. Чтобы избежать таких следствий, требуется концепция времени, которое уже не будет однородным и пустым континуумом, наполненным историческими процессами: «Историческому материалисту не обойтись без понятия современности, представляющей собой не переход, а остановку, замирание времени». Новаторское политическое действие (а главные примеры Беньямина — это Французская и Октябрьская социалистическая революции) «взрывает континуум истории»[3]. Мы живем, мы действительно совершаем *поступок* только тогда, когда испытываем настоящее в качестве того, что размещено в промежутке «между прошлым и будущим». На самом деле только действие держит открытым этот жизнетворный зазор:

[1] Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 241, 254. О близком взгляде Дильтея на историю см. выше, с. 150–152.

[2] H. Arendt, Essays in Understanding, Frank Kafka: A Revaluation, p. 74–75.

[3] Беньямин В. О понятии истории. С. 247.

> С точки зрения человека, который всегда живет в промежутке между прошлым и будущим, время — это не континуум, не поток непрерывного следования одного за другим; он разорван посередине, в той точке, где стоит «он»; и «его» точка не настоящее в том смысле, в каком мы обычно его понимаем, а, скорее, разрыв во времени, само существование которого поддерживается «его» беспрестанной борьбой, «его» позицией против прошлого и будущего[1].

Политическая философия Арендт может показаться слишком драматичной и требовательной, чтобы иметь значение для нашей текущей ситуации. Ее даже обвиняли в ностальгии по рабовладельческой, мизогинической и воинственной публичной жизни древних Афин, хотя такие обвинения она, похоже, сама иногда провоцировала[2]. Однако политическая концепция Арендт, несмотря на все ее противоречия и лакуны, предлагает нам, по крайней мере, мощное противоядие от благодушных убеждений либеральной демократии. Она помогает нам признать, что политические институты, в отличие от человеческих артефактов как относительно долговечных продуктов *homo faber*, всегда остаются зависимыми от вмешательства людей и их воли:

> Политические институты независимо от того, насколько хорош или плох их план, зависят в своем существовании от действующих людей; их сохранение достигается теми же самыми средствами, что некогда породили их. Независимое существование — примета произведения искусства как продукта делания; предельная зависимость от актов, которые поддерживают его существование,— примета государства как продукта действия[3].

[1] Arendt, Between Past and Future, p. 11.

[2] G. Kateb, Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil и H. Pitkin, The Attack of the Blob, особенно ch. 8. Ср. комментарии Джудит Батлер в работе «Кто воспевает национальное государство» (Judith Butler, Who Sings the Nation-State, особенно p. 12ff, 55ff.) относительно внутреннего напряжения между «Vita Activa» Арендт и ее «Истоками тоталитаризма».

[3] Arendt, Between Past and Future, p. 153. Существуют интересные параллели между подходами Арендт и Поля Рикера, особенно в его трактовке действия, повествования и истории, а также в его взгляде на политику, связанном с этими вопросами. Ссылки см. выше, в сноске 104.

Знакомые нам, но зачастую неприглядные и обескураживающие реалии повседневной политики так или иначе незримо опираются на этот непредсказуемый и неуловимый источник, «легкоутрачиваемое богатство» политического действия.

Литература

Английское издание Вильгельма Дильтея «Selected Writings» (ed. H. P. Rickman) позволяет хорошо подготовиться к его «Введению в науки о духе». «Картезианские медитации» — это поздняя работа Гуссерля, которая является хорошим введением в его философию. Ключевое произведение Хайдеггера, несомненно, «Бытие и время», однако некоторые эссе, собранные в английском издании «Основных работ» *(Basic Writings)*, также важны, в том числе «Письмо о гуманизме», «Исток художественного творения» и «Вопрос о технике». Главное произведение Гадамера — «Истина и метод», при этом некоторые эссе из «Философской герменевтики» (*Philosophical Hermeneutics*) позволяют проложить курс к его более систематическому труду. Работы Ханны Арендт многообразны — от ее философского трактата «Vita Activa», а также впечатляющих и весьма насыщенных статей сборника «Между прошлым и будущим: шесть упражнений в политической мысли» (*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*) до более коротких и прозрачных статей в сборнике «Эссе в понимании: 1930–1954» (*Essays in Understanding: 1930–1954*).

«Введение в феноменологию» Дермота Морана (Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*) является надежным обзором традиции в целом. Мысль Дильтея изучается в работах Жос де Мул «Трагедия конечности: дильтеевская герменевтика жизни» (Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*) и Рудольфа А. Маккрила «Дильтей: философ гуманитарных наук» (Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*). Книга Джона Макквари «Мартин Хайдеггер» (John Macquarrie, *Martin Heidegger*) — ясное руководство по этому сложному философу. Изучая Гадамера, обратитесь к книге Жана Грондена «Философия Гадамера» (Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*) и работе Джорджии Варнке «Гадамер: герменевтика, традиция и разум» (Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*). Маргарет

Канован предлагает легкочитаемое и полное исследование по Арендт в своей книге «Ханна Арендт: новая интерпретация ее политической мысли» (Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*). В работе «Арендт и Хайдеггер: судьба политического» Дана Вилла (Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Pate of the Political*) представляет авторитетное разъяснение сложных отношений Арендт и Хайдеггера. К полезным руководствам по отдельным (и порой сложным) работам можно отнести книги А.Д. Смита «Гуссерль и "Картезианские медитации"» (A.D. Smith, *Husserl and the «Cartesian Meditations'*), «О "Бытии и времени" Хайдеггера» С. Кричли и Р. Шурмана (S. Critchley and R. Schürmann, *On Heidegger's «Being and Time»*) и первый раздел книги Х.Л. Дрейфуса «Бытие-в-мире: комментарий к "Бытию и времени" Хайдеггера» (H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*).

5. По ту сторону теории: Кьеркегор, Ницше, экзистенциализм

Обзор

Философская попытка обосновать особое значение человеческой жизни несколько иначе реализуется у Серена Кьеркегора, занятого поиском «субъективной истины». Кьеркегор предполагает, что любые систематические или теоретические попытки, в том числе гегелевские, решить «проблему» существования обречены на поражение. Его подход является совершенно антиисторическим, поскольку значение жизни усматривается не в наших исторических корнях и не в будущем состоянии человечества, которое можно было бы предвосхитить. Антитеоретическая философия Кьеркегора, которого часто считают основоположником «экзистенциализма» XX в., выражается в множестве дискурсивных форм, включая обширные эссе и письма, музыкальную критику, проповеди и сборники афоризмов, которые часто приписывают вымышленным персонажам, представляющим противоположные установки по отношению к жизни. Систематического философского дискурса избегает и Фридрих Ницше, чьи колкие афоризмы и статьи отличаются высоким накалом критики и скепсиса. Обсуждение у Ницше «смерти Бога» и проблемы морального нигилизма, а также его враждебное отношение к гуманизму и «рабской морали» христианства — все это продолжает оказывать влияние на самые разные направления современной мысли. Хотя есть определенное сходство между Ницше и экзистенциализмом, его влияние и поднимаемые им проблемы гораздо более многогранны. Экзистенциализм Жан-Поля Сартра, Симоны де Бовуар и Альбера Камю как отдельное течение многим обязан работам Кьеркегора, Ницше, а также Хайдеггера. Многие важные темы, включая радикальную природу человеческой свободы и абсурд бытия,

изучаются в романах, пьесах и автобиографиях, как и в более систематических философских произведениях.

Серен Кьеркегор

Просвещение поддерживало концепцию знания и рациональности, списанную непосредственно с естественных наук. Рационализм Просвещения соответственно подрывал те истины, которые многие связывали с традиционной религией и моралью. В этом смысле философию Гегеля понимали в качестве попытки спасти эти истины от поспешной критики и поставить их на более надежное философское основание. Его диалектическая система должна выражать моральные и религиозные истины в более рациональной форме. Ограниченные представления научного разума и догматической религии снимаются в рамках высшего синтеза абсолютного знания. Антагонистические отношения между разумом и верой можно превзойти при помощи более точного понимания обоих. Но, говоря словами Роде, Гегель продолжал считать, что «можно объединить веру и мысль, создав общий синтез, в котором все противоположности нашли бы примирение»[1]. В этой интерпретации Гегель близок к традиции гуманистической теологии, которая пытается выстроить гармоничные отношения между разумом и верой, сделав веру приемлемой для разума. Если вера не сохранится в своей исходной форме, значит, это та цена, которую догматическая религия должна заплатить, чтобы спасти себя от скептического рационализма. Конечно, Гегеля критиковали сторонники рационализма Просвещения, которые видели в его философии прямое возвращение к мистицизму. Другие, например Маркс, хотя и ценили его диалектический и исторический метод, все же отвергали философию Гегеля, считая ее попросту религией в новом обличье. Эти мыслители по-разному критиковали Гегеля, но отправлялись от точки зрения рационализма и гуманизма, будь она простой или утонченной[2].

[1] P. Rohde, Kierkegaard, p. 31. Обзор жизни и мысли Кьеркегора см. в: A. Hannay, Kierkegaard and Kierkegaard: A Biography; P. Rohde, Kierkegaard: An Introduction to His Life and Philosophy.

[2] См. выше, гл. 2 о Гегеле и гл. 3 о Фейербахе и Марксе.

Напротив, Серен Кьеркегор (1813–1855) предлагает радикальную защиту религиозной веры, в которой он, никоим образом не пытаясь примирить разум с верой, подчеркивает, напротив, разрыв между ними. В действительности он возрождает теологическую традицию «фидеизма», согласно которой религиозная вера ослабляется, а не усиливается, когда сводится к простому человеческому разуму[1]. Впоследствии Кьеркегора стали называть первым «экзистенциалистом», и причины этого мы далее проясним. В фидеистской традиции, которая включает таких мыслителей, как блаж. Августин, Майстер Экхарт, Паскаль и Лютер, вера превосходит человеческий рассудок. Человеческий разум — это ограниченная способность несовершенного и греховного существа, которое, что неудивительно, не способно понять всемогущего, всезнающего и совершенно благого Бога. Высшая точка разума, если следовать такой интерпретации,— это признание собственных границ. Или, как говорил Паскаль, «последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих»[2]. Попытка сформулировать рациональную религию является в действительности выражением самомнения, которое не может даже надеяться отдать должное духовному смыслу веры. Этот тезис легко понять, если соотнести его с безжизненной абстрактностью просвещенческого деизма, который, хотя и оставлял для Бога метафизическую роль создателя или «первопричины» Вселенной, очевидно, не мог удовлетворить собственно религиозные потребности человека. По Кьеркегору, важнее то, что даже барочное здание гегелевского идеализма слишком многое уступает гуманизму и рационализму, а потому в результате пренебрегает смыслом веры или искажает ее значение[3]. В ответ Кьеркегор развивает радикальную версию фидеистской позиции, предполагая, что религиозная вера не только не требует поддержки разума, но и,

[1] Фидеизм — это «учение, утверждающее, что все или некоторое знание зависит от веры или откровения»: Concise Oxford English Dictionary, p. 434.

[2] Паскаль Б. Мысли. С. 152.

[3] В ретроспективе гуманистическая теология представляется рискованной в другом отношении. Подчиняя религиозность научной истине, она приводит к постоянной уязвимости религии перед будущими научными открытиями. Эта возможность была позднее подтверждена в XIX в. такими открытиями в науке, как дарвиновская теория эволюции и новые геологические оценки возраста Земли.

по существу, противоположна ему. У религии нет особого значения, если она просто иначе выражает истины, которые могут быть сформулированы и без нее. Значение религии неотделимо от нарушения принципов чисто человеческой рациональности и даже морали. Или, говоря словами Тертуллиана, credo quia impossibile — «Верю, потому что в это невозможно верить». Похоже, что Кьеркегор всерьез соглашается с ироническим выпадом Давида Юма, который, разрушив, к собственному удовлетворению, все рациональные основания веры в чудеса как свидетельства истины религии, замечает, что любой, у кого все еще осталась вера, «переживает в себе самом непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту»[1].

Ключевой момент стратегии Кьеркегора состоит в отвержении рационалистической концепции объективного знания или созерцательной теории, которая играет центральную роль в западной философской традиции. Идея теории (theōria) как незаинтересованного и, по существу, не имеющего отношения к практике созерцания мира или космоса впервые находит ясное выражение в классической греческой философии. Аристотель описывает теоретическое знание как созерцание вечного и неизменного: «Таким образом, то, что составляет предмет научного знания (to epistēton), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается»[2]. Благодаря Просвещению эта концепция теории преобразуется в понимание научного познания как по сути своей инструментального. Научное познание неотделимо от «технологической» способности манипулировать внешним миром и контролировать его[3]. И все же объективность остается существенной характеристикой теории, сохранившейся от первоначального созерцательного идеала. Теория должна избегать любых субъективных искажений, она должна преодолеть все чисто

[1] Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 114.

[2] Аристотель. Никомахова этика. С. 175. См. также: Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 301.

[3] Напротив, по Аристотелю, techne как «искусное мастерство», необходимое для производства «полезных или красивых искусственных предметов», связывается с особой категорией производящей деятельности или poiesis; см.: T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, p. 3.

субъективные точки зрения, чтобы достичь интерсубъективной вечной истины. В западной традиции у эпистемологии есть, по сути, одна задача — достоверно определить то, была ли эта цель достигнута и можно ли ее достичь. С этой точки зрения истина достигается только тогда, когда теория исключила все связи с чисто субъективной жизнью познающих субъектов.

Но, по Кьеркегору, этот идеал объективного знания, который развивался Просвещением, а затем с немалой изобретательностью и упорством использовался против самого же Просвещения Гегелем, по самой своей конституции слеп к внутренней жизни или субъективному бытию человека как индивида. Объективное теоретическое знание не вносит никакого полезного вклада в понимание человеческой жизни. Мы ошибаемся, когда думаем, что польза от него все же есть, поскольку интеллектуальный подход к жизни (попытка понять жизнь в рамках теории) создает обманчивое впечатление полноты. Кажется, что он говорит нам нечто обо всем, тогда как на деле он даже не начинает рассказывать нам то, что действительно нужно нам для жизни. По сути, мы можем понимать жизнь интеллектуально, на самом деле не существуя вовсе. Поэтому Кьеркегор говорит об одном из персонажей, которого он изобрел для представления взглядов, которые сам он отвергает: «Он продумал все, что только можно, и все же он еще даже не существовал»[1]. В результате любая попытка вплести истины религии в теоретическое описание мира, каким бы сложным или диалектическим оно ни было, неизбежно искажает или фальсифицирует их. Истины религии относятся к сфере субъективного существования, и их невозможно схватить абстрактными категориями теоретического знания. Существование можно лишь познать или понять субъективно или изнутри. Проблема существования, говоря словами Роде, должна мыслиться «не бесстрастно и объективно, а силами всей нашей личности»[2].

Фундаментальный сдвиг от объективной теории к «субъективной истине» отражен в нескольких аспектах произведений

Кьеркегор, цит. по: Translators' Preface to S. Kierkegaard, Either/Or, vol. 1, p. xi.

Rohde, Kierkegaard, p. 149.

Кьеркегора[1]. Во-первых, он использует метод, радикально отличный от теоретического подхода западной философии в ее основных направлениях. Субъективную истину невозможно выразить категориями абстрактного разума или отвлеченного и безличного философского дискурса. Скорее, она должна выражаться посредством «непрямой коммуникации». Подобно мастеру дзен, философия может высказывать свои истины лишь косвенно. Она может быть лишь катализатором активного процесса субъективного понимания, который должен осуществляться самими индивидуумами. В этом смысле Кьеркегор приписывает довольно большую роль понятию иронии как важного средства непрямой коммуникации. В своей докторской диссертации он утверждает, что «поворотный момент в истории, когда субъективность впервые заявила о себе, связан с именем Сократа»[2]. Сократический диалог представляет собой идеальный метод философского исследования человеческого бытия. Сократ подводит своих собеседников к пересмотру их ограниченных обыденных представлений об истине или справедливости, используя иронию и юмор не меньше, чем доказательства. Ирония может спровоцировать субъективные прозрения, выходящие за пределы теоретического разума, и привести к подлинному пониманию, а не просто к интеллектуальному знанию. Она может достичь того, что Холландер довольно точно назвал «негативным освобождением субъективности»[3].

Стремясь к непрямой коммуникации, Кьеркегор использует впечатляющий спектр дискурсивных стилей и регистров, дополняющих более привычный философский дискурс. Будучи в большей степени драматургом, чем теоретиком, Кьеркегор часто представляет идеи, которые сам он не поддерживает. В его произведениях, основная часть которых была написана с бешеной скоростью в период 1841–1849 гг., исследуется множество субъективных точек зрения, а для этого применяется ряд псевдонимов и сложных механизмов оформления повествования, позволяющих автору

[1] Понятие субъективной истины наиболее подробно развивается в «Заключительном ненаучном послесловии» (Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С. 206 и далее).

[2] Кьеркегор С. О понятии иронии//Логос. 1993. № 4. С. 179–180.

[3] Холландер (L. M. Hollander). Введение к: Kierkegaard, Selections from the Writings of Kierkegaard, p. 7.

сохранять большую или меньшую дистанцию по отношению к той или иной жизненной позиции, которая в данный момент рассматривается. Например, одно из наиболее известных произведений Кьеркегора является не чем иным, как собранием разрозненных эссе, афоризмов, дневниковых записей, писем и проповедей, написанных двумя неизвестными авторами, а потом случайно найденных и опубликованных каким-то таинственным ученым, неким Виктором Эремита[1]. Кьеркегор также написал несколько «поучительных речей», которые ближе к религиозным проповедям. Еще одно качество произведений Кьеркегора, соотносящееся с уже указанными,— это автобиографические отсылки в большинстве его работ[2]. В его текстах отражены важные периоды или решающие события его жизни. Их пессимизм напоминает о суровой атмосфере раннего детства, о неумолимой религиозности его отца и его позорной тайне — незаконном ребенке. Юношество Кьеркегора, жившего жизнью богатого дэнди, чьи очевидное остроумие и богемные эксцессы скрывали глубокую внутреннюю меланхолию, воспроизводится в отчаянном гедонизме «эстетического» существования. Его долгая, но в итоге ничем не завершившаяся помолвка с Регином Ольсен, расторгнутая, по-видимому, по причине сексуального отвращения и чувства неспособности к браку, вызвала эмоциональный кризис, который стал искрой для наиболее продуктивного периода в творчестве Кьеркегора, и тот же кризис косвенно заметен в обсуждении этического значения брака во второй части «Или-или». В последние несколько лет своей жизни он почти все силы тратил на ожесточенные споры с епископом Мюнстером и государственной церковью Дании, а потому писал очень мало.

Еще одно следствие внимания Кьеркегора к субъективной истине — прямая критика главного элемента просвещенческих концепций теоретического знания, а именно требования достоверности, которое в классической форме развивалось еще Декартом и его методом радикального сомнения[3]. Субъективная истина не стремится к достоверности теоретического знания, опирающегося

[1] Кьеркегор С. Или-или. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии: «Амфора», 2011.

[2] Об отношении мысли Кьеркегора к его жизни см.: Rohde, Kierkegaard.

[3] О Декарте см. выше, гл. 2, с. 30–31.

на несомненные основания и логическую аргументацию. Кьеркегор согласен со скептиком в том, что не может быть рационально удостоверенной нравственной системы или религии. Не существует рациональных аргументов в рамках этики или теологии, которые обосновывали бы какой-то конкретный образ жизни. В любом случае теоретическая достоверность моральной или религиозной истины уничтожила бы свободу в то самое мгновение, в которое избавила бы нас от недостоверности. И опять же, даже если бы рациональная аргументация могла убедить нас на интеллектуальном уровне в том, что мы живем правильно, она никогда не могла бы убедить нас субъективно или же действительно поставить нас в положение, в котором мы стали бы жить в соответствии с этим доказанным образом жизни. Следовательно, по Кьеркегору, недостоверность не столько недостаток субъективной истины, сколько сама ее сущность. Она есть следствие того, что для человеческой жизни наиболее существенно, а именно нашей свободы выбирать или принимать решение[1].

В то же время свобода предполагает ответственность. Даже если мы не можем стремиться к теоретической или интеллектуальной достоверности, у нас все же есть ответственность за стремление к истине. У нас нет иного выбора, кроме как выбирать, поскольку мы должны проживать жизнь тем или иным образом, а потому и жить с последствиями этого выбора. Конечно, не выбирать — это тоже значит делать выбор определенного рода, пусть и менее осознанный[2]. Важный принцип Кьеркегора (и он станет аксиомой для более поздних экзистенциалистов) состоит в том, что мы ответственны даже тогда, когда кажется, что мы не осознаем нашей свободы. Таким образом, амбивалентность человеческой свободы составляет центр философии Кьеркегора и она стала частью его наследия, доставшегося последующей экзистенциалистской традиции. Люди свободны только в своей способности выбирать, они единственные, кто отягощен необходимостью совершать выбор. Наша ответственность за выбор и за поиск субъективной истины означает, что свобода является для людей одновременно

[1] Соответственно в христианской теологии добро не могло бы существовать без возможности греха.

[2] Ср. сартровское понятие «самообман» как главный предмет морального порицания. См. далее. с. 253–254.

и бременем, и привилегией. Свобода неразрывно связана с состоянием «тревоги» или «страха», которому также присуща амбивалентность свободы. Страх одновременно привлекателен для «человека» и отвратителен: «Он не способен и ускользнуть от страха, ибо он его любит, но он и не способен действительно любить его, ибо он от него ускользает»[1]. Страх часто описывается в выражениях, которые передают его двусмысленность: «Обычно говорят: сладкий страх, сладкое устрашение; говорят: удивительный страх, робкий страх и так далее»[2]. Тревога ощущается в качестве «чувства страха, которое, не относясь ни к чему определенному, одновременно пугает и захватывает»; это оборотная сторона огромного груза ответственности, несомого каждым индивидом. Но также это «состояние ума, которое предваряет свободный поступок»; оно указывает «на возможность свободы и духовной реализации»[3].

Амбивалентность связанных друг с другом кьеркегоровских понятий свободы и страха отражает его дуалистическую метафизику. Люди понимаются в качестве беспокойного смешения материального и духовного, животного и божественного: «Человек — это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез»[4]. Это противопоставление имеет давнюю историю в западной и христианской мысли. Оно играет важную роль и в философии Платона, и в христианстве св. Павла, в котором дух или душа и возможность спасения противопоставлены телу, природе и гибели. Рациональная воля кантовской нравственной философии зависит от существования «ноуменального» Я, превосходящего причинно обусловленный порядок природы. По Кьеркегору, возможность свободы зависит также от нашей духовной природы. Но люди еще и животные. В качестве чистых душ люди, подобно ангелам, ощущали бы свободу в качестве беспримесного блага, однако человек стоит ногами в двух разных, враждебных друг другу царствах. Поэтому свобода ощущается как конфликт и страх. «Страх — это точка пересечения

[1] Кьеркегор С. Понятие страха. С. 160. Естественно, именно этот «экзистенциальный» смысл страха или тревоги обычно имеется в виду сегодня, когда по-английски употребляют слово «angst».

[2] Там же. С. 159.

[3] Rohde, Kierkegaard, p. 55, 66, 102..

[4] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 292.

двух миров внутри человека, мира духа и мира природы, Бога и животного»[1]. Самый главный выбор, который должен совершить человек,— признать свою свободу или попытаться уклониться от нее. Уклонение от свободы — поведение, которое, по Кьеркегору, тесно связано с массовым обществом XIX в. Вот как формулирует эту мысль Ханней: «Кьеркегор обнаруживает в современных ему стилях жизни, в тех целях, которые ставят себе люди, в их идеалах самореализации фундаментальный страх сознательного самостоятельного существования. Он называет его "отчаянием"»[2]. Люди следуют общепринятым стандартам поведения. Они довольствуются посредственным или средним. Не принимая в расчет неизбежность смерти, они стремятся развлечься мимолетными удовольствиями. Кьеркегор бичует «вульгарность обывателя» с яростью, ничуть не уступающей Марксу:

> Всегда лишенный воображения, он живет внутри некоего банального итога опыта, полагаясь на течение обстоятельств, пределы вероятного, обычный ход вещей,— и неважно уже, является ли он виноторговцем или премьер-министром. У обывателя нет более ни Я, ни Бога[3].

Отчаяние «как раз есть бессознательное состояние, т.е. неосознавание человеком своего духовного предназначения»[4]. Следовательно, отчаяние достигает наибольшей величины, когда оно даже не признается за таковое: «Именно в таком неведении человек менее всего сознает свою духовность»[5]. Болезнь, которая характеризует положение человека в отсутствие Бога,— это болезнь, которая проходит, лишь усугубляясь.

Задача, которую Кьеркегор себе поставил,— заставить индивидуума осознать свое отчаяние, а потому заставить его признать себя в качестве свободного духа. В «Болезни к смерти» Кьеркегор описывает, какими разными способами люди могут либо пассивно игнорировать, либо активно отвергать свою самость. Только

1 Rohde, Kierkegaard, p. 66.

2 Hannay, Введение к: Kierkegaard, The Sickness unto Death, p. 4.

3 Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 317.

4 Там же. С. 303.

5 Там же. С. 320.

Я, которое приходит к осознанному решению принять Бога, превозмогает отчаяние. Развитие самости субъекта, когда он от одного этапа переходит к следующему, более высокому, достигает кульминации в «бесконечном Я», которое встает непосредственно перед Богом: «... само Я сгущается соответственно своей мере, а когда такой мерой является Бог, оно концентрируется бесконечно... Только осознание предстояния перед Богом делает из нашего конкретного, индивидуального Я бесконечное Я; и именно это бесконечное Я как раз грешит перед Богом»[1]. Как предполагается последним замечанием, отчаяние замещается состоянием, которое столь же тяжело и болезненно. Полное осознание себя перед Богом предлагает индивиду совершить самый ясный из всех возможных выбор — выбор между грехом и верой, поскольку «противоположность греха не добродетель, но вера»[2]. Важно то, что «Болезнь к смерти» была опубликована под одним из псевдонимов Кьеркегора — убежденного христианина Антиклимакуса, а подзаголовок произведения звучит так: «Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения». Но почему агностика должна убедить эта впечатляющая проповедь христианской веры, предложенная Антиклимакусом? Кьеркегор твердо уверен в том, что, хотя выбор свободен, он все же не произволен. Индивидуум, который полностью себя осознает, может выбирать только между верой и грехом.

Но что может убедить скептика или агностика прийти к тому же выводу, если в области религии и морали не может быть абсолютно надежных в интеллектуальном плане доказательств? Ответ Кьеркегора к том, что надо прояснить наличие нескольких разных «сфер бытия» или «стадий на жизненном пути». Наше самое важное решение может поддерживаться пониманием субъектом альтернативных подходов к жизни, из которых мы должны выбрать. Во-первых, он описывает то, что, по существу, является жизнью, проживаемой в отсутствие настоящего решения. «Эстетическое существование» является пустым и непостоянным, это жизнь обрывочных и в конечном счете бессмысленных удовольствий

[1] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 355.

[2] Там же. С. 357.

и капризов. Эстетический индивид — жертва «мгновенной страсти души», он в итоге обречен на меланхолию и скуку[1]:

> Душа моя так тяжела, что ни одна мысль не может ее больше вынести, никакой взмах крыла не подымет ее больше к эфиру. Когда она движется, она буквально стелется по земле подобно тому, как птицы летают особенно низко перед приближением грозы. Над самим моим внутренним существом нависла тоска — это страх, предвещающий землетрясение[2].

В описании, которое некоторые считали рассказом о беспутной в каком-то смысле юности самого Кьеркегора, анонимный автор первой части «Или-или» несколько нудно (но оттого, возможно, еще более действенно) размышляет над конечной тщетой бытия.

Во втором томе «Или-или» описывается другая сфера, область «этического» существования, в которой в противоположность бесцельному и беспорядочному блужданию эстетической сферы «мыслитель наделяет самого себя надежной этической действительностью, формируя и обновляя самого себя в критических решениях, которые являются окончательным внутренним обязательством (например, в решениях относительно призвания, брака, веры)»[3]. Первая часть второго тома состоит из длинного письма об «эстетическом значении брака», которое якобы написано неким судьей Вильгельмом капризному автору эстетических размышлений первого тома. Романтическая любовь прославляется с эстетической точки зрения как нечто совершенно мимолетное. Ее притязания на вечность являются самообманом, поскольку «романтическая любовь основана на иллюзии, а ее вечность — на временном»[4]. Только христианский брак может объединить любовь с долгом и сделать, таким образом, любовь одновременно рефлексивной и вечной. Хотя эстет считает долг «врагом любви», на самом деле это ее друг. Брак обрамляет любовь контекстом общественной ответственности, наделяя ее постоянством.

[1] Кьеркегор С. Или-или. С. 50.

[2] Кьеркегор С. Или-или. С. 53.

[3] H. J. Blackham, Six Existentialist Thinkers, p. 9.

[4] Кьеркегор С. Или-или. С. 498.

Любовь, преисполненная долга, пусть и кажется менее привлекательной, предполагает определенную степень покорности, отказа от бесконечных возможностей страсти и желания[1]. Однако, если этическая жизнь, образцом которой выступает верность браку, кажется в конечном счете непривлекательной, причина в том, что она представляет лишь переходный этап на пути к более полному религиозному существованию. Этическая сфера соответствует чисто социальному измерению жизни, которое несет с собой опасности пустого следования общественным условностям и «отчаянного» отречения от свободы, связанного с подобным конформизмом.

Только религия предлагает возможность действительно удовлетворяющего существования, хотя выбор веры опять же никоим образом нельзя считать легким. Только религия подходит как ответ для совершенно осознавшей себя и подлинно существующей индивидуальности. Здесь важно подчеркнуть то, что в концепции Кьеркегора религиозная сфера не является всего лишь альтернативным проявлением области этического. В действительности требования религии могут даже оказаться несовместимыми с требованиями нравственности. Воля Бога может идти вразрез не только с самыми сильными из человеческих чувств, но и с самыми глубокими из наших моральных убеждений. Кьеркегор развивает эту мысль в своем пространном обсуждении повеления Бога Аврааму убить сына Исаака. Этот приказ, предъявленный без всякого видимого обоснования или причины, противоречит одновременно естественным эмоциональным узам отцовской любви и базовым моральным принципам любого человеческого общества, которое мы только можем себе представить. В своей абсолютности и безусловности приказ Бога выступает водоразделом, отделяющим религиозную сферу от этической. У Авраама есть вера, и он повинуется воле Бога, но в итоге Бог не требует от него пожертвовать сыном:

> И в течение всего этого времени он верил; он верил, что Бог не потребует у него Исаака, между тем как сам он был все же готов

[1] Кьеркегор С. Или-или. С. 624 и далее. Эти возможности для эстета из первой части произведения олицетворяет Дон Жуан. В ней содержится объемное обсуждение «музыкальной эротики», развиваемое в связи с оперой Моцарта «Дон Жуан».

принести его в жертву, если это потребуется. Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том — в этом-то и состоял абсурд,— чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования. Он поднялся на гору, и даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, он верил — верил, что Господь не потребует Исаака[1].

История Авраама демонстрирует веру как «ужасный парадокс», поскольку она является «парадоксом, который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние,— парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление»[2].

Следовательно, по Кьеркегору, мы должны верить, даже если — или даже потому что — вера нарушает принципы человеческой рациональности, природы и нравственности. Вера, которая была бы разумной в человеческом смысле этого слова, вера, соответствующая нравственной интуиции человека, не имела бы никакого особого значения. Именно абсурдность религии доказывает ее уникальную ценность и необходимость. Но тогда с какой стати люди должны верить в то, что сами они считают иррациональным, неестественным и аморальным? Предложенная Кьеркегором фидеистская интерпретация христианства изображает переход к вере как необоснованный «прыжок веры», или «saltus mortale»[3]. Он предполагает, что, как только фундаментальный выбор в пользу веры совершен, бесспорная ценность религиозной веры становится очевидной. Его многообразные и весьма изобретательные тексты можно считать героическими попытками дать одновременно неверующим и обычным христианам некоторое представление о том, что значила бы такая жизнь. Он надеется пробудить своих современников, подтолкнуть их к безотлагательному решению,

1 Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 31. Сартр предлагает совершенно иную интерпретацию истории Исаака в своей работе «Экзистенциализм и гуманизм» (Сартр Ж.-П. Экзистенциализм и гуманизм. С. 325 и далее).

2 Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 49–50.

3 Это выражение ввел Якоби, см.: Hoffmeister, Worterbuch der philosopbischen Begriffe, p. 532. О Якоби см. выше, с. 33–34. Кьеркегор взял это выражение у Лессинга, см.: Кьеркегор С. Философские крохи, или Крупицы мудрости. С. 46. Ср.: Hannay, Kierkegaard, p. 97–99.

сознательному и подлинному, приостановив снотворное воздействие конформистского общества. В то же самое время Кьеркегор представляет сильные и убедительные аргументы, обосновывающие внутренний характер религиозной жизни, противопоставляемый пустому и чисто внешнему соблюдению норм церкви как организации. Такое «объективное христианство», как он его называет, включающее историческое предание, церковную организацию и христиан, придерживающихся норм религии на практике, является абсолютно неправильным. Оно искажает полноту суровых требований истинного христианства. Христианин должен допускать то, что эти требования являются невыполнимыми, но при этом должен решиться выполнить их, будучи готовым прожить всю жизнь в состоянии постоянного напряжения. Подобно проповеднику религиозного возрождения, Кьеркегор призывает к внутреннему обновлению, возвращению к изначальной чистоте и непреклонности христианства. В этом смысле Кьеркегор, конечно, важная фигура в развитии протестантизма.

Однако Кьеркегор важен и для философии в более общем плане. Его попытки прояснить природу веры проливают свет на субъективную или, как стали позже говорить, «экзистенциальную» истину человеческого положения. И хотя его *решение* проблемы бытия убедит не каждого, его *диагноз* проблемы представляется вполне обоснованным. Постоянно обращаясь к выбору между верой и неверием, он открывает значение свободы и ответственности. После него мы вряд ли можем сомневаться в том, что теоретический разум Просвещения не способен существенно помочь нам в том случае, когда дело в этой свободе или этой ответственности. Акцент на индивидуальном существовании и решении дополняется критикой неподлинности современной городской жизни, мирской поверхностности карьеризма и материализма. Основные понятия Кьеркегора — тревога или страх, отчаяние, свобода и аутентичность, которые проясняют его исследование основных сторон человеческого существования,— могут считаться понятиями, предваряющими экзистенциализм. Однако для этой более поздней традиции особенно важно то, что исследования Кьеркегора не нацелены на описание случайных психологических состояний, которым в большей или меньшей степени подвержен данный конкретный индивид, как не являлись они и автобиографическими

размышлениями весьма эксцентричного, если судить по большинству свидетельств, человека. Скорее уж и независимо от того, принимается ли в конечном счете кьеркегоровская апология религии, их следует считать весомой попыткой разметить особое пространство человеческой субъективности[1].

Фридрих Ницше

Фридриху Ницше (1844–1900) работы Кьеркегора не попадались где-то до 1888 г., т.е. момента, непосредственно предшествующего тому, как он сошел с ума, и на первый взгляд между ними мало общего[2]. Ницше с подозрением относился к религии и прославился своим заявлением о «смерти Бога», как и своей абсолютной убежденностью в том, что религиозная вера отныне несостоятельна, причем этот факт приведет к судьбоносным последствиям для всей западной культуры и цивилизации. Временами его подозрительное отношение к религии превращается в откровенную враждебность. Он называет веру Паскаля и первых христиан, во многих отношениях подобную вере Кьеркегора, «медленным самоубийством разума», которое предполагает «принесение в жертву всей свободы, всей гордости, всей самоуверенности духа и в то же время отдание самого себя в рабство, самопоношение, самокалечение»[3]. Тем не менее между ними есть существенное сходство. Подобно Кьеркегору, Ницше презирает бескровные абстракции

[1] Конечно, экзистенциалистская теология в своей значительной части, представленная такими авторами, как Мартин Бубер и Габриэль Марсель, также вдохновляется работами Кьеркегора. Краткий обзор «теистического экзистенциализма» см. в: F. Copleston, Contemporary Philosophy, ch. 10. Компактное введение в экзистенциализм как общее направление представлено в работе: J. Macquarrie, Existentialism.

[2] Далее представлено краткое и достаточно систематизированное описание мысли Ницше. Общие работы по Ницше: W. Kaufmann, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, R. Schacht, Nietzsche или R. J. Hollingdale, Nietzsche. Следует сказать, что, согласно еще одной точке зрения, эссеистическая и афористическая форма работ Ницше, а также их парадоксальный стиль отражают несистематическую по самой своей сути природу его мысли. Этот взгляд на Ницше подчеркивается, к примеру, в работе: A. C. Danto, Nietzsche as Philosopher. Некоторые «постмодернистские» интерпретации Ницше представлены в: D. B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.

[3] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 278. В действительности отношение Ницше и к христианству, и к Иисусу Христу было более сложным, чем можно было бы подумать, судя только по этой цитате.

просвещенческого деизма, как и попытки основать религиозную веру на рациональных принципах[1]. Также он не считает чем-то ценным секулярные моральные философии, такие как утилитаризм, которые утвердились в XIX в., когда религиозные ценности постепенно теряли свою привлекательность. И религиозные, и светские версии он считает самонадеянными, но неискренними попытками избежать нигилистических последствий рационализма Просвещения, а также беспринципными компромиссами с общепринятой буржуазной моралью. С той же враждебностью относится Ницше и к исторической диалектике Гегеля[2]. Он разделяет скептицизм Кьеркегора, полагая, что систематическая философия вряд ли сможет заполнить моральный вакуум в мысли Просвещения, и, как и он, ценит именно индивидуальное и актуальный момент, а не исторический процесс или коллективные исторические силы. С другой стороны, Ницше не считает, что нигилизм можно перехитрить сложными маневрами в стиле Кьеркегора. Он стремится избежать характерной слабости систематических философов и «метафизиков» всех сортов, которые желают «решить все одним махом, одним словом» и стать «разъяснителями мира»[3]. Кьеркегор становится жертвой похожего искушения, хотя больше практического, чем интеллектуального, когда основывает все на одном-единственном решении принять Бога. Ответ Ницше совершенно иной. Не избегая логики рационализма Просвещения, он решает применять критическую силу разума еще более беспощадно.

Так, хотя Ницше разделяет свою враждебность к религии с многими вольнодумцами Просвещения, он гораздо лучше понимает тяжелые последствия всеобщей утраты веры, связанной с модерном. Признание этих последствий в действительности было задержано вмешательством гуманизма, который в своих наиболее

[1] См. развернутую полемику против рациональной религии «Давида Штрауса в роли исповедника и писателя» в первом из «Несвоевременных размышлений» Ницше. Здесь он отмечает, что «новая религия не есть новая вера, а совпадает с современными новейшими науками, а поэтому как таковая вовсе не есть религия» (*Ницше Ф.* Несвоевременные размышления. С. 203).

[2] Согласно интерпретации Кауфмана, Ницше не настолько враждебен по отношению к Гегелю, как предполагают другие комментаторы, например Делез. См.: W. Kaufmann, Nietzsche, p. 235–246 и Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. Гл. 5. С. 295.

[3] Kaufmann, Nietzsche, p. 204.

крайних вариантах замещает веру в Бога чем-то вроде поклонения человечеству. В конце концов, ученые доказали способность самостоятельного человеческого разума открывать законы природного мира. Ренессанс столь же самоуверенно прославлял своим искусством и архитектурой, поэзией и философией красоту человеческих форм и человеческих свершений. Гуманистическая теология интерпретировала религиозные верования в том плане, который соответствовал человеческим представлениям о ценности и разуме. Некоторые пришли к еще более радикальным выводам, посчитав, что человечеству более не нужно подчинять себя какому бы то ни было божественному закону. Фейербах утверждал, что следует вернуть себе отчужденные человеческие способности, которые были преувеличены и спроецированы на несуществующего Бога, что привело к унижению людей. Нравственность следует основывать непосредственно на ценности человеческой жизни и ее достижениях[1]. Однако самоупоение, которое пришло с мыслью о том, что нет существа величественнее человека, задержало неизбежно следовавшее понимание того, что без Бога претензия человечества на метафизическое превосходство больше не имела никакого абсолютного основания. Самоунижение человечества перед Богом всегда скрывало в себе менее скромную убежденность в наличии особых отношений с самим Создателем. Следовательно, после «смерти «Бога» гуманизм оказывается в сомнительном положении героя мультфильма, который парит над пропастью, зависнув над ней, просто потому, что не видит ее под собой. Философия, которая так и не отказалась от религиозных, по сути, концепций, не может постичь сокрушительный удар, нанесенный ей роспуском религии. Гуманизм, как и метафизика, остается разновидностью веры[2]. Некоторые научные процессы также повлияли на статус человечества. Коперниканская астрономия предполагала, что Земля, а вместе с ней и человечество находятся не в центре Вселенной, как считалось раньше. Земля движется, а ее обитатели не более чем крупицы пыли на ее поверхности: «С Коперника человек катится от центра к *x*»[3]. В XIX в. дарвиновская теория эволюции

[1] См. выше, гл. 3, с. 80–83.

[2] См.: Ницше Ф. Веселая наука. Параграф 347. С. 667–669.

[3] Ницше Ф. Воля к власти. С. 24.

подтвердила наши кровные связи с животными и дикарями. Люди — это просто животные с особыми отличительными качествами, которые развивались в процессе естественного отбора[1].

Одним из первых источников для бескомпромиссного антиметафизического и антигуманистического подхода Ницше выступила философия Артура Шопенгауэра (1788–1860), которая в наиболее полном и систематическом виде представлена в двух томах «Мира как воли и представления». Шопенгауэр дает оригинальный ответ на неубедительную в конечном счете дихотомию Канта — различение «феноменального» мира явлений и «ноуменального» мира вещей в себе. По Канту, ноуменальное никогда не может быть предметом прямого познания, даже если оно должно предполагаться как предварительное условие рациональности Я, его свободы и нравственности[2]. В противоположность Канту Шопенгауэр считает, что мы на самом деле можем познать истинную природу Я и предельную реальность, лежащую в основании поверхностных феноменов нашего опыта. Опираясь в какой-то степени на свои исследования индуизма и буддизма, он утверждает, что предельная метафизическая реальность — это слепая, бесцельная и безличная «воля» *(Will)*. Эта космическая сила проявляет себя в мире природы как «жизненная сила» или как «воля-к-жизни», которую мы субъективно воспринимаем через нашу собственную фундаментальную природу волящих существ. В действительности воля проявляется в жизненной силе всех животных, представляясь чем-то близким тому, что Спиноза называл универсальным «стремлением» (*conatus*) всех живых созданий «пребывать в своем бытии». Хотя Шопенгауэр утверждает, что таким образом он пришел к абсолютному метафизическому знанию о реальности, результат его философии равноценен радикальной форме натурализма[3]. В отличие

[1] См.: Дарвин Ч. О происхождении видов путем естественного отбора (особенно гл. 4). Ницше, впрочем, критикует Дарвина и его «непостижимо одностороннее учение о "борьбе за существование"» в «Веселой науке» (Ницше Ф. Веселая наука. Параграф 349. С. 670).

[2] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I – II (1818, 1844). Ср.: Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель (1874) в его «Несвоевременных размышлениях» (С. 320). Введение в Шопенгауэра см. в: R. Gardiner, Schopenhauer и B. Magee, The Philosophy of Schopenhauer. О Канте см. выше, гл. 2, особенно с. 42–43.

[3] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I, особенно кн. II, параграфы 17 и далее (С. 94 и далее.)

от большинства «первых философий» у Шопенгауэра метафизическая истина не открывает глубинного значения естественных явлений. Напротив, она стремится подорвать любое такое значение. Ярким примером является его разоблачающее объяснение романтической любви. Авторы – романтики и философы подчеркивали основополагающую роль страстной любви в человеческой жизни, ее неимоверную власть, ее подчас разрушительные последствия, возникающие из-за разочарования и несчастья, к числу которых можно отнести общественные беспорядки и даже смерть. Шопенгаэур целиком и полностью признает «экзистенциальное» значение любви, однако он разоблачает ее, показывая, что это не более чем иллюзорное выражение полового инстинкта, который сам является попросту субъективным проявлением «воли к тому, чтобы жить в качестве строго определенного индивида»[1]. В целом каковыми бы ни были наши намерения или желания, наши действия всегда служат безличной жизненной силе космоса. Неудивительно поэтому, что для отдельного человека результатом — в конце или после подведения итогов — всегда оказываются разочарование, страдание и смерть. Радикальный пессимизм Шопенгауэра приводит его к этической позиции радикального аскетизма, последовательного отказа от всякой воли и желания, необходимого, чтобы свести до минимума объем и глубину наших неизбежных страданий. Созерцательная жизнь и художественная красота — вот наше единственное утешение[2].

Проницательное разоблачение человеческих притязаний, проведенное Шопенгауэром, стало основополагающей идеей антигуманизма Ницше. Его собственный систематичный демонтаж гуманизма можно понять, обратившись для начала к его позиции по отношению к идеалам истины, разума, красоты и доброты. С позиции гуманизма именно доступность для нас этих идеалов подтверждает едва ли не богоподобный статус человечества, нашу трансцендентность по отношению к простому животному существованию. Ницше, как филолог-классик, начинает разоблачение этих идеалов с обсуждения происхождения в Древней

[1] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 44 (С. 447). О романтизме см. выше, гл. 2, с. 60–61.

[2] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 46–50.

Греции трагедии как особой художественной формы. С точки зрения гуманизма художественные достижения Древней Греции были воодушевляющим воплощением идеалов красоты, гармонии и совершенства. Однако в своей первой книге Ницше раскрывает происхождение греческой трагедии, представляя концепцию, которая оказалась весьма неудобной для гуманистического сознания. Так, искусство обязано своим непрерывным развитием взаимодействию двух противоположных сил — аполлонической и дионисийской. Бог Аполлон связан с порядком и гармонией греческой поэзии, скульптурой и визуальным искусством, а также с «принципом индивидуации» (*principium individuationis*), который поддерживает идентичность «отдельного человека» «среди мира мук»[1]. Кауфман объясняет эту мысль так:

> Аполлон представляет ту сторону классического греческого гения, которая была прославлена Винкельманом и Гёте,— способность создавать гармоничную и соразмерную красоту; силу, позволяющую формировать свой собственный характер не меньше, чем произведения искусства; «принцип индивидуации»; способность наделения формой, которая достигла своего полного осуществления в греческой скульптуре[2].

Однако для Ницше, который все еще испытывал влияние Шопенгауэра, мир упорядоченных явлений и надежной индивидуальности — это иллюзия. Аполлон связан еще и со снами, с «прекрасной иллюзией видений», «делающих жизнь возможной и жизнедостойной»[3].

Аполлонический принцип постоянно борется с глубинным хаосом и единством реальности, с безличной «волей» шопенгауэровской метафизики, которая выражается в дионисийском принципе[4]. Дионис был греческим богом музыки, опьянения и коллективного единения в вакханских пирушках и плясках. При опьянении

[1] Ницше цитирует Шопенгауэра в: *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. С. 61. См. также параграф 1, с. 59–62.

[2] Kaufmann, Nietzsche, p. 128.

[3] Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 60–61.

[4] См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.

«субъективное исчезает до полного самозабвения», позволяя пробиться к более глубокой мудрости, преодолеть иллюзорные узы, которые отделяют нас от других людей и от природы[1]. Кауфман говорит об этом так: «Дионис — это символ того хмельного неистовства, которое грозит уничтожить все формы и коды; неослабного усилия, которое, похоже, бросает вызов любым ограничениям; окончательного забвения, которое мы порой ощущаем в музыке»[2]. Концепция Ницше предполагает, что ясность и гармония греческой культуры не столько выражение ясных и гармоничных умов, находящихся в контакте с платоновскими формами, сколько плод тяжело доставшейся победы над творческими, но разрушительными силами Диониса. Искусство поэтому ценно не как отражение гармоничного космоса, а как продуктивное преодоление беспорядка[3]. Возвышенное в классическом искусстве — это «художественное преодоление ужасного»[4]. В частности, трагедии Эсхила и Софокла представляют идеальное слияние двух конфликтующих принципов. Однако в этот формообразующий момент западной культуры хрупкое равновесие аполлонического принципа и дионисийского было нарушено под общим влиянием Еврипида и «эстетического сократизма». Именно Сократ навязывает искусству внешний моральный принцип, истолковывая нравственность исключительно через аполлонические принципы умопостигаемости, сознания и индивидуальности. Результат: «Выделить этот коренной и всемогущий дионисический элемент из трагедии и построить ее заново и в полной чистоте на недионисическом искусстве, обиходе и миропонимании — вот в чем заключалась открывающаяся нам теперь в ярком освещении тенденция Еврипида»[5]. Очевидно, концепция Ницше оказывается заметным вызовом гуманистической концепции искусства и красоты. Искусство, ни в коей мере не являясь доказательством чуть ли не божественных способностей

[1] Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 61.

[2] Kaufmann, Nietzsche, p. 128.

[3] Ср. с новеллой Томаса Манна «Смерть в Венеции», на которую повлиял Ницше: в ней художественное достижение понимается как результат неокончательной победы над беспорядком и болезнью.

[4] Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 83. Ницше также восхищается привязанностью греков к борьбе (agon) и видит в конфликте основной источник формирования культуры.

[5] Там же. С. 101.

людей, может пониматься лишь как видоизмененное выражение хаотической, горячечной, разрушительной силы дионисийского принципа. Это не значит, что Ницше не видит в искусстве ничего существенного. Напротив, он унаследовал от Шопенгаэура убеждение в том, что искусство может придать бытию смысл. Только искусство «способно обратить эти вызывающие отвращение мысли об ужасе и нелепости существования в представления, с которыми еще можно жить»[1].

Гуманистическую концепцию истины Ницше громит даже больше, чем идеал красоты. Сократовское подчинение искусства и эстетики нравственным и интеллектуальным целям связывается с еще одной иллюзией: «...той несокрушимой верой, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже и *исправить* его. Эта возвышенная метафизическая мечта в качестве инстинкта присуща науке...» Ницше считает, что западная метафизическая традиция, по крайней мере со времен Сократа, занята сложными, но бесплодными попытками искажения реальности. Метафизику можно обозначить «как науку, трактующую об основных заблуждениях человека,— но только так, как будто бы это были основные истины»[2]. «Впервые то, что мы делаем из их [чувств] свидетельства, влагает в них ложь, например ложь единства, ложь вещности, субстанции, постоянства... «Разум» является причиной того, что мы искажаем свидетельство чувств». В отрывке, который представляется прямым ответом Канту, Ницше, акцентируя совершенно иные моменты в базовой кантовской концепции опыта, утверждает, что «кажущийся мир есть единственный: "истинный мир" только *прилган к нему*...»[3] То, что Кант считает конституированием объективного опыта посредством трансцендентального Я, Ницше называет ложью и иллюзией. Но истина все же существует, однако она всего лишь хаотический поток субъективных явлений, свидетельство чувств[4]. Таким

[1] Там же. С. 83.

[2] Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 114; *Он же.* Человеческое, слишком человеческое. Параграф 18. С. 251.

[3] Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 569.

[4] Там же.

образом, осуществленная Ницше радикализация критического разума Просвещения приводит его к позиции, сближающейся с юмовским эмпиризмом. Ницше скептически оценивает кантовскую коперниканскую революцию в философии:

> Наконец настало время заменить кантовский вопрос: «как возможны синтетические суждения a priori?» — другим вопросом: «зачем нужна вера в такие суждения?», т.е. настало время понять, что для целей поддержания жизни существ нашего рода такие суждения должны быть *считаемы* истинными[1].

Отказавшись от бессмысленной задачи, которая требовала подвести под наши верования метафизические основания, мы должны найти действительные корни наших убеждений, наших доводов, оправдывающих существование. Юм обнаружил эти корни в умственных привычках, вызванных «постоянным совмещением» событий[2]. Как только мы станем использовать этот «генеалогический» подход, мы будем вынуждены признать, что эти корни имеют гораздо более низкую природу, чем предполагают гуманисты. Корни истины мы найдем в заблуждении, иллюзии и даже скупости, скрывающихся за «чистым, солнцеподобным созерцанием мудреца». Утверждение, что «высшее не *должно* произрастать из низшего, не *должно* вообще произрастать»,— это просто еще один из предрассудков философов[3].

Ницше применяет свой генеалогический метод, чтобы демистифицировать и другие области человеческого опыта. Нравственность — особый предмет, занимающий его. Когда мыслители Просвещения ставили под вопрос религиозное основание нравственности, они обычно заменяли его схожей верой в естественные склонности человека. Освобожденный от разлагающего воздействия цивилизации (как у Руссо) или государства (как у Годвина), человек по природе оказывается добрым или, по крайней

[1] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 249. О коперниканской революции Канта см. выше, с. 39–40. Интерпретацию Ницше, представляющую его позицию близкой к позитивизму, см. в: H. Schnadelbach, Philosophy in Germany 1831–1933 и M. Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy.

[2] Об эмпиризме Юма см. выше, с. 34 и далее.

[3] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 241; Он же. Сумерки идолов. С. 569.

мере, способным на совершенствование[1]. Даже такой убежденный скептик, как Юм, предполагает: «Там, где интерес, мстительность или зависть не извращают нашего предрасположения, мы всегда склонны благодаря нашему естественному человеколюбию отдать предпочтение счастью общества и, следовательно, добродетели перед ее противоположностью»[2]. Генеалогия морали у Ницше приходит к гораздо менее успокоительным выводам. Он намеревается отследить случайные и весьма проблематичные корни наших «моральных предрассудков», возведя их к христианству. Результат — не просто оспаривание истины христианской веры, которая, в конце концов, была обычной мишенью и для просвещенческого скептицизма, но вызов самим христианским *ценностям,* которые даже большинство атеистов желали сохранить в более или менее нетронутом виде[3]. По Ницше, эти ценности представляют исторически детерминированную и в высшей степени достойную сожаления победу посредственных масс над более ранней аристократической нравственностью. Жалость, смирение и самопожертвование — это ценности, которые служат интересам завистливых рабов, пытающихся уничтожить высшую позицию тех, кто лучше их. Эта «рабская мораль» добра и зла противопоставляется более аристократической оппозиции хорошего и *плохого.* Такие ценности, как смелость, щедрость и великодушие или духовное величие, отражают силу и жизнеспособность тех, кто «знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому»[4]. Генеалогия Ницше выявляет следующую неприятную возможность: «А если бы в "добром" лежал симптом упадка, равным образом опасность, соблазн, яд, наркотик, посредством которого настоящее,

[1] Согласно Руссо, как и многим другим мыслителям Просвещения, женщина необязательно столь же добра по своей природе, как и мужчина. См. «Эмиль» Ж.-Ж. Руссо и «Исследование о политической справедливости» У. Годвина.

[2] Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 229.

[3] Важным исключением является, естественно, маркиз де Сад.

[4] Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 416. Описание генеалогического метода Ницше см. в работе М. Фуко «Ницше, генеалогия, история» и далее, с. 297.

скажем, представало бы нахлебником будущего? С большими, должно быть, видами на уют и безопасность, но и в более мелком стиле, низменнее?..»[1] В той мере, в какой общепринятая светская мораль воплощает в себе христианские ценности, она может оказаться не столько высшим выражением человеческой цивилизации, сколько препятствием на пути к «высочайшей могущественности и роскошности» человека.

Ницшевская генеалогия морали подкрепляется цепочкой проницательных психологических анализов, которые предвосхищают психоаналитические теории Зигмунда Фрейда[2]. Наблюдения Ницше можно вписать в традицию сатириков вроде Джонатана Свифта и французских «моралистов», таких как Ларошфуко, краткие максимы которого раскрывают эгоистические мотивы, лежащие в основе, казалось бы, нравственных или альтруистических поступков. Эгоизм способен перехитрить даже самые лучшие намерения: «Себялюбие расторопнее самых расторопных в мире»[3]. Точно так же моральный и психологический анализ в «Человеческом, слишком человеческом» указывает на реальные мотивы, скрытые за обычно восхваляемыми эмоциями и установками. Ницше ссылается на Ларошфуко в своем хорошо известном обсуждении жалости, которую он считает характерной добродетелью христианства. Поживите «в обществе больных и душевно подавленных»,— предлагает он,—

> и спросите себя, не преследуют ли, в сущности, эти красноречивые жалобы и стенания, это выставление напоказ несчастья цели *причинить* боль присутствующим? Сострадание, которое затем выказывают последние, есть для слабых и страдающих утешение в том смысле, что оно показывает им, что, несмотря на всю их слабость, у них по крайней мере есть еще одна сила — *причинять* боль[4].

Стратегии слабых или «реактивных» индивидов поддерживают оценки рабской морали. Напротив, аристократические ценности

[1] Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 412–413.

[2] О Фрейде см. далее, гл. 6, с. 275–278.

[3] Ларошфуко Ф. де. Максимы. С. 25.

[4] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 272–273. Ср.: Ницше Ф. Антихрист. Параграф 7. С 635.

получают одобрение и рассматриваются как проявления силы или власти. Так, благодарность — это выражение сильного или «активного» индивидуума, который демонстрирует свою власть:

> Это есть мягкая форма мести. Не получив удовлетворения в благодарности, могущественный человек показал бы себя бессильным и впредь считался бы таковым. Поэтому каждое хорошее общество — а это первоначально всегда означает общество могущественных — ставит благодарность в число первых обязанностей[1].

Справедливость не столько бескорыстное выражение естественной доброты, сколько «воздаяние и обмен при условии приблизительного равенства сил» в условиях, когда «борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду»[2]. «Все «злые» действия мотивированы инстинктом самосохранения или, еще точнее, стремлением к удовольствию и к предупреждению страдания индивида». Они становятся злыми только тогда, когда индивид подчинен более могущественному индивиду или коллективу[3]. В целом о ценностях следует судить по их источнику — с точки зрения «активных» или «реактивных», сильных или слабых индивидов, и точно так же они должны получать или не получать одобрение. Ценности — это разнообразные проявления основополагающей универсальной «воли к власти»:

> Что хорошо? — Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.
>
> Что дурно? — Все, что происходит из слабости[4].

В этом смысле Ницше на самом деле ближе к Спинозе, чем к французским моралистам. Действительно, впервые познакомившись с философией Спинозы, Ницше отметил: «Мое одиночество [*Einsamkeit*] теперь является по крайней мере двойничеством

[1] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Параграф 44. С. 269–270.

[2] Там же. Параграф 92. С. 287

[3] Там же. Параграф 99. С. 291.

[4] Ницше Ф. Антихрист. Параграф 2. С. 633.

[*Zweisamkeit*]»[1]. Различие в том, что у Ларошфуко обнаружение эгоизма сразу же ведет к моральному осуждению: говоря словами Паскаля, «пристрастие к собственному Я заслуживает ненависти»[2]. Альтруизм остается желательным, пусть он и недостижим. Позиция Ларошфуко все еще остается явно христианской, поскольку она осуждает порочные стратегии «ненавидимого Я» с той точки зрения, которую, согласно его собственному анализу, ни один человек никогда достичь не сможет. Напротив, Спиноза, который относится к претензиям на альтруистичность поступков не менее скептично, видит в эгоизме законное основание для наших оценок. Этика основана на «conatus'е» или «воле», т.е. желании «пребывать в своем бытии», которое определяет сущность каждого индивидуума. Он осуждает лицемерие и самообман в большей степени, чем эгоизм, который, если понять его правильно, является истинным основанием этики. Спиноза также различает «активные» эмоции и «пассивные»: активные соответствуют росту совершенства и удовольствия организма. Похожим образом моральные и психологические исследования Ницше приводят его в конечном счете к постулированию всеобщей воли к власти, которая одновременно объясняет существующие варианты реактивной морали и дает основание для «переоценки всех ценностей», открытия более активных ценностей «по ту сторону добра и зла»[3].

Понятие воли к власти обычно понималось неправильно — так, словно бы оно предполагает всеобщую волю к господству над другими или к их подчинению. Однако, по Ницше, воля к власти неравнозначна желанию мирской власти. Напротив, психологические исследования Ницше призваны показать, что именно слабым нужно вредить другим, поскольку у слабого есть фрустрированная тяга к власти. Сильному не нужно так поступать. Сильный индивид является прямой противоположностью мелкого тирана или занятого махинациями невротика. Его действия и добродетели — проявления независимости и силы, а не желания господствовать.

1 Ницше на почтовой открытке Овербеку. Цит. по: Kaufmann, Nietzsche, p. 140.

2 «Le moi est haïssable», см.: B. Pascal, Pensées, para. 136, p. 82.

3 Ср. «Ницше и философию» Делеза и его концепцию спинозистской «этики» как противоположности кантовской «морали», изложенную в работе «Спиноза: практическая философия» (Spinoza: Practical Philosophy, ch. 2.)

Следовательно, хотя такой опытный правитель, как Юлий Цезарь,— один из ницшевских примеров сильного индивида, в качестве образцов чаще предлагаются художники или философы, например Гёте или Шопенгауэр. В действительности власть в наиболее ясном виде выражается во всех формах «самопреодоления». Ее невозможно не заметить даже в очевидном самоотречении аскетизма, поскольку «самоистязание аскета — источник величайшего из всех возможных ощущения силы»[1]. Самоконтроль, дисциплина наклонностей и безжалостная самокритика — все это может мотивироваться волей к власти, если ведет к большей силе и совершенству индивида[2].

Есть также определенная двусмысленность и в отношении Ницше к религии вообще и к христианству в частности. Он проявляет заметное уважение к Иисусу Христу как исторической личности и к христианству в том смысле, в каком его основатель «сотворил его и желал». Христос восхваляется в качестве исключительного индивидуума, который желал принять зло, причиненное ему другими[3]. С другой стороны, вера в Христа — это уклонение от ответственности и выражение реактивной или слабой воли. Вера, особенно в ее лютеранской форме,— это прибежище индивидуума, который ощущает, что без этого прибежища он не мог бы поступать правильно. При этом и преодоление себя неравнозначно уничтожению животных инстинктов или эгоистических наклонностей. Это практика церкви, которая «побеждает страсть вырезыванием во всех смыслах: ее практика, ее "лечение" есть *кастрация*». Скорее уж сила проявляется в постоянном напряжении, необходимом для приручения страсти, которое всегда остается рисковым, в попытке понять, как «одухотворяют, делают прекрасным, обожествляют вожделение», точно так же как высшее искусство требует сложного равновесия между аполлоническим принципом и дионисийским,

[1] Kaufmann, Nietzsche, p. 196; ср.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 81.

[2] Ницше открыто отрицает то, что сексуальное влечение является наиболее фундаментальным мотивом человеческих поступков, рассматривая его как одну из разновидностей воли к власти. С другой стороны, Ницше критикует христианство за негативное отношение к сексуальности. См.: Kaufmann, Nietzsche, p. 222.

[3] R. J. Hollingdale, Nietzsche, p. 186ff.

порядком и хаосом[1]. Наконец, по Ницше, как и по Спинозе, сильный индивид — это еще и рациональный индивид. Одно из его наиболее частых обвинений против христианства состоит в том, что оно враждебно разуму, что оно приносит «в жертву» интеллект: «Христианство стоит в противоречии также со всякой *духовной* удачливостью, оно нуждается только в больном разуме, как христианском разуме, оно берет сторону всякого идиотизма...»[2] Согласно убедительной интерпретации Кауфмана, Ницше считает рациональность признаком великой силы: «Рациональность... наделяет человека властью над самим собой; а поскольку воля к власти является по своей сути "инстинктом свободы", она может осуществиться только посредством рациональности». Власть измеряется через «желание человека подчинить даже самые любимые из своих убеждений строгой рациональности»[3]. Воля к власти — это противоположность принесения интеллекта в жертву, совершаемого Паскалем или Кьеркегором.

Однако религия — это не единственный путь уклонения от строгих требований воли к власти. Столь же горячо Ницше выступает против любой веры в прогресс и окончательный смысл истории. Амбициозная диалектическая система Гегеля рассматривается им в качестве чего-то едва ли большего осуществления религии другими средствами, т.е. замещения божественного провидения историей[4]. Проблема жизни скорее откладывается, чем решается философией истории, которая ценит актуальное существование только как стадию на пути к предначертанному успокоению в абсолютном духе. Материалистическая теория истории Маркса столь же эсхатологична по своей структуре. Страдания, испытанные за предысторию классовой борьбы, имеют смысл только в том случае, если они необходимы для достижения коммунизма. И в том, и в другом случае Ницше радикально против философии истории. Выступая против господствующего в XIX в. историзма, он утверждает, что нет никакой неизбежности прогресса, пусть даже диалектически опосредованной. Точно так же он сопротивляется

[1] Ницше Ф. Сумерки идолов. Параграф 1. С. 573.

[2] Ницше Ф. Антихрист. Параграф 52. С. 678.

[3] Kaufmann, Nietzsche, p. 230, 232; ср.: Hollingdale, Nietzsche, ch. 4.

[4] См.: Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.

поглощению индивидуального существования коллективными силами всемирно-исторического процесса. Ценность и значение представляет не историческая судьба коллектива, а индивидуумы, особенно исключительные: «Нет, *цель человечества* не может лежать в конце его, а только в его *совершеннейших экземплярах*»[1]. Как бы ни понималась история — через гегелевский дух или же через общественные классы марксизма, значение индивидуального существования скорее утрачивается, чем утверждается любой философией истории.

Если смысл существования невозможно найти в конечной стадии или предельной цели истории, его следует искать в интенсивности актуального момента. Точка существования находится в непосредственности актуального опыта: «Хватит становиться, дайте мне быть»[2]. Ницше притягивает идеал «над-исторического» человека, который «не видит спасения в процессе и для которого мир в каждый момент завершен, а его цель достигнута»[3]. Его знаменитое учение о «вечном возвращении», «высшей форме утверждения, которая вообще может быть достигнута» является в этом смысле утверждением ценности актуального существования[4]. Значение вечности в данном случае не в бесконечном расширении времени, а в интенсивном качестве момента. Радость сильного, жизнеутверждающего индивидуума выражается в «любви к року» (*amor fati*), которая желает утвердить вечное возвращение настоящего момента: «Радость хочет себя самое, хочет вечности, хочет возвращения»[5]. По этой причине Ницше также ценит «над-исторические» силы: «“над-историческим” я называю силы, которые отвлекают наше внимание от процесса становления, сосредоточивая его на том, что сообщает бытию характер вечного

[1] Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 217.

[2] Авторский перевод фразы «Genug des werdens, lass mich sein» из «Пяти песен на стихи Матильды Везендонк» Рихарда Вагнера.

[3] Kaufmann, Nietzsche, p. 147.

[4] Ницше Ф. Ecce homo. С. 743.

[5] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 234. Понятие вечного возвращения у Ницше в определенном отношении близко к понятию повторения у Кьеркегора. См.: Кьеркегор С. Повторение. Ср.: Hannay, Kierkegaard, p. 66–72.

и неизменного, именно на искусстве и религии»[1]. Другими словами, окончательная ценность заключается в культурных, интеллектуальных или личных достижениях исключительных индивидуумов, в какое бы время они ни жили. Сократ и Платон, Христос и Юлий Цезарь, Гёте и Спиноза были людьми, которых, скорее всего, никогда не удастся превзойти.

Акцент Ницше на индивидуальной жизни и актуальном моменте предполагает также некоторую отстраненность от обычной политики. Как указывает Кауфман, Ницше развивает «тему антиполитического индивида, который стремится к самосовершенствованию вдали от современного мира»[2]. Конечно, только излишне поспешные интерпретации Ницше могут возложить на него вину за появление фашизма, хотя некоторые из его любимых терминов, например «раса господ» и «воля к власти», позднее будут усвоены нацистскими идеологами[3]. Нет оснований видеть в нем антисемитского расиста или националиста. Он открыто заявлял о своей враждебности и к национализму, и к национальному государству, которые считал главными силами посредственности и конформизма. С особым презрением он относился к немецкому национализму и новому рейху. Ницше выступал за смешение рас как стимул к развитию культуры и видел в «расе господ» (если следовать Кауфману) «будущую интернациональную, смешанную расу философов и художников, которые будут практиковать железный самоконтроль», а не самодовольных бандитов из руководства национал-социалистов[4]. Причина этих неправильных интерпретаций отчасти в том, что Ницше в итоге сошел с ума, так что последнее десятилетие своей жизни он провел под присмотром своей сестры Элизабет Фёрстер-Ницше. Она была убежденной антисемиткой и немецкой националисткой, много лет провела в Парагвае, где пыталась основать колонию чистокровных арийцев. В период душевной болезни своего брата и после его смерти она

[1] Ницше Ф. Несвоевременные размышления. С. 316.

[2] Kaufmann, Nietzsche, p. 418. Эта интерпретация Ницше недавно была поставлена под вопрос в следующих исследованиях: K. Ansell-Pierson, Nietzsche contra Rousseau и M. Warren, Nietzsche and Political Thought.

[3] J. R. Stern, Nietzsche и J. A. Bernstein, Nietzsche's Moral Philosophy.

[4] Kaufmann, Nietzsche, p. 303.

стала продвигать собственные идеологические убеждения, пользуясь тем, что могла распоряжаться его бумагами и рукописями. Нацисты же, со своей стороны, остро нуждались в интеллектуальном прикрытии, и оно с готовностью было предоставлено Фёрстер-Ницше. Неверное понимание еще больше облегчалось тем, что стиль Ницше — афористичный, намеренно несистематичный и подчас ироничный. Его чувство юмора, которое не всегда легко отличить от более поздних приступов мегаломании, еще больше усугубляет сложности интерпретации. С другой стороны, трудно отрицать то, что Ницше был автором элитистским, антидемократическим и антилиберальным. Он был убежден в том, что ценность человечества заключена в выдающихся индивидах, а не в обычных массах европейского общества XIX в.[1]

В действительности же Ницше отвечает на утрату религиозной веры и пустоту гуманизма как сокрушительные, но при этом освободительные удары по ценностям, поддерживавшим мораль и общество XIX в. Как только сверхъестественная аура христианской морали исчезла, мы должны признать в ней то, чем она по сути и является, т.е. рабскую мораль, несовместимую с полным развитием человеческих способностей. Ницше презирает лицемерие христианства, грезящего о другом мире, как и лицемерие общепринятой буржуазной морали. Он сознательно идет навстречу неоспоримой возможности нигилизма. Может ли человеческая жизнь иметь ценность в мире без Бога? Если говорить словами одного из героев Достоевского, он рассматривает следующую возможность: «уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие... тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено»[2]. Проведенная Ницше вивисекция общепринятой морали нацелена на выявление того типа мышления, которое способно сопротивляться сползанию в нигилизм. А если следовать по крайней мере одной из линий интеллектуального наследования, его внимание к индивидуальному, к креативности и настоящему моменту отражается в «экзистенциализме» Ясперса, Марселя, Сартра и Камю. Подлинность и безусловная ответственность индивидуума

[1] Об отношении Ницше к женщинам см.: Paul Patton, ed., Nietzsche, Feminism and Political Theory.

[2] Достоевский Ф. Братья Карамазовы. С. 97.

за собственную жизнь становятся первостепенными (хотя иногда и двусмысленными) ценностями.

Более современные интерпретации Ницше, особенно французские, больше подчеркивают антигуманизм Ницше и меньше — явное прославление в его текстах героических индивидуумов и подлинного существования. Согласно этой точке зрения (на которую существенно повлиял Хайдеггер) Ницше провозглашает даже еще более радикальный разрыв с западной философской традицией и ее метафизическим или «онтотеологическим» поиском истины[1]. Такой Ницше — это практик того, что Жиль Делез называет «контр-философией» или «номадическим мышлением», чьи «утверждения могут пониматься в качестве продуктов передвижной военной машины, а не как высказывания рациональной административной машинерии, философы которой были бы бюрократами чистого разума»[2]. Такой дискурс не нацелен ни на какую окончательную истину и ни на какое познание реальности. Никакой однозначный смысл тут не предполагается, поскольку «"означающее" — это на самом деле последнее из философских воплощений деспота»[3]. Значениям позволено безудержно размножаться, поскольку они освобождены от собственнических претензий как автора, так и читателя. С этой точки зрения двусмысленности афористического, метафорического, игрового стиля Ницше, его юмор и ирония ни в коей мере не просто формальные качества его письма. Скорее уж они отражают ускользающую сущность философского дискурса, подрывающего любые коды и установления.

Жан-Поль Сартр и французский экзистенциализм

Жан-Поль Сартр (1905–1980), вероятно, наиболее известный философ экзистенциализма, фигура сложная и интригующая. Сначала его философские интересы были в основном метафизическими. Важный для него отправной пункт, который он разделяет почти со всей французской философией и значительной частью философии Нового времени,— это методическое сомнение и *cogito*

[1] Хайдеггер М. Ницше.

[2] Deleuze, Nomad Thought, p. 149; Ср.: Делез Ж. Ницше и философия.

[3] Deleuze, Nomad Thought, p. 149.

Декарта. Однако свой философский метод Сартр перенимает у феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. При этом Сартр оказал влияние в основном как экзистенциалистский философ свободы, политически ангажированный интеллектуал, а в более поздний период своей жизни и как теоретик марксизма. В качестве философа-экзистенциалиста он развивает некоторые темы, которые уже встречались у Кьеркегора и Ницше и которые фигурируют, пусть и в более онтологической форме, в ранней философии Хайдеггера. В работах Сартра можно найти весьма тонкие исследования различных человеческих ситуаций и эмоциональных состояний. Подобно Кьеркегору, он использует определенный спектр разных дискурсивных форм, начиная с рассказов, пьес и философских романов и заканчивая политическими эссе, биографиями, а также более привычными философскими изложениями. Но Сартр отличается и от Кьеркегора, и от Ницше тем, что наделяет привилегированным статусом социальное существование, противопоставляемое религиозному, эстетическому или культурному опыту индивида. В противоположность большинству прежних экзистенциалистов Сартр с самого начала интересуется телесностью, сексуальностью и интерсубъективностью. Его подход, предполагающий большее внимание к телу и социальности, дополняется заметным акцентом на политическом опыте и действии, а также на «ангажированности» интеллектуала.

В главном философском произведении Сартра «Бытие и ничто» (1943) развивается предложенный Хайдеггером онтолого-герменевтический анализ значения «бытия», проводимый с точки зрения человеческого бытия или «бытия-в-мире». Однако с самого начала философские интересы Сартра выстраиваются иначе. По Хайдеггеру, это привело к неправильному пониманию Сартром «Бытия и времени» как экзистенциалистского трактата[1]. Онтологическая одиссея Сартра может пониматься в качестве попытки ответить на вопрос, ясно сформулированный Кантом, но не получивший у него убедительного ответа: как объяснить наличие

[1] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Хайдеггер отверг сартровскую интерпретацию своих идей: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Обзор философии Сартра см. в: R. Aronson, Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World; Arthur C. Danto, Sartre и C. Howells, ed., The Cambridge Companion to Sartre.

свободы и ответственности в мире, который мы воспринимаем в качестве причинно обусловленного порядка вещей? Сартр прокладывает сложный путь между реализмом и идеализмом, переосмысливая отношение между умом, или сознанием, и миром, чтобы сохранить возможность свободы, не попав при этом в ловушку идеализма. Для Сартра очевидно, что идеализм не может ничего сказать о мире в его грубой материальности и случайности, т.е. о «бытии» или существовании мира как противоположности его формальной, эссенциальной или идеальной структуре[1]. В центре идеализма — обманчивое представление о сознании как своеобразном сосуде, содержащем ощущения (впечатления или идеи). Сартр решительно отвергает это «пищеварительное» представление о сознании, хотя допускает, что оно в определенном отношении привлекательно: «дух-паук затягивает вещи в свою паутину, обволакивает их белой слюной и медленно поглощает, перерабатывая в собственную субстанцию. Что такое стол, скала, дом? Определенное множество "данных сознания", определенный порядок этих данных»[2]. Возможность преодоления этого взгляда на сознание он находит в феноменологии и, в частности, в понимании того, что отличительным качеством ума или сознания является его интенциональность, или направленность на объект. Сартр предполагает, что из интенциональности сознания выводится радикальный разрыв с любой позицией, овеществляющей сознание, т.е. с любым способом представления сознания или его «содержания» в качестве чего-то подобного вещам. В характерном для себя цветистом стиле Сартр описывает сознание как активный «прорыв» к объектам в мире. Здесь нам может пригодиться объяснение Аронсона:

> Сознание представлялось как «ряд последовательных прорывов, которые отторгают нас от нас самих и даже не допускают, чтобы за ними сформировалось некое "мы сами"». Это совершенно активное сознание было совершенно спонтанным, и такое сознание являлось

[1] О различии сущности и существования см. выше, с. 174–175.

[2] Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. С. 177.

совершенно ничем. Оно существовало только в той мере, в какой оно двигалось из себя, к объектам[1].

И конечно, сознание, которое не является вещью,— это ничто (на что указывает название «Бытие и ничто»).

Сопротивление Сартра любому овеществлению сознания заставляет его критиковать Гуссерля за то, что тот вернулся к эпистемологическому проекту Канта. И Кант, и Гуссерль описывают опыт через трансцендентальное Я, которое в каком-то смысле располагается «за» сознанием. Но как только Я начинает представляться в качестве такой вещи (будь она картезианским эго, душой или же трансцендентальным агентом, который делает возможным опыт мира), объяснение отношения между Я и миром становится весьма проблематичным. Неверно поняв следствия собственной мысли, Гуссерль, по мнению Сартра, оказался жертвой обычных для западной философии ловушек — солипсизма и идеализма. Попытка Сартра радикально порвать с предпосылками современной эпистемологии многим обязана возрождению фундаментальной онтологии у Хайдеггера. Хайдеггер также критиковал Гуссерля за то, что тот впал в трансцендентализм и превознес субъекта в ущерб миру. По Хайдеггеру, фундаментальной онтологической единицей является далее неразложимое «бытие-в-мире»: сознательное существование, или *Dasein*, и объективный мир — это аспекты нерасторжимого единства. Сартр приступает к изучению бытия-в-мире сознания, хотя его пути расходятся с хайдеггеровскими, поскольку он намного больше занят телом, эмоциями и отношениями с другими людьми. В итоге Сартр приходит к откровенно экзистенциалистской позиции.

Тем не менее он пытается определить сознание, пусть и не овеществляя его, независимо от ситуации в мире, а для этого он все же анализирует неанализируемое единство «бытия-в-мире»[2]. Даже в своих ранних гуссерлианских работах об «образе» и «воображении» Сартр выделяет особую природу сознания как разновидности

[1] Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. С. 178; Аронсон цитирует Сартра в: Aronson, Jean-Paul Sartre, p. 90–91.

[2] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 42.

ничто[1]. В этом смысле восприятие не лучший путь к природе сознания, поскольку оно, по существу, является пассивным или рецептивным, а потому содержит слишком много того, что не может быть чистым сознанием. Избыточная фокусировка на восприятии поддерживает взгляд на сознание как совершенно пассивный сосуд для внешних впечатлений. Феноменологический анализ воображения, в котором нет подобного элемента рецептивности, имеет больше шансов прояснить креативную спонтанность сознания. Согласно анализу Сартра, воображение одновременно достовернее восприятия и беднее его. Воспринимаемый объект обладает бесконечным множеством потенциальных аспектов или «набросков» (*Abschattungen*), соответствующих бесконечному множеству возможных точек зрения, с которых мы можем к нему подойти. В этом смысле восприятие является неисчерпаемым. Относительная бедность образа определяется тем, что в нем нет ничего, кроме того, что мы осознаем. Бытие образа сводится попросту к тому, что оно «воспринимается» сознанием (его *esse* — это *percipi*). Поэтому воображение более достоверно. Оно не предполагает никаких неожиданностей. «В то же время образ ничего не сообщает, никогда не создает впечатления чего-то нового, никогда не раскрывает какую-то одну грань объекта. Он выдает его как единое целое Никакого риска, никакого ожидания — только достоверность»[2] Существует также очевидное феноменологическое различие, т.е различие для сознания, между психическим содержанием, связан ным в одном случае с воображением, а в другом — с восприяти ем. Образ представляет себя сознанию только как образ, и в этом смысле он более «негативен», чем восприятие: «Образ представлял свой предмет как отсутствующий, а себя, следовательно, как толь ко образ. В центре опыта воображения заключалась негативность известная и принимаемая в качества таковой с самого начала»[3] По Сартру, воображение и сознание имеют, по существу, негатив ный характер и в своей наибольшей чистоте они выявляются тогда

[1] Сартр Ж.-П. Воображение: психологическая критика (1936); Он же. Воображаемое (1939).

[2] Сартр Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения. С. 62.

[3] Aronson, Jean-Paul Sartre, p. 41. В действительности Сартр описывает ряд психических состояни которые оказываются все более и более негативными («креативными» и «спонтанными») по мер приближения к точке чистого воображения.

когда наиболее негативны. Уже в этих ранних работах вырисовывается дуализм базовой онтологии Сартра:

> Такую инертную форму, которая внеположена всякой сознательной активности и которую следует наблюдать, постепенно узнавая, обычно называют *вещью*, которой мое сознание никогда не сможет быть, потому что его способ бытия в себе есть как раз *бытие для себя*. Существовать для него значит обладать сознанием собственного существования. Оно возникает как чистая спонтанность наряду с чистой инертностью мира вещей. Следовательно, мы можем изначально полагать два типа существования, поскольку лишь в силу своей инертности вещи, ускользая, не признают над собой господства сознания; и именно инертность спасет вещи, сохраняя их автономию[1].

Негативная спонтанность сознания выявляется на фоне инертного и позитивного царства бытия.

В «Бытии и ничто» два этих порядка бытия представлены в более ясной и проработанной форме как «бытие-в-себе» (*l'être-en-soi*) и «бытие-для-себя» (*l'être-pour-soi*). «Бытие-для-себя» представляется через критику Декарта, который пренебрег интенциональностью или «полагающим» характером сознания, что в конечном счете привело к постулированию субстанциональной души. Сартр надеется избежать проблем, связанных с подобным овеществляющим взглядом на сознание, придерживаясь строгого онтологического определения сознания как «полагающего сознания»:

> Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира. Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывает себя в самом этом полагании[2].

Сущность сознания — это его интенциональное отношение к предметам объективного мира. Одно из следствий этой позиции — отвержение эпистемологической или когнитивной

[1] Сартр Ж.-П. Воображение//Логос. 1992. № 3. С. 100.

[2] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 26.

интерпретации сознания у Декарта как рефлексивного или познающего сознания. Рефлексивное сознание всегда предполагает самосознание в том смысле, что «знать — значит знать, что знаешь». Согласно картезианской точке зрения, сознание, чтобы действительно быть сознанием, должно всегда сопровождаться самосознанием. Только при принятии этой посылки декартовский тезис «я мыслю, следовательно, я существую» оказывается обоснованным, т.е. можно утверждать, что существование мысли предполагает знание о существовании мыслителя этой мысли. Но если мое сознание какого-либо предмета должно предполагать знание о том, что я сознаю его, тогда *само*сознание должно предполагать знание о том, что я сознаю самого себя. Следовательно, вводя эпистемологический дуализм субъекта и объекта в наше понимание сознания, картезианский взгляд неизбежно приводит к регрессу в бесконечность. Самосознание, понимаемое как знание о сознании, возможно только в том случае, если у нас есть знание об этом знании о сознании, и так до бесконечности[1].

По Сартру, из этого следует то, что мы должны понимать сознание онтологически, а не эпистемологически, т.е. как «непосредственное и не мыслящее отношение себя к себе», как «нерефлексивное сознание»:

> Нет никакого примата рефлексии вместе с отражающим сознанием: ведь не это позволяет ему открыть самого себя. Совсем наоборот, именно нерефлексивное сознание делает рефлексию возможной. Есть дорефлексивное cogito, которое и составляет условие картезианского cogito[2].

Рефлексия, понимаемая как разновидность знания о себе, вторична по отношению к нерефлексивному или дорефлексивному сознанию. Сознание всегда сопровождается осведомленностью, которая делает возможной саморефлексию, однако сознание не зависит от этой рефлексии в том смысле, в котором оно должно было бы быть интенциональным или полагаемым объектом другого сознания. Подобная трактовка сознания, как мы выяснили

[1] См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 26–27.

[2] Там же. С. 27.

выше, ведет к регрессу в бесконечность[1]. Сартровское понятие дорефлексивного сознания способно избежать этого регресса, поскольку сознание более не рассматривается в качестве объекта, находящегося в особых отношениях с другими объектами. Дорефлексивное сознание — это «сознание предметов», причем родительный падеж указывает на то, что здесь нет дуальности субъекта и объекта. Картезианскому когнитивному, или «рефлексивному» когито, предшествует, таким образом, более фундаментальное «дорефлексивное когито», которое является поэтому скорее онтологическим, а не эпистемологическим.

Поскольку сознание не предполагает существования субстанциального эго или «Я», которое поддерживает или несет отдельные психические состояния, в существовании сознания нет ничего, кроме его осуществления — «esse», или бытие сознания заключается в его «percipi», или «бытии воспринятым». Это резко отличается от ситуации реальных объектов в мире, у которых «бытие воспринятыми» не исчерпывает то, что значит для них существование, если только не брать позицию таких идеалистов, как епископ Беркли[2]. Бытие воспринятым — достаточное, но не необходимое условие существования материальных объектов: если мы действительно воспринимаем объект, значит, он существует, однако мы также предполагаем, что объекты продолжают существовать и тогда, когда они не воспринимаются. Напротив, сущность сознания заключена в том, что это достаточное условие его собственного существования: «сознание существует посредством себя»[3]. Если говорить более строго, Сартр утверждает, что существование — *единственная* сущность, которая есть у сознания. Он иллюстрирует эту мысль, указывая на то, что удовольствие и сознание удовольствия неразделимы. Не только не может быть такой вещи, как бессознательное удовольствие, но не может быть и сознательного удовольствия, не являющегося удовольствием, а потому сознание оказывается совершенно безошибочным:

[1] См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 26–27.

[2] См.: Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания.

[3] Сартр Ж.—П. Бытие и ничто. С. 29.

> Есть бытие неделимое, нерасторжимое — вовсе не субстанция, поддерживающая свои качества как существования низшего порядка, но бытие, которое насквозь есть существование. Удовольствие есть бытие сознания себя, а сознание себя есть закон бытия удовольствия. Это очень хорошо выражает Хайдеггер, когда пишет (говоря, правда, о Dasein, а не о сознании): «"Как" (essentia) этого бытия, насколько вообще можно о нем говорить, нужно понимать через его бытие (existentia)»[1].

Сознание может не иметь никакой другой сущности, поскольку это потребовало бы от него наличия субстанции: «В сознании нет ничего субстанциального — это чистая «видимость» в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя»[2]. И, конечно, сознание может являться только себе. Сознание — это, скорее, бытие «для-себя», а не «в-себе». Если использовать более вызывающую формулировку, сознание — это не вещь в мире, а ничто.

Описание у Сартра бытия «в-себе» представляет столь же экономную онтологию. Он отвергает постулирование любого кантианского «ноумена» или вещи в себе, которая скрывалась бы за феноменами, поскольку «бытие явления измеряется тем, что оно является»[3]. С другой стороны, как мы уже отмечали, в бытии реальных вещей в мире есть нечто большее их явления сознанию или восприятия этим сознанием. Объективное бытие мира вне сознания предполагается интенциональностью сознания: «Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, т.е. сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само»[4]. Сартр принимает здесь позицию, весьма близкую к феноменологической концепции конституирования объективного мира. Реальность объекта следует искать не в какой-то поддерживающей его субстанции, которая обязательно оказалась бы недоступной и непознаваемой, а в «неисчерпаемости» или «бесконечности» ряда явлений. Различие между образами и чувственными восприятиями в том,

[1] См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 28–29.

[2] Там же. С. 30.

[3] Там же. С. 24.

[4] Там же. С. 34–35.

что последние случаются в определенном порядке, который не зависит от сознания. Когда мы, например, двигаемся вокруг определенного предмета, мы испытываем ряд восприятий, соответствующих различным точкам зрения на объект, которые мы можем занять. Хотя, будучи телесными существами, мы можем выбрать последовательность точек зрения, например, обходя объект по часовой стрелке или против нее, мы не можем выбирать результирующую последовательность восприятий. Точно так же характеристикой реальных сущих является неисчерпаемая бесконечность возможных восприятий: мы никогда не сможем обозреть предмет со всех возможных точек зрения. Сущность сущих в мире заключается тогда в основании этого ряда восприятий: «Сущность сущего уже не есть свойство, заключающееся внутри него. Это обнаруживающийся закон, который управляет последовательностью своих явлений, это логическое основание данного ряда»[1].

Если сущность сущих определяется через ряд явлений, тогда прежде «отрицающей» деятельности сознания, от которой зависят понятийные различия этих явлений, в-себе следует понимать в качестве недифференцированной и не имеющей качеств позитивности, некоего голого существования. Оно не связано с временем, а потому неизменно, «оно не пассивность и не активность», оно не является ни возможным, ни необходимым, но просто есть как чистая случайность; «бытие также по ту сторону отрицания и утверждения». Все, что можно сказать,— это то, что «бытие есть *само по себе*»[2]. На Рокантена, героя философского романа Сартра «Тошнота», когда он сидит в парке и смотрит на корень дерева, наваливается обескураживающее ощущение абсурдности грубого безымянного бытия:

> И вдруг на тебе — вот оно, все стало ясно как день; существование вдруг сбросило с себя свои покровы. Оно утратило безобидность абстрактной категории: это была сама плоть вещей, корень состоял из существования. Или, вернее, корень, решетка парка, скамейка, жиденький газон лужайки — все исчезло; разнообразие вещей, пестрота индивидуальности были всего лишь видимостью, лакировкой. Лак

[1] См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 21.

[2] Там же. С. 37–38.

облез, остались чудовищные, вязкие и беспорядочные массы — голые бесстыдной и жуткой наготой[1].

С другой стороны, знакомый мир дифференцированных в пространстве и времени сущих зависит от отрицающей деятельности или «ничтожения» сознания: «вот как проявляет себя ничто, в результате чего мир и получает свои очертания»[2]. Сартр, как и Хайдеггер, ставит вопрос о бытии как основание для своей концепции сознания как ничтожения. Поскольку на любой вопрос можно ответить либо «да», либо «нет», т.е. либо положительно, либо отрицательно, Сартр может сказать, что уже с первым вопросом бытие дополняется небытием или отрицанием: «Так вот взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто»[3]. Бытию в-себе какие-то специфические качества могут быть приписаны только в связи с отрицающей деятельностью или ничтожением сознания. Охарактеризовать сущее в каком-то определенном смысле — значит подвергнуть его отрицанию, поскольку приписать какое-то конкретное качество или свойство сущему — значит исключить ряд других качеств[4]. Этот мир как дифференцированная и объективная реальность зависит от отдельных проекций сознания: «Очевидно, что небытие всегда возникает в рамках человеческого ожидания... мир не обнаружит различных форм небытия иначе, как перед тем, кто сначала положил их как возможности»[5]. Другими словами, понятийная структура, посредством которой организован наш опыт, является проекцией сознания. Возможны различные понятийные схемы. Помимо этого само сознание вообще не что-то, оно остается ничем[6].

Ничто, которое приходит в мир вместе с человеческим бытием, имеет и другое имя — *свобода*. С сознанием и отрицанием появляется возможность человеческой свободы, возможность уклониться

[1] Сартр Ж.-П. Тошнота. С. 136.

[2] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 55.

[3] Там же. С. 44.

[4] Ср. с концепцией «языка» у Соссюра как системы оппозиционных различий. См. далее: с. 287–288.

[5] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 45.

[6] Там же. С. 46.

от круга бытия, детерминизма мира вещей, в котором «бытие может порождать лишь бытие»[1]. Негативность сознания — это, по Сартру, сущностное основание возможности человеческой свободы. Только потому, что мы способны вообразить альтернативные варианты будущего, представить возможности, которые мы в конечном счете сможем или не сможем реализовать, и спроецировать эти возможности на мир, человеческая реальность может быть отделена от мира, а мы можем быть свободными. В действительности свобода равноценна сознанию, она определяет сущность человека: «То, что мы называем свободой, невозможно, следовательно, отличить от *бытия* "человеческой реальности". Человек совсем не является *вначале*, чтобы *потом* быть свободным, но нет различия между бытием человека и его "*свободным-бытием*"»[2]. Скорее, фундаментальный экзистенциалистский принцип, согласно которому у людей «существование предшествует сущности», предполагает абсолютную свободу индивидов от любой предзаданной сущности и, следовательно, их абсолютную ответственность за собственную жизнь. Наше существование определяет нашу сущность в том смысле, что мы свободны в создании наших собственных жизней и ценностей. Позволять ограничивать себя обычаем, идеями о человеческой природе или божественной воле, как и любым иным понятием о человеческой сущности,— значит отрицать собственную свободу и жить неподлинно или в самообмане. Самообман — это эквивалент отчаяния в кьеркегоровской концепции «болезни к смерти». Как и у Кьеркегора, свобода здесь является в большей степени ношей, чем привилегией: «мы приговорены к свободе». Мы воспринимаем свою свободу через тревогу: «рефлексивное сознание свободы» — это тревога[3]. Поскольку свободный поступок — дело чрезвычайно сложное, у нас всегда есть искушение заявить, что наши действия были чем-то определены, а не выбраны свободно, т.е. отказаться тем самым от ответственности. Сартр видит в бессознательной психике, постулированной психоанализом Фрейда, едва ли что-то большее услужливого сообщника нашего самообмана, позволяющего нам приписывать наши действия и эмоции

[1] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 61.

[2] Там же. С. 62.

[3] Danto, Sartre, p. 74.

бессознательным импульсам и комплексам, приобретенным в раннем детстве и не подлежащим нашему контролю[1].

Сартр приводит много примеров, проясняющих самообман: «женщина, которая пришла на первое свидание» и которая отрицает перед самой собой то, что «она знает достаточно хорошо намерения, которые мужчина, говорящий с ней, питает на ее счет»; официант, который ведет себя так, словно бы он был официантом и ничем больше; «печаль» как намеренное «действие», от которого мы можем свободно отказаться[2]. Возможно, наиболее интересным является пример гомосексуалиста, который отрицает то, что он по сути или «по природе» является «педерастом», и это отрицание Сартр одобряет как признание его свободы. Однако тот же гомосексуалист впадает в самообман, когда утверждает, что по сути он не педераст, «в том же смысле, в котором этот стол *не является* чернильницей»[3]. Интересно то, что сочувствующий ему друг, который настаивает на искреннем признании гомосексуалистом своей гомосексуальной природы, точно так же пребывает в самообмане. Искренность — это просто еще одна стратегия самообмана, поскольку «искренний человек конституируется как вещь», заявляя, что он по существу является тем, чем он на самом деле свободно выбрал быть[4]. Хуже того, он стремится к еще большему преимуществу, отстраняясь от злого, вещеподобного Я, в котором он с виноватым видом признает самого себя:

> Он извлекает *достоинство* из своей искренности, а человек достойный не является злым человеком, раз он является злым, но находящимся по другую сторону своей злобы. В то же время злоба обезоруживается, поскольку она является ничем, если она не находится в плоскости детерминизма, и, сознаваясь в ней, я полагаю мою свободу напротив ее же; мое будущее оказывается девственным, все мне позволено[5].

1 См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 86 и далее; *Он же.* Экзистенциализм — это гуманизм. С. 335–33

2 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 89, 93, 95. Скептическое обсуждение этих примеров см. в: M. I Doeuff, Hipparchia's Choice, p. 70ff.

3 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 98.

4 См. там же. С. 99.

5 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 99. Отношение Сартра к эмоциям как целенаправленной ориеит ции по отношению к миру разрабатывается в «Очерке теории эмоций».

Однако свобода не только является чрезвычайно тяжелой ответственностью, от которой всегда хотят уклониться, но и всегда остается без награды. Сартр описывает ситуацию «человеческой реальности» как «бесполезную страсть» (*passion inutile*). Для-себя сознание постоянно стремится реализовать свои проекты, действительно стать тем, что оно полагает в качестве цели для себя, т.е. стать таким образом для-себя-в-себе. Однако оно никогда не может достичь этого состояния полного осуществления, не перестав при этом быть тем, чем оно является в качестве негативности или «ничто», т.е. проекции будущих нереализованных возможностей. Аронсон поясняет этот момент так:

> Сознание может существовать только в той мере, в какой оно видит, что мир испытывает в чем-то нехватку, только тогда, когда оно отвергает и превосходит его, чтобы наделить его значением, только когда оно проецирует свои возможности как цели, которых надо достичь. Следовательно, сознание обречено на фрустрацию. По своей природе сознание — то, что отделяет себя от мира, поскольку мира недостаточно; по самой своей природе мир — это то, чего мало[1].

В действительности Сартр развивает позицию, весьма близкую к пессимизму Шопенгауэра. Люди обречены на фрустрацию беспрестанного стремления, поскольку, как только определенная цель достигнута, их сознание должно поставить другие цели или же прекратить, по существу, быть для-себя. Полное осуществление — это либо обещание будущего, либо греющие душу воспоминания, но оно никогда не бывает в настоящем, никогда не переживается как реальность. Как только сознание достигло определенной цели, последняя теряет для него ценность и сознание перестает испытывать удовлетворение: «Только удовольствие оказывается смертью и поражением желания. Оно есть смерть желания, поскольку не является только его завершением, но его границей и целью»[2].

Неизбежная фрустрация человеческого существования особенно очевидна в случае сексуальной любви к другому человеку, ведь

[1] Aronson, Jean-Paul Sartre, p. 81.

[2] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 411.

ее цель — обладание другим как свободным Я посредством его или ее тела, однако добиться можно лишь обладания телом:

> Конечно, я хочу владеть *телом* Другого, но я хочу владеть им, поскольку оно само является «владеемым», т.е. поскольку сознание Другого отождествляется с ним. Таков невозможный идеал желания: владеть трансцендентностью другого как чистой трансценденцией и тем не менее как *телом*; свести другого к простой *фактичности*, поскольку он тогда находится в середине моего мира, но сделать так, чтобы эта фактичность постоянно была бы аппрезентацией его ничтожащей трансцендентности[1].

По Шопенгауэру, очевидный вывод из этого состоит в том, что осуществление человека может быть полным и окончательным только в смерти, эта идея нашла свое выражение в знаменитой «Liebestod» (или «осуществлении любви в смерти») из «Тристана и Изольды» Вагнера. Здесь также есть определенная перекличка с фрейдовским понятием «влечение к смерти» как основным противовесом «эроса» или принципа удовольствия. По Сартру, тщетность человеческих начинаний — это непосредственное отражение онтологического стремления сознания стать для-себя-в-себе. В действительности она отражает желание человека стать Богом, единственной сущностью, которая могла бы соответствовать понятию для-себя-в-себе. Эту мысль, вероятно, проще всего понять через утверждение Фейербаха о том, что идея Бога на самом деле это проекция человеческих стремлений.

В то же время неправильным было бы впечатление, будто Сартр понимает человеческое бытие в качестве абстрактного бестелесного сознания. Он дает весьма проницательное феноменологическое описание человеческой ситуации как одновременно телесной и по самой своей сущности связанной с «другим». Мы должны также признать «фактичность» сознания, т.е. тот факт, что «для-себя существует», что «оно есть, поскольку оно появляется в условии, которое оно не выбирало» и что «оно есть, поскольку оно брошено в мир, заброшено в “ситуацию”; оно есть, поскольку оно является чистой случайностью»: «Оно есть, поскольку в нем существует

[1] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 408.

нечто, основой которого оно не является: его *присутствие по отношению к миру*»[1]. Важным аспектом фактичности в-себе является его телесность. В своей концепции телесности Сартр стремится прежде всего избежать «рифа солипсизма», который присутствует в любом дуалистическом описании тела и души как отдельных сущностей, которые необходимо каким-то таинственным образом связать друг с другом. Для-себя поэтому нельзя понимать как то, что просто расположено в теле или соединено с ним: «Именно целиком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием: оно не может быть соединено с телом»[2]. Тело как «бытие-для-себя» «одновременно является точкой зрения и отправной точкой»: это точка зрения, с которой развертывается мир как «инструментальный комплекс», и центр, из которого сознание проецирует свои возможности[3].

Телесность сознания как его сущностное качество предполагает также «первое отношение между моим сознанием и сознанием другого», но и вытекает из него. Другой является для для-себя в качестве телесного. Восприятие другого человека создает отсутствие, или «дыру», в центре моего мира, которая образуется из признания различных «точек зрения и отправных точек», отличных от моей собственной. В восприятии другого «развертывается пространственность, не являющаяся *моей* пространственностью». Ситуация претерпевает драматическое изменение благодаря «взгляду». Когда другой смотрит на меня, я вынужден признать себя в качестве объекта, а другого, наоборот, как субъекта: «Как раз в открытии моего бытия-объекта для другого и через него я должен уметь постигать присутствие его бытия-субъекта»[4]. Подчиняясь взору другого, я становлюсь объектом для его свободы. «Речь идет о моем бытии, таком, каким оно описывается в свободе другого и через эту свободу»[5]. Отношения с другими, следовательно, характеризуются неизбежностью конфликта, который следует

[1] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 112.

[2] Там же. С. 326.

[3] См. там же. С. 346. Понятие мира как «инструментального комплекса» позаимствовано непосредственно из Хайдеггера (см. выше, с. 176.

[4] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 276–280.

[5] Там же. С. 285.

из взаимозависимости субъекта и объекта, свободы и вещности, для-себя и в-себе. Субъекты осуждены на тщетную в конечном счете борьбу за взаимное признание. Из этого следует, что садизм и мазохизм не столько какие-то крайние проявления патологии, сколько фундаментальные модальности человеческих отношений[1].

Конечно, тезис Сартра о том, что у нас всегда есть свобода действия или чувствования, что никогда нельзя сказать, что у нас «не было выбора», многие сочли весьма неправдоподобным. Более тесно связанная с философскими интересами Сартра проблема, которой он уделяет много внимания, заключается в сложности выведения конкретной нравственности или этики из его философской позиции. Из свободы сознания вытекает абсолютная способность проецировать какие угодно ценности. Сартр против любой позиции, предполагающей объективное существование ценностей, которые бы не зависели от человеческого выбора, поскольку такую позицию он считает симптомом «духа серьезности» (*l'esprit de serieux*), типичным для буржуазной морали[2]. Архетипичным выражением человеческой свободы является внешне немотивированный «произвольный акт» (*acte gratuit*). Представляется даже, что чем более бессмысленным или иррациональным является акт, тем с большим основанием мы можем считать его свободным. Это впечатление подтверждается примером из одного романа Сартра, где герой — Матье — без какой бы то ни было явной причины режет свою руку ножом[3]. Впоследствии Сартр попытался вывести более конкретную моральную позицию из своей философии. В своем популярном эссе «Экзистенциализм — это гуманизм» он защищает экзистенциализм от возражения, будто он представляет не более чем мрачное и индивидуалистическое восхваление отчаяния и тревоги, которое неизбежно ведет или к политическому

[1] Здесь Сартр высказывает, хотя и в риторически усиленных выражениях, мысль, близкую идее Гегеля о диалектике раба и господина. См. выше, гл. 3, с. 90–92.

[2] Ср. с хайдеггеровским описанием «повседневности» и «людей» (das Man), а также с презрением Кьеркегора к массам. См. выше, с. 177, 218.

[3] J.-P. Sartre, The Age of Reason, p. 195. Парадокс в том, что, как отмечали многие комментаторы, здесь есть сближение с совершенно иным взглядом Канта на моральный долг, согласно которому только действия, не имеющие отношения к желаниям или наклонностям действующего лица, можно с основанием считать теми, что совершены «ради одного лишь долга».

квиетизму, или к нигилизму[1]. Он утверждает, что у наших актов выбора есть также социальные и политические последствия. Индивидуумы должны рассматривать свои решения в качестве предложений всему человечеству в целом принять соответствующие ценности. Однако эта экзистенциалистская версия кантовского категорического императива сталкивается примерно с теми же проблемами, что и исходная концепция самого Канта[2]. В частности, неясно, как и почему внешне произвольные акты выбора определенного индивидуума, не ограниченные общепринятыми соглашениями или уже существующими нравственными нормами, имеют такой универсальный моральный вес. Как индивидуум может отличить злой поступок от того, что можно было бы рекомендовать человечеству? Иными словами, не ясно, как без полного произвола избежать самообмана.

В действительности Сартр выводит достаточно радикальные этические и политические следствия из своей философии, хотя и не всегда можно сказать, есть ли у него на это основания. На протяжении всей своей жизни он выступал за политическую и социальную ответственность художника и интеллектуала. В работе «Что такое литература?» (1948) он утверждает, что литература может способствовать разоблачению самообмана, подталкивая нас к более осмысленным действиям, совершаемым с большим самосознанием. В его японских лекциях 1960-х гг. заметно меньше уверенности в роли художника, однако интеллектуалам по-прежнему предъявляется требование активно участвовать в политической жизни[3]. Сам Сартр принимал участие во французском Сопротивлении, боровшемся с немецкой оккупацией во время Второй мировой войны. После войны он вступил в длительные и крайне непростые отношения с марксизмом и Французской коммунистической партией. В 1948 г. была попытка, вскоре, правда, окончившаяся неудачей, основать вместе с Мерло-Понти и другими альтернативную и более революционную левую партию «Революционная народная ассамблея». Он был заметной фигурой в сопротивлении

Сартр позже дистанцируется от не слишком убедительной аргументации этого эссе.

О категорическом императиве Канта и его проблемах см. выше, с. 49 и далее, с. 65–68.

Ср.: Sartre, A Plea for Intellectuals //Between Existentialism and Marxism. См. также: Aronson, Jean-Paul Sartre, p. 142ff, 310.

как американскому «империализму и геноциду» во Вьетнаме, так и внутреннему французскому колониализму в Алжире; все это привело к террористической атаке на его квартиру в 1961 г.[1] Политические позиции Сартр высказывал также в политическом журнале «Les Temps Modernes», который стал выходить в 1945 г. и в котором Сартр очень долго проработал. Он написал большое число политических статей, памфлетов и брошюр. С другой стороны, как показывает автобиографический очерк «Слова», он всегда находился в тесных отношениях с «нереальным» *(irréel)* миром искусства и литературы. Даже в своих философских работах он порой представляет искусство в качестве единственного надежного контекста выражения свободы. В действительности большая часть литературных произведений Сартра также носит политический характер. В ряде романов и пьес он исследует различные аспекты политической практики и опыта, начиная со сложных экзистенциальных и политических проблем «Дорог к свободе» и заканчивая моральными дилеммами политического террориста в «Грязных руках» или описанием формирования сторонника фашизма в рассказе «Детство хозяина»[2]. Эта политически ангажированная литература дополняет более метафизические по своему характеру проблемы более раннего романа «Тошнота» (1938)[3].

В своих более поздних теоретических работах Сартр пытается совместить идеи экзистенциализма и марксизма, но больше на уровне социального действия, чем чисто индивидуального участия. Его весьма глубокая, но непростая и местами спорная «Критика диалектического разума» ставит задачу теоретического анализа человеческого общества и истории в соответствии с тем принципом, что люди создают историю в условиях нехватки[4]. Он описывает несколько общественных форм, выступающих посредниками между индивидуумом и обществом, включая группу, организацию и класс. Здесь в противоположность своему прежнему онтологическому пессимизму он предлагает оптимистическую перспективу,

[1] Aronson, Jean-Paul Sartre, p. 157 и далее. Полезный анализ политического и интеллектуального контекста Сартра см. в: G. Elliott, Further Adventures of the Dialectic.

[2] См.: Сартр Ж.-П. Детство хозяина.

[3] P. Thody, Jean-Paul Sartre.

[4] J.-P. Sartre, Critique of Dialectical Reason, vol. 1, p. 113.

заключающуюся, по словам Портера, в том, что «люди могут достичь свободы посредством признания свободы в другом и последующего действия солидарных групп, стремящихся к этой свободе»[1]. Особенно интересен его анализ различных видов коллектива, или «ансамбля», среди которых отчужденная, «серийная» интеракция индивидов, относящихся друг к другу как к вещам (например, в очереди на автобусной остановке); «косвенное собирание» пассивных и изолированных слушателей радиопередачи; «бессильная связь» индивидов, покупающих и продающих на свободном рынке[2]. Этот анализ нацелен на новую постановку проблемы подлинного коллективного действия. Как мы можем объяснить случайные и зачастую неожиданные вспышки солидарного действия в «группе в слиянии», эту внезапную «вспышку взаимного признания в контексте повседневной жизни», которая теперь рассматривается в качестве предварительного условия эмансипации[3]? Большая часть «Критики» посвящена описанию того, как революционное коллективное действие, едва свершившись, быстро вырождается, когда революционная спонтанность подчиняется ограничениям формальной организации и централизованного руководства. В силу революционной логики социальных форм, представляющейся практически неизбежной, революционные организации либо подавляют внутренние различия и оппозицию, либо вычищают их, а потом переходят к навязыванию нового порядка, который порой приносит с собой не меньше репрессий, чем низвергнутый порядок. Во втором, неоконченном томе «Критики» аналитические категории первого тома применяются для исчерпывающего описания опыта Советского Союза в условиях коммунизма и сталинизма.

Другой автор, внесший существенный вклад в экзистенциализм, Симона де Бовуар (1908–1986), отправляясь от посылок сартровского экзистенциализма, особенно его концепции свободы, обращается к вопросу женщины как «вечного другого» мужчины, женщины как «второго пола». Особое положение женщины представляется следующим образом:

[1] M. Poster, Sartre's Marxism, p. 43.

[2] Sartre, Critique of Dialectical Reason, p. 256–342.

[3] Poster, Sartre's Marxism, p. 86.

> Вот почему особенность ситуации женщины состоит в том, что, обладая, как и любой человек, автономной свободой, она познает и выбирает себя в мире, где мужчины заставляют ее принять себя как другого: ее хотят определить в качестве объекта и обречь тем самым на имманентность, косность, поскольку трансценденция ее будет постоянно осуществляться другим сознанием, сущностным и суверенным[1].

Она постоянно подчеркивает, что факторы, отличающие женщин от мужчин, даже биологические различия, необязательно должны вести к подавлению женщин: «Женщина отнюдь не является игрушкой в руках загадочной судьбы; оценка присущих ей особенностей зависит от того значения, которое им приписывается»[2]. На самом деле ее концепция «ситуации и характера» женщины представляет собой достаточно радикальное отступление от основных положений сартровского экзистенциализма. В частности, она предполагает, что свобода индивидуума может и в самом деле ограничиваться социальными условиями, так что, если на сознание женщины влияют такие условия, это необязательно пример самообмана. Подавление женщины не позволяет ей пробиться к сознанию свободы (в той форме, в какой оно описывается в экзистенциалистской философии), необходимому для преодоления ее исходно вынужденного рабства. В действительности Бовуар пытается в своем рассуждении навести мосты между радикальной свободой и индивидуализмом сартровского экзистенциализма, с одной стороны, и очевидным социальным и психологическим подавлением женщин — с другой[3]. Аналогичную интеллектуальную роль сыграл проведенный Францем Фаноном анализ расизма, который прилагает философию Сартра к положению

[1] Бовуар С. де. Второй пол. С. 40. О де Бовуар см.: P. Deutscher, The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance; E. Fullbrook and K. Fullbrook, Simone de Beauvoir: A Critical Introduction; D. Bair, Simone de Beauvoir: A Biography; о «Втором поле» см.: E. Lundgren-Gothlin Simone de Beauvoir's «The Second Sex».

[2] Бовуар С. де. Второй пол. С. 803.

[3] О философских отношениях между между Сартром и де Бовуар см.: Le Doeuff, Hipparchia's Choice p. 135ff и далее. Еще одна попытка представить более привязанную к ситуации концепцию свободы и эго — работа Рикера «Свобода и природа»: P. Ricoeur, Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary and Fallible Man.

колонизированных[1]. В то же время не ясно, можно ли непротиворечивым образом применить экзистенциализм Сартра к подобным социальным и политическим проблемам. Если действия индивидуума ограничиваются социально-культурным контекстом, таким как патриархия, какие еще комплексы причин следует допустить в качестве факторов, позволяющих в какой-то мере оправдывать то, что ранее казалось исключительно проявлением самообмана? Трудно провести границу между безусловной онтологической свободой и социальным состоянием подавления. И все же экзистенциализм в версии Бовуар оказал значительное влияние на феминизм. Также он послужил источником вдохновения для более поздних политических работ Сартра, как и для его биографии Жана Жене[2].

Однако феминизм Бовуар критиковали и за то, что на него чересчур большое влияние оказали женоненавистнические взгляды Сартра на женскую природу и женское тело. В «Бытии и ничто» Сартр связывает женщину с «липкостью» в-себе, с Я, сведенным к статусу вещи с ее стремлением поглотить трансцендентную субъективность и ничем не сдерживаемую свободу для-себя: «Это деятельность мягкая, уклончивая, как женственное дыхание... Липкость — это отмщение в-себе. Отмщение подслащенное и женственное»[3]. Женственность грозит свести предположительно маскулинное для-себя к инертности и пассивности «липкого существования». Хуже того, Бовуар «разделяет этот взгляд на женственность как “другого”, который грозит свободному сознанию своей обволакивающей и “привлекательной» природой”. Женщины биологически слабее мужчин, они страдают от «неустойчивости», «неконтролируемости», они «хрупки», самой своей биологией они осуждены на материнство, а социализацией — на эмоционально зависимую и нарциссическую женственность[4]. Соответственно, считается, что для более полного участия в социальной и интеллектуальной жизни женщины должны пожертвовать своей женственной инаковостью и своим собственным отличием — чтобы быть

[1] F. Fanon, The Wretched of the Earth; об отношении Фанона к философии Сартра см.: D. Caute, Fanon, p. 34 ff.

[2] Sartre, Critique of Dialectical Reason и Saint Genet.

[3] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 611.

[4] Бовуар С. де. Второй пол. С. 73.

свободными, они должны стать больше похожими на мужчин. Мойра Гэйтенс говорит об этом так: «Участие женщин в этом братстве обусловливается их отказом от женского тела и женственности. Симметричный отказ от мужского тела и мужественности далеко не столь очевиден в случае участия мужчин»[1]. Если эта интерпретация верна, тогда ясно, что феминизм Бовуар резко контрастирует с более современными (в том числе постмодернистскими) версиями феминизма, который ценит женщину и женственность как безусловное и неотменимое «отличие»[2]. Бовуар считает, что женщин подавляют не тем, что делают их женственными, в отличие от раба, которого подавляют, делая рабом. Скорее, патриархальное подавление обесценивает и обессиливает женскую биологию и женские качества.

Альбер Камю (1913–1960) предлагает иную трактовку философии и политики экзистенциализма[3]. Наиболее заметно его отличие от Сартра по его концепции абсурда. Согласно Сартру, абсурдность относится к миру допонятийных проекций или ничтожащей деятельности сознания. Идея абсурда у Камю более целенаправленно связывается с экзистенциалистской традицией Кьеркегора и Ницше. Абсурд — прямое следствие отсутствия Бога. Без религии разрыв между человеческими стремлениями и миром становится кричащим. Положение человека характеризуется большой вероятностью страданий и достоверностью смерти, представляясь судьбой, которую человеческий разум не в силах принять за разумную. Столкнувшись с этой абсурдностью, «универсальный практический или этический разум» Просвещения не знает, что сказать: «На этом рубеже человек оказывается перед иррациональным. Он испытывает желание быть счастливым и постигнуть разумность жизни. Абсурд рождается из столкновения этого человеческого запроса с безмолвным неразумием мира»[4]. В романе Камю «Чума» (1947) это столкновение доходит до предела в мучительной смерти маленького и, безусловно, невинного ребенка от необъяснимой

[1] Gatens, Feminism and Philosophy, p. 57.

[2] См. далее, гл. 7, с. 359–364.

[3] S. E. Bronner, Camus: Portrait of a Moralist; J. Cruickshank, Albert Camus and the Literature of Revolt; C. C. O'Brien, Camus и E. J. Hughes, ed., The Cambridge Companion to Camus.

[4] Камю А. Миф о Сизифе. С. 27–28.

вспышки чумы. Произвол чумы выступает параллелью к абсурдности существования. В конце романа один из героев замечает: «А что такое, в сущности, чума? Тоже жизнь, и все тут»[1]. Абсурдность существования ставит вопрос самоубийства и значения жизни как единственный «поистине серьезный философский вопрос»[2]. Миф о Сизифе используется Камю как впечатляющий образ тщетности существования. Сизиф осужден поднимать тяжелый камень на высокий холм, но, стоит ему закатить его, он видит, как камень снова скатывается вниз, так что он вынужден целую вечность снова и снова повторять одно и то же. Ответ Камю заключается в том, что только «трезвое» признание абсурдности существования освобождает нас от веры в другую жизнь и позволяет нам жить ради мгновения, ради красоты, удовольствия и «неумолимого величия» существования. Трезвость — это ясность и отвага ума, который отказывается от всех убаюкивающих иллюзий и самообмана. Другими словами, трезвость — это аналог общего для Кьеркегора и Сартра понятия тревоги как осознанного и решительного ощущения свободы. Но в конечном счете Камю приходит к более положительному заключению, чем Кьеркегор или Сартр. Хотя жизнь в ситуации абсурда — это «столкновение и беспрестанная борьба», Камю завершает свое описание мифического Сизифа вызовом: «Надо представлять себе Сизифа счастливым»[3].

Камю выводит политическую мораль из абсурдности существования в «Человеке бунтующем» (1951), цикле эссе на разные темы, начиная с Французской и русской революций, де Сада, Маркса, Ницше и заканчивая нигилизмом и анархизмом. Сближаясь с трактовкой категорического императива в экзистенциализме Сатра, Камю проводит драматическую, но для французского философа едва ли обязательную аналогию с Декартом. Камю пытается вывести коллективную солидарность из индивидуального вызова или «бунта», которым отвечают на абсурдность существования: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»[4]. Его этика бескомпромиссной честности и трезвого бунта против абсурдности находит

[1] Камю А. Чума. С. 425.

[2] Камю А. Миф о Сизифе. С. 7.

[3] Камю А. Миф о Сизифе. С. 102.

[4] Камю А. Бунтующий человек. С. 79.

своих наиболее очевидных врагов в удушающей атмосфере общепринятой буржуазной морали, а также в гораздо более ужасающих вещах — концентрационном лагере и тоталитаризме как фашистской, так и сталинистской разновидности. Камю, хотя в молодости он недолгое время был членом коммунистической партии, открыто выступает против коммунизма. Прежде всего он отвергает мысль о том, что цели могут оправдать средства, и в то же время он не согласен с самонадеянностью философий истории, которые утверждают, будто им заранее известен конец истории. Обе эти идеи, конечно, использовались для защиты революционной беспринципности и даже сталинского террора. Сартр критиковал Камю за то, что тот пытается умыть руки, отказываясь от политической борьбы за эксплуатируемых. Также политическая репутация Камю пострадала, когда он поддержал своих бывших соотечественников, французских колонистов, во время алжирской войны за независимость[1].

Итоговый вклад французского экзистенциализма сложен и порой парадоксален. Камю оказал большее влияние как романист и стилист, чем как философ абсурда или автор собственно политических произведений. Сартр все больше отходил от экзистенциализма и стал работать над марксистской социальной теорией. Если «Бытие и ничто» — это, несомненно, внушительный вклад в философию, необходимо согласиться с тем, что его наследие довольно проблематично. В его ядре сартровская концепция свободы. Сильнее всего ее критиковали за оторванность от социальных и политических условий, в частности, теоретики, связанные с франкфуртской школой. Поскольку свобода основана на базовой онтологической нехватке, тенденция к фрустрации внутренне присуща сознанию, не являясь тем или иным социальным или политическим следствием. Нельзя не сделать вывод о бесполезности экзистенциализма, а потому с политической точки зрения он не имеет значения. Маркузе видит в экзистенциализме аполитичную и в конечном счете тщетную попытку решить философскими средствами проблемы «конкретного существования», которые требуют политического решения, критической теории общества. Как в случае стоика, который уходит в субъективный мир, недостижимый

[1] Ср.: Simone de Beauvoir, The Ethics of Ambiguity.

для социальных и политических реалий, базовая тенденция сартровского экзистенциализма представляется консервативной или в лучшем случае аполитичной[1]. Хотя Бовуар и Фанон развивают экзистенциализм в социальном и политическом направлении, неясно, насколько в конечном счете такое примирение концепций радикальной свободы и социального подавления вообще возможно. С другой стороны, есть ряд сходств между марксизмом Сартра и марксизмом франкфуртской школы. Оба предполагают «гуманистическую» преданность свободе индивидуального субъекта, оба отвергают детерминизм ортодоксального исторического материализма, и оба приписывают важную роль искусству и креативности в преодолении наличных социальных условий. Неудивительно поэтому, что оба стали основными мишенями для сторонников еще одной группы идей в континентальной философии. Философия Ницше и одновременно поздние работы Хайдеггера играют значимую роль в «антигуманистической критике субъекта». Эта критика неотделима от взаимосвязанных интеллектуальных течений структурализма и постструктурализма.

Литература

Начинать изучать сложную и парадоксальную мысль Кьеркегора лучше всего с работ «Страх и трепет», «Понятие страха» и «Или-или». Творчество Ницше, внешне кажущееся не менее разбросанным, хорошо представлено в эссе и афоризмах: «Несвоевременные размышления», «К генеалогии морали», «Человеческое, слишком человеческое» и «По ту сторону добра и зла». Популярное эссе Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» представляет собой довольно простое введение в некоторые идеи «Бытия и ничто». Наиболее влиятельной книгой Симоны де Бовуар является «Второй пол», однако в философском плане интересна также «Этика двусмысленности» (*The Ethics of Ambiguity*). Наиболее известные философские работы Альбера Камю — это «Миф о Сизифе» и «Человек бунтующий». Отличают Сартра, Бовуар и Камю их многочисленные драматические произведения и философская

[1] H. Marcuse, Sartre's Existentialism, p. 174. О франкфуртской школе см. выше, гл. 3.

литература, особенно «Тошнота» Сартра и три тома его «Дорог к свободе», «Мандарины» Бовуар, «Чужой» и «Чума» Камю.

Некоторых философов, обсуждавшихся в этой книге, обычно называют экзистенциалистами (хотя сами они не всегда были согласны с этим наименованием). Хороший обзор этой школы философии можно найти в работе Джона Макквари «Экзистенциализм» (John Macquarrie, *Existentialism)*. Отдельные мыслители удачно представлены в работах Аластера Ханнея «Кьеркегор» (Alastair Hannay, *Kierkegaard*), Рональда Аронсона «Жан-Поль Сартр: философия в мире» (Ronald Aronson, *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*), Э. Фуллбрук и К. Фуллбрука «Симона де Бовуар: критическое введение» (E. Fullbrook and K. Fullbrook, *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*) и С. Э. Броннера «Камю: портрет моралиста» (S. E. Bronner, *Camus: Portrait of a Moralist*). Серия «The Cambridge Companion» включает полезные сборники статей о Кьеркегоре (ed. Hannay and Marino), Сартре (ed. Howells) и Камю (ed. Hughes). Работы Уолтера Кауфмана «Ницше: философ, психолог, антихрист» (Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*) и Р. Дж. Холлингдейла «Ницше» (R. J. Hollingdale, *Nietzsche*) помогли освободить Ницше от безосновательных ассоциаций с антисемитизмом и национал-социализмом. Однако их акцент на экзистенциалистских темах ставится под вопрос комментаторами, фокусирующимися на отношении Ницше к науке, например, в книге Г. Мура и Т. Х. Бробжера «Ницше и наука» (G. Moore and T. H. Brobjer, *Nietzsche and Science*). Близость Ницше к постструктурализму и постмодернизму исследуется (хотя порой и спорно) в сборнике Д. Б. Эллисона «Новый Ницше: современные стили интерпретации» (D. B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*) и в книге Жиля Делеза «Ницше и философия» (см. более подробное рассмотрение этих подходов далее, в гл. 6 и 7). Ричард Шахт в своей работе «Ницше» (Richard Schacht, *Nietzsche*) пытается прийти к уравновешенной интерпретации его более философских работ, в которой учитываются одновременно аналитические и континентальные способы постановки проблем.

6. По ту сторону субъекта: структурализм и постструктурализм

Обзор

Ряд направлений постпросвещенческой мысли нацелены на ограничение эпистемологического, морального и политического авторитета, приписываемого «субъекту» современной философией, начиная с Декарта или Канта и заканчивая экзистенциализмом и феноменологией. Исторический идеализм Гегеля, материализм Маркса, «глубинная» герменевтика, психоанализ Фрейда — все они, пусть и каждый по-своему, подрывают уверенность «гуманистического» субъекта в своем знании, своих нравственных убеждениях и политических идеях. Даже смыслы и желания субъекта более невозможно принимать в качестве чего-то само собой разумеющегося. В то же время эти теории предлагают некоторые средства от открытых ими недостатков, начиная с развития философии или общества и заканчивая строгим «глубинным» анализом речи субъектов и их желаний. Напротив, и структурализм, и постструктурализм вдохновляются «антигуманизмом» Ницше и Хайдеггера, а потому желают распрощаться с привилегированным статусом субъекта. Субъект, будь он познающим или судящим сознанием, автором действий, текстов или смыслов, должен быть заменен, например, безличной системой лингвистических «знаков» (у Фердинанда де Соссюра), культурными кодами Клода Леви-Стросса, «субъективирующими» дискурсами и дисциплинарными практиками «власти-знания» Мишеля Фуко, наконец, неустойчивым и бесконечным «рассеивающим» полем «différance», которое, по Жаку Деррида, неотделимо от любой попытки мыслить, говорить или действовать.

Децентрация субъекта

Структурализм и постструктурализм можно понимать в качестве кульминации ряда скептических направлений постпросвещенческой мысли. Эти философские позиции складываются в XX в. как реакция, с одной стороны, на гегельянство и марксизм, а с другой — на сартровский экзистенциализм и феноменологию. В связанных друг с другом критиках гуманизма и «субъекта» развиваются тенденции, проявляющиеся некоторое время одновременно в философии и гуманитарных и социальных науках[1]. Важную роль в этом процессе сыграли Ницше, поздние работы Хайдеггера и лингвистика Соссюра. Главный результат этих преобразований — радикальное оспаривание привилегированного философского и политического статуса субъекта, поддерживаемого гуманизмом и рационализмом. И то, что мы назвали господствующей традицией просвещенческой мысли, и некоторые из ее наиболее влиятельных континентальных критиков опираются на такие представления о философском субъекте, которые, согласно структуралистам и постструктуралистам, невозможно обосновать. Но в каком именно смысле рационализм Просвещения обычно наделяет субъекта привилегированным статусом?

В действительности философский рационализм Нового времени предполагал, что человеческий разум (или субъективность) несет ответственность за обоснованность собственных убеждений, ценностей и решений. Человеческий разум считается единственным и достаточным судьей истины, блага и справедливости. Рационализм также бросает вызов авторитету унаследованной традиции в форме как доставшейся от классической античности мудрости, так и утверждений о сверхъестественном, выдвигаемых религией и церковью. Знания, ценности и даже политическая власть должны быть поставлены на новые, более надежные, поскольку более рациональные, основания. Чтобы поддержать эти амбициозные заявления относительно силы человеческого разума, философы-рационалисты вводят определенные посылки о познающем и практическом субъекте, т.е. субъекте как одновременно месте

[1] Информативное обсуждение гуманизма и антигуманизма можно найти в: K. Soper, Humanism and Anti-humanism.

знания и источнике ценностей. И эпистемология (или теория познания), и попытка поставить нравственность на рациональные основания становятся главными задачами. Влиятельным примером является проведенное Декартом обоснование знания достоверностью самосознания. Кант переводит эпистемологическое исследование на трансцендентальный уровень, обезличивая по ходу дела субъекта или Я. Субъект познания становится абстрактным разумом или сознанием, представляющим собой реконструкцию познавательных способностей людей или рациональных существ вообще, т.е., иными словами, способностей, которыми, как предполагается, должен обладать любой дееспособный индивид. В такой трактовке познающий субъект остается центральной темой последующей философии как в ее континентальной традиции, так и в аналитической.

Наряду с философским рационализмом развитие получили многие формы морального и политического индивидуализма. Начиная с XVII в. протестантская Реформация выступала выражением той же тенденции в религиозной сфере, признавая критерием правильного поступка и спасения скорее индивидуальное сознание, чем авторитет священников. В XIX в. Кьеркегор доводит эту тенденцию до крайности и утверждает «субъективную истину» существования, противопоставляя ее институциональной протестантской церкви[1]. Верховный моральный авторитет индивида подразумевается также в таких философских доктринах, как утилитаризм, интуиционизм и субъективизм, которые объясняют нравственность через соответственно удовольствие или боль (счастье или несчастье), взвешенные моральные интуиции или же установки и эмоции индивидов. Либерализм утверждает право индивида на «приватную сферу», свободную от любого внешнего вмешательства. Идеал демократии утверждает политическое право индивидов — сначала, конечно, только мужчин — участвовать в собственном управлении или определять действия правительства[2].

[1] О Кьеркегоре см. выше, гл. 5.

[2] Естественно, понятие индивидуума претерпело значительные изменения с начала Нового времени. Сначала женщины, слуги и неимущие считались не полноправными индивидуумами, а имуществом отдельных людей, которые представляли их. См.: C. Pateman, The Fraternal Social Contract и ее же работу The Sexual Contract, особенно гл. 1.

Границы законного политического действия раздвинуты за пределы ограниченной сферы монархов или правителей — теперь они стали включать «ответственных» граждан или «состоятельных людей», а также их партии и фракции. Ожидается, что правители будут оправдывать свои действия перед лицом все более широкого буржуазного публичного мнения. Политика в современном смысле, как противоположность просто правления, начинает приобретать исторически новое значение. В целом авторитет, которым наделяется субъект в практической сфере, похож на тот, что предполагается эпистемологией в теории познания.

Однако и в философии, и в гуманитарных или социальных науках определенные тенденции вскоре начали угрожать новоприобретенному статусу субъекта. Интеллектуальную «децентрацию» субъекта можно возвести еще к трансцендентальной философии Канта, несмотря на то что он наделяет субъекта высшей эпистемологической и моральной значимостью. На субъекта возлагается ответственность и за сущностную структуру реальности, и за нравственный закон как таковой, поскольку он рассматривается в качестве рациональной воли, законодательствующей для самой себя. Кант утверждает, что он определил вечные и необходимые, или «трансцендентальные», качества любого субъекта познания и действия. Однако именно трансцендентальный статус его заключений — т.е. необходимость именно тех структурных характеристик субъекта, что определяются им,— доказать трудно. Гегель, не убежденный трансцендентальной дедукцией Канта, историзирует философского субъекта и погружает его в коллективные сущности. Носитель знания и нравственной жизни становится частным, конкретным проявлением «духа» (*Geist*), воплощенного в жизни данного исторического сообщества. Предельная истина, или «абсолют», гарантируется только достижением исторической кульминации диалектически развертывающихся цепочек форм жизни и мировоззрений. Следовательно, место рациональной оценки более не локализовано в сфере компетенции обычных исторических индивидуумов. Диалектика разыгрывается за спиной частных субъектов. История демонстрирует «хитрость разума», который осуществляет цели мирового духа в качестве непредумышленного побочного продукта действий отдельных агентов. Место рациональной оценки смещается к окончательной стадии диалектики

(будь она уже достигнутой или только ожидаемой), либо, возможно, переносится на авторитет самого Гегеля, объявившего самого себя предвестником и философским гарантом абсолюта[1].

У Маркса в параллельно выстраиваемом повествовании об историческом само-формировании человечества уже историзированный субъект гегелевского идеализма материализуется. Диалектическое развитие субъекта объясняется через отношение между человечеством и природой, определяемое трудом или производством. Исторический процесс движется противоречиями в способе производства, а не интеллектуальными или понятийными оппозициями в рамках мировоззрений[2]. Марксистская теория идеологии проясняет, что именно эта позиция означает для субъекта. Сознание, будь оно познанием или волей, зависит от достижений и ограничений коллективного субъекта, которые, в свою очередь, соответствуют уровню социального и экономического развития данного общества. Если говорить точнее, сознание зависит от класса. Наши убеждения и установки, даже самые глубокие из наших нравственных убеждений, отражают наше положение в обществе, а не какую-то абсолютную истину[3]. Характерная для Просвещения преданность всеобщим ценностям свободы, братства и равенства — это просто отражение буржуазного сознания и, что еще хуже, эгоизма. Эти ценности не более чем проекции интересов класса капиталистов, идеологическое оружие, которое могло использоваться, чтобы подорвать феодализм, не препятствуя при этом капиталистической эксплуатации.

Марксистская теория идеологии представляет собой еще один удар по самоуверенности познающего и практического субъекта. Больше нельзя считать, что индивидуальные субъекты могут иметь доступ к критериями теоретической или моральной истины. Но, как и в случае гегелевского идеализма, марксизм не столько уничтожает, сколько смещает привилегии отдельного субъекта. Они переносятся на коллективного исторического субъекта, а именно на пролетариат, которому, в силу его положения в капиталистическом способе производства, предначертано низвергнуть

[1] См. выше, гл. 2.

[2] См. выше, гл. 3.

[3] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24–26, 36–38.

капитализм и достичь истинного сознания. Индивиды могут достичь истинного сознания лишь, так сказать, по доверенности, т.е. подчинив свою отчужденную самость коллективной воле класса. В ленинистской традиции познавательные и практические привилегии еще больше передаются руководству и программе революционной партии. После уничтожения капитализма и прихода коммунизма идеологические искажения классового общества исчезнут, общественные отношения станут прозрачными, а индивидуумы достигнут своей истинной «родовой сущности», полного и неискаженного раскрытия всех человеческих способностей.

Еще одним важным актом децентрации субъекта, на этот раз скорее психологическим, чем социологическим, стал психоанализ Зигмунда Фрейда (1856–1939). Психология XIX в. развивалась в нескольких формах, однако два наиболее влиятельных направлениях соответствуют господствующему в посткартезианской метафизике дуализму сознания/тела. Экспериментальные психологи изучали физиологию мозга и нервной системы в качестве причинно объяснимых реалий, поддерживающих сознание. Интроспективные психологи описывали особый характер ментальных или психических состояний «изнутри», т.е., иными словами, посредством собственного субъективного опыта. Изучение умственного расстройства или психической «патологии» ограничивалось в основном исчерпывающим описанием и классификацией некоторых порой поразительных проявлений нервных болезней, таких как слабоумие, истерия и сексуальные «извращения»[1]. Намного более вызывающими для мышления XIX в. оказались фрейдовские теории бессознательного. Психоанализ Фрейда ставит под вопрос статус сознательного субъекта опыта, предполагая, что индивидуальное сознание и поведение можно понять только через абсолютно нерациональные и непрозрачные действия бессознательной

[1] См.: R. Thompson, The Pelican History of Psychology, part I and ch. 14. О Фрейде см.: J. Lear, Freud, R. Wollheim, Freud, особенно ch. 1 и P. Rieff, The Triumph of the Therapeutic, особенно ch. 1. Предпосылки и экспериментальной, и интроспективной психологии были, как мы уже отмечали, поставлены под вопрос Брентано и Гуссерлем (см. выше, с. 99ff). У описания и классификации «ненормального» сексуального поведения длинная история, включая работы маркиза де Сада XVIII в.— его «120 дней Содома» (потеряны в 1789 г., впервые опубликованы в Берлине в 1904 г.) и книгу Р. Фон Крафт-Эбинга (1840–1902) «Psychopathia Sexualis» (1893).

психики. Но, как и в случае Маркса, психоанализ не столько отменяет, сколько смещает привилегии субъекта.

Корни оригинального подхода Фрейда можно обнаружить уже в его ранней работе с Брейером и Шарко, посвященной выяснению причин «истерии». Фрейд первоначально выступал в качестве физиолога и в действительности на протяжении всей своей карьеры сохранял привязанность к механистическим моделям объяснения и нейрофизиологическим гипотезам. Но он, как и Шарко; был поражен любопытными физическими симптомами, связанными со случаями истерии, нервного расстройства, встречавшегося в основном у женщин и традиционно связываемого с беспокойным поведением матки[1]. В физиологическом плане эти симптомы часто не имели смысла. Например, в случае пациентки, жалующейся на паралич руки, область паралича могла соответствовать обыденным представлениям пациентки о физиологии, а не реальному устройству тела, которое не допускает подобных ограниченных дисфункций[2]. Также казалось, что есть отношение между истерическими симптомами и гипнозом. Позже Фрейд использовал гипноз и для диагностики, и для лечения. Эти и иные наблюдения привели Фрейда к постулированию «идеогенетической», т.е. психологической или психической, а не физиологической этиологии истерии. С другой стороны, Фрейд был убежден в том, что симптомы истерика не были произвольными или сознательно симулируемыми. По крайней мере некоторые пациенты действительно страдали от чрезвычайно неприятного психического расстройства, из-за которого обычная жизнь становилась попросту невозможной. Если такие расстройства были невольными, но в то же время вызывались психическими, а не физиологическими факторами, объяснение можно было найти только в бессознательных психических состояниях.

Фрейд затем ввел несколько взаимосвязанных понятий для описания отношений между сознательной и бессознательной психикой. Такие понятия, как травма, вытеснение, сопротивление, Я, оно и сверх-Я, стали частью нашего повседневного словаря. Он также придумал несколько техник, позволяющих получить

[1] Слово «истерия» происходит от греч. *husterikos* — матка: Concise Oxford English Dictionary, p. 582.

[2] Wollheim, Freud, p. 23.

доступ к бессознательному. Наибольшую известность получили свободная ассоциация слов и анализ снов — два инструмента, весьма важных для подхода, названного им психоанализом. В историях болезней, с которыми он работал, Фрейд показал, что при помощи этих техник ему удавалось добиться внушительных результатов, излечивая пациентов[1]. Однако выводы из его теорий распространяются далеко за пределы психопатологии. В действительности Фрейд занимался гораздо более широким спектром психических феноменов. Влияние бессознательной психики можно выделить в самых разных случаях внешне нормального поведения. Шутки и оговорки, забывание имен или встреч, сны и фантазии, религия и культура — все это можно правильно понять только через бессознательную психику[2].

У фрейдовского понятия бессознательного далеко идущие следствия[3]. Оно предполагает, что сознание всегда дает нам лишь частичное и искаженное представление о нашей психической жизни, так что картезианский принцип, согласно которому разум или субъект попросту равноценны абсолютно прозрачному сознанию, подрывается. По Фрейду, указываемые нами самими основания для наших поступков порой оказываются не более чем рационализациями, затемняющими реальные корни нашего поведения, которые могут заключаться в травме или нерешенных эмоциональных конфликтах раннего детства. Сознательная психика, даже если она находится в состоянии «здоровой» или «нормальной» деятельности, в конечном счете является марионеткой бессознательного, креатурой его капризов и фантазий, подчиняясь так или иначе его репрессивному вето[4]. В этом смысле ясно, что психоанализ Фрейда ведет к еще большей децентрации субъекта. У индивидуального субъекта нет гарантии того, что он «знает свое собственное сознание». Мы можем быть простаками, оболваненными собственным

[1] См., например: Фрейд З., Брейер Й. Исследования истерии, особенно ч. II.

[2] См.: Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. С. 202; *Он же.* Толкование сновидений.

[3] Понятие бессознательного само по себе новым не было. Оно присутствует в идеях таких авторов, как Ларошфуко, Шопенгауэр и Ницше.

[4] Норрис описывает понижение статуса сознательного эго в пользу бессознательного как «коперниканскую революцию» Фрейда. См.: C. Norris, Derrida, p. 207. По интерпретации Делеза, эта революция была осуществлена Спинозой еще в XVII в.: Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, ch. 2.

бессознательным, так же как у Маркса мы по большей части являемся жертвами истории и класса, вводящих нас в заблуждение. С другой стороны, и это еще одна параллель к Марксу, психоанализ обещает сознательному эго по крайней мере некоторое восстановление в правах суверенности. Продолжительный диалог между аналитиком и пациентом способен со временем привести к облегчению невротических и даже психотических симптомов, такой метод был назван «лечением разговором» (talking cure)[1]. Эго может, по крайней мере в принципе, начать понимать бессознательные пружины сознательных состояний и импульсов. Если говорить словами Лоренцера и Хабермаса, анализ способен помочь снять барьеры для свободной «внутренней коммуникации» субъективности, потенциально способной на прозрачность для самой себя[2]. Благодаря «глубинной герменевтике» психоанализа индивидуумы могут надеяться приблизиться в какой-то мере к идеалу прозрачной самости, как он мыслился в картезианской традиции хотя, возможно, они никогда его и не достигнут, поскольку анализ может оказаться «бесконечным», а подавление и невроз — неизбежными спутниками «цивилизации»[3]. Но все же субъект, как место познающей и практической рациональности, смещается с трона лишь на время[4].

1 C. MacCabe, ed., The Talking Cure.

2 A. Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs и J. Habermas, Knowledge and Human Interests ch. 10.

3 В действительности во фрейдовских интерпретациях бессознательных психических состояний и феноменов герменевтические принципы распространяются за пределы традиционной работы с явными выражениями психической жизни. Под поверхностью текста и высказывания психические категории интерпретации или понимания применяются к бессознательным, ненамеренным и скрытым значениям.

4 См.: Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ; *Он же.* Недовольство культурой. В действительности некоторые из сотрудников и последователей Фрейда были в большей степени готовы к тому чтобы порвать с его индивидуалистическими в конечном счете предпосылками. Карл Густав Юнг (1875–1961) использует понятие коллективного бессознательного для обозначения накопленного прошлого опыта человечества. Предполагается, что весь этот прошлый опыт сохраняется в виде коллективной памяти, доступной каждому индивиду. Сновидения и мифы анализируются примерно так же — как проявления универсальных человеческих «архетипов», объясняющих символы (фаллический символ просто наиболее известный), которые часто встречались в историях болезней у Фрейда. Однако даже у Юнга фундаментальное человеческое стремление — к индивидуальной целостности и полноте. См.: C. G. Jung, The Integration of the Personality, F. Fordham, An Introduction to Jung's Psychology и Rieff, Triumph of the Therapeutic, ch. 5.

Разрыв с гуманизмом

Гегелевский идеализм, марксизм и психоанализ Фрейда лишают субъекта его привилегированного положения, однако они все же не полностью разрывают с гуманизмом. В каждом из этих теоретических подходов предусматривается ограниченная или условная роль для субъекта, а потому каждый из них остается в пределах гуманистических предпосылок. Более решительный разрыв с гуманизмом происходит в результате дальнейшего развития в двух интеллектуальных областях, а именно в герменевтике и лингвистике. Обе области тесно связаны с языком, а потому имеют вполне очевидное значение и для философии, и для гуманитарных наук. В действительности из традиционной герменевтики следовала лишь временная децентрация субъекта, аналогичная той, что подразумевалась в марксизме и психоанализе. Развитие герменевтического подхода в гуманитарных науках, которые в основном заняты интерпретацией или критикой текстов, а также исторической реконструкцией событий прошлого, отражает возросшее осознание трудностей взаимопонимания. К герменевтическим принципам начинают обращаться не только тогда, когда тексты представляют очевидные сложности в интерпретации, но и постоянно, поскольку взаимопонимание между субъектами никогда нельзя считать чем-то само собой разумеющимся. Для понимания любого текста или высказывания требуется знание социального и лингвистического контекста, в котором они были произведены,— понимание части зависит от понимания целого. Осознание этих фактов еще больше подрывает положение субъекта дискурса, поскольку значение более невозможно считать тем, что находится под полным контролем отдельного говорящего или пишущего субъекта, который не может учитывать все аспекты своего собственного лингвистического контекста. Тем не менее традиционная герменевтика считает, что эту зависимость можно как-то сгладить. Так, по Дильтею, восстановления исходных намерений или замысла автора можно достичь благодаря знанию более широкого культурного и лингвистического контекста. Практика герменевтики обещает постоянно улучшающееся, но, как предполагалось некоторыми из ее вариантов, все же несовершенное

толкование смысла, т.е. постоянно повышающуюся степень взаимопонимания субъектов[1].

С этой точки зрения радикальная герменевтика Хайдеггера и Гадамера представляет собой более решительный разрыв с гуманистическими предпосылками. Хотя именно в своих поздних работах Хайдеггер наиболее явно дистанцируется от гуманизма, его отказ от эпистемологии в пользу онтологии напрямую приводит к отвержению той преувеличенной роли, которой субъект наделялся в западной философии Нового времени. Излишний акцент на субъекте в рамках эпистемологии соответствует выхолащивающей «объективации» мира метафизикой, связанной с разрушительным господством инструментального мышления и технологии. Фундаментальный отправной пункт его философии состоит поэтому в неразделимом единстве «бытия-в-мире» (т.е. в единстве субъекта и объекта). Позиция Хайдеггера очевидна по его реакции на Сартра. Хотя Сартр утверждает, что следует за Хайдеггером, когда отвергает предпосылки современной метафизики и эпистемологии, он все же впадает в субъективизм. В своем «Письме о гуманизме» (1947) Хайдеггер специально отвечает на сартровский тезис «экзистенциализм — это гуманизм», анализируя, в частности, картезианскую посылку, предполагающую, что «наш исходный пункт — это субъективность индивида»[2]. В «Бытии и ничто» Сартра «герменевтика бытия» Хайдеггера применяется для откровенно экзистенциалистских трактовок, а потому просто неверно истолковывается. Хайдеггеровская антигуманистическая критика субъект-объектной дихотомии западного мышления приводит его к отстаиванию «мысли» как возможности «допустить-быть» трансцендентному бытию. Мысль следует понимать не как направленную деятельность сознательного субъекта, а, скорее, как безличную открытость или восприимчивость по отношению к миру. Хайдеггер защищает нечто близкое к религиозной позиции смирения, уважительной внимательности к бытию. В действительности едва ли не мистический статус, приписанный

[1] О герменевтике см. выше, гл. 4.

[2] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. С. 335. Ср.: Хайдеггер М. Вопрос о технике; Он же. Письмо о гуманизме. С. 192. О хайдеггеровском понимании человеческой природы см.: F. A. Olafson, What is a Human Being? A Heideggerian View.

бытию, заставил некоторых видеть в нем зашифрованное обозначение Бога, несмотря на то что, по Хайдеггеру, эта позиция не может быть «теистической... так же как и атеистической»[1]. И все же едва ли можно отрицать то, что «мысль» уводит нас от гуманистических предпосылок просвещенческого рационализма.

Конечно, антигуманизм в смысле Хайдеггера не равен утверждению о бесполезности человеческой жизни. Есть четкое различие между антигуманизмом и «утверждением бесчеловечности»[2]. Скорее, антигуманизм противопоставляется любой философии «ценностей», которая сводит ценность вещей к их статусу «ценимых тем или иным субъектом». Здесь, несомненно, есть заметное сходство с Ницше, который ставит суровый диагноз надменной позиции гуманизма:

> Вся установка «человек *против* мира», человек как «мироотрицающий» принцип, человек как мера стоимости вещей, как судья мира, который в конце концов кладет на свои весы само бытие и находит его чересчур легким,— чудовищная безвкусица этой установки как таковая осознана нами и опротивела нам: мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова «человек *и* мир», разделенные сублимированной наглостью словечка «и»![3]

Действительно, гуманизм признается ответственным за многие пороки, характерные для современного общества, включая и нередкие проявления бесчеловечности. С точки зрения технологической позиции, которая является одним из важных выражений гуманизма, все сущие, как человеческие, так и нечеловеческие, являются манипулируемыми объектами, доступными для эксплуатации. Природа тоже «поставлена» в качестве простого объекта, того, что всего лишь «состоящее-в-наличии» или ресурс для применения людьми. Даже в так называемом экологическом туризме природа рассматривается «только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма». Даже «человек», как предположительный субъект этого

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 213.

[2] Там же. С. 210, 211.

[3] Ницше Ф. Веселая наука. Параграф 346. С. 667.

инструментального отношения с природой, точно так же сводится к положению объекта: «Если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли и человек — еще первоначальнее, чем природа — к состоящему-в-наличии?»[1] Действительно, историческую вину гуманистической философии можно расширить еще больше. Гуманистическая надменность признается ответственной за колониализм, геноцид и даже холокост. Технологическая и бюрократическая изощренность нацистского геноцида — ужасающий пример модерна и, по некоторым мнениям, гуманизма, несмотря на его очевидную бесчеловечность.

Конечно, хотя философский антигуманизм Хайдеггера может объяснить его прохладное отношение к таким просвещенческим ценностям, как равенство и свобода, на него нельзя возлагать вину за связь Хайдеггера с национал-социализмом Гитлера и за промедление в отречении от этой связи[2]. Призыв «прислушиваться к бытию», как и требование повиноваться воле Бога, в принципе совместим почти с любой политической позицией. С другой стороны, очевидная сложность «мысли» в ее хайдеггеровском изложении, предполагающем, что только человек, искусный в философии, может прийти к верному отношению с бытием, создает, судя по всему, основание для авторитарных притязаний. Возможно, что, когда Хайдеггер говорил в 1935 г. о «внутренней истине и величии движения», он говорил не о нацистах. В интерпретации Лиотара, позиция Хайдеггера заключалась в том, что

> «убогость мысли этих людей» могла лишь приукрасить и завести в тупик ту подлинную тревогу, каковую, как казалось Хайдеггеру, он распознал в безнадежном поиске (1930-х гг.), который забрасывает тогда Volk к некоему решению, разрешению, способному оказаться в согласии с тем, что этому народу «свойственно». Движению, происходящему из невыносимой тревоги быть заброшенным навстречу

[1] Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 227, 228. Ср. критику в рамках франкфуртской школы инструментальной рациональности (см. выше, гл. 3). Ср.: Andrew Feenberg, Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History.

[2] О связях Хайдеггера с нацистами см.: P. Lacoue-Labarthe, Heidegger: Art and Politics, Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи»; H. Ott, Martin Heidegger: A Political Life.

ничто, полагает Хайдеггер, нужно некое «знание», чтобы себя направлять и разрешиться решением[1].

Но столь резкое погружение во тьму и мистицизм наверняка делает философию намного более уязвимой для льстивых речей харизматического деспота.

Онтологическая герменевтика Гадамера представляет собой менее проблематичное развитие антигуманистического подхода Хайдеггера. Открыто отстраняясь от картезианских предпосылок, которые обосновывают существование как объективного мира, так и других миров само-обосновывающимся и прозрачным сознанием, Гадамер полагает, что именно субъект является онтологически производным. Субъект существует только в рамках неизбежно интерсубъективной среды понимания и языка. Понимание — не только и не в первую очередь одно из измерений познания, осуществляемого субъектом, как считал Дильтей, а, скорее, среда, в которой субъект существует. Иными словами, Гадамер повторяет шаг Хайдеггера от эпистемологии к онтологии. Понимание представляется не «как субъективный процесс человека, воздействующего на объект, но как способ бытия самого человека»[2]. Соответственно герменевтика не просто характерный для гуманитарных наук метод, а ключ к истине в целом. Точно так же близость понимания и историчности, выделенная еще Дильтеем, характерна не только для объектов, но и для субъектов актов интерпретации. Не только исторический текст неотделим от конкретного исторического, культурного и лингвистического контекста. Субъект расположен не только, так сказать, горизонтально — в плоскости языка или понимания, но и вертикально — в плоскости истории и традиции. Понимание всегда в равной мере вытекает из особой точки зрения и направлено на специфический исторический контекст. Следствие этого взгляда на субъекта заключается в том, что автора исторического текста более нельзя считать главным авторитетом по его смыслу. Произведение понимается не только и даже не в первую очередь как продукт отдельного субъекта. С точки зрения герменевтики Гадамера субъект —

[1] Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». С. 96.

[2] R.E. Palmer, Hermeneutics, p. 163; См. также выше, гл. 4.

будь он автором или интерпретатором — далеко не так важен, как окружающая среда понимания или сам язык.

Еще более радикальный вызов субъекту брошен мыслью Эммануэля Левинаса (1906–1995), который на гуманистическую привязанность к тождеству, идентичности и субъекту возлагает вину за давно укоренившееся в западной мысли пренебрежение «другим» — пренебрежение, нашедшее свое наиболее ужасное выражение в лагерях смерти и на полях боев XX в. На «генетическую феноменологию» Левинаса очевидное влияние оказали Гегель, Гуссерль и Хайдеггер, однако в некоторых ключевых отношениях она расходится с ними. В отличие от Гегеля диалектика Левинаса ведет не к всеобъемлющей тотальности «абсолюта», а к «инаковости» или другому. Ради такого результата Левинас отделяет феноменологию от всякого заигрывания с трансцендентальным субъектом, доставшимся от Гуссерля. Он отказывается даже от хайдеггеровского онтологического преодоления субъективного сознания, требующего большего «прислушивания к бытию». Именно от безусловного согласия западной философии с приматом эпистемологии и онтологии, от ее стремления к «знанию и пониманию» или «бытию и истине» следует отказаться, когда мы сталкиваемся с фундаментальным приоритетом этического. Или, словами Ричарда Коэна: «инаковость должна быть признана в качестве того, что абсолютно *превосходит* понимание, того, что *выше* горизонтов бытия и истины бытия, что превосходит начало философии или предшествует ему, в качестве *избытка* или *превосходства* этического повеления и бесконечных ответственностей, к которым оно обращено»[1].

В итоге «сущее» или субъект должны быть радикально децентрированы: «Я *сперва* является для-другого *до* самой первоначальности своего бытия-для-себя»[2]. «Радикальная пассивность» доброй воли обозначается как «желание», «центр которого всегда вне его»[3]. Субъект приходит к существованию как всегда, уже

[1] R. A. Cohen, Введение к: E. Levinas, Time and the Other, p. 14–15. Во «Введении» Коэна дается ясный обзор развития мысли Левинаса. Собрание его работ см. в: E. Levinas, The Levinas Reader. См. также: D. T. Awerkamp, Emmanuel Levinas и R. Bernasconi and S. Critchley, Re-reading Levinas.

[2] Cohen цит. по: Levinas, Time and the Other, p. 16.

[3] Cohen цит. по: Levinas, Time and the Other, p. 15.

ответственный перед другим. Бауман выражает эту мысль так: «Я становлюсь ответственным, когда я формирую себя как субъект. Следовательно, это мое, и только мое дело»[1]. Левинас в развитии своих идей также в значительной мере опирается на религиозные тексты, особенно относящиеся к иудаизму. Фраза, взятая из Ветхого завета и представляющая собой очевидный контраст с привилегией сознания у Декарта («мыслю, следовательно, существую»),— «Здесь я» — обосновывает эго как «*subiectum*, субъективность как замещение другого и его искупление»[2]. Активная, героическая воля, прославляемая экзистенциализмом и даже ранним Хайдеггером, заменяется пассивной волей, которая заявляет о своей открытости этическим требованиям другого. Хотя, как и в случае Хайдеггера и Гадамера, в своих поздних работах Левинас все больше обращается к природе языка, на первое место выдвигается именно двусмысленное, открытое выражение «говорения», а не «упорядоченный язык» и «зараженная» логика «сказанного»[3]. Говорение высказывает «гиперболическую пассивность дарения, которая предшествует любому желанию и тематизации»[4]. Оно позволяет взять ответственность за другого, которая теряется, как только берут верх «логоцентричные» достоверности сказанного: «Говорение открывает меня для другого прежде, чем сказать, что сказано, прежде чем сказанное в этой искренности образует экран между мной и другим»[5].

Язык, хотя и в совершенно ином смысле, находится в центре еще одного важного источника антигуманистической мысли. «Структурная лингвистика» Фердинанда де Соссюра (1857–1913) стала главным источником для подхода, получившего известность как структурализм[6]. Как и Гадамер, Соссюр сосредотачивается

[1] *Бауман З.* Актуальность холокоста. С. 217.

[2] S. Hand, Введение к: Levinas, The Levinas Reader, p. 6.

[3] Levinas, The Levinas Reader, p. 158.

[4] Ibid., p. 183.

[5] Ibidem. Есть очевидные пересечения между Левинасом и Деррида. См., например, «Насилие и метафизику» Деррида в книге «Письмо и различие». О логоцентризме см. далее, с. 308–309.

[6] См.: Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Основной труд Соссюра был составлен из лекционных заметок его учениками и опубликован посмертно, что вполне соответствует образу того, кто сместил субъекта и автора с их главенствующих позиций. Ср: J. Culler, Saussure.

больше на языке, чем на говорящем или интерпретирующем субъекте. Критика общепринятого взгляда на отношение между субъектом и речью очевидна уже в первичном различии, проведенном Соссюром,— различии между «языком» (*langue*) и «речью» (*parole*). Соссюру представляется вполне очевидным то, что язык существует как система знаков (слов и значений), не зависящая от конкретных «языковых актов» отдельных говорящих субъектов. Такие акты являются примерами *речи* в смысле «действительной речи, речевых актов, которые стали возможны благодаря языку»[1]. Говорящие могут сказать или иметь нечто в виду только благодаря языку, который существует уже до того, как они начнут говорить. Следовательно, языковое значение невозможно объяснить через субъективные данные феноменологии или психологии. Значение не может зависеть от сознательных актов субъекта, имеющего что-либо в виду, вопреки позиции феноменологии, и точно так же оно не может пониматься как продукт той или иной психологической или психической ассоциации знака и значения.

Второй важный шаг по направлению к структурализму определяется аргументом Соссюра в пользу «синхронического», а не «диахронического» подхода к языку[2]. Исследование языка должно полностью порвать с диахроническими подходами, которые изучают изменения, происходящие в языке с течением времени. Так, классическая филология возводит значение и фонетический характер слов современных языков к их корням в более ранних языках. Однако диахронические концепции никогда на самом деле не могут объяснить, как работает язык. В конце концов, даже если можно выявить этимологические корни определенного слова, ничто не гарантирует, что за истекшее время значение слова не претерпело радикального изменения. В любом случае нам необходимо будет установить значение самого корневого слова и мы не можем переложить эту задачу на этимологию, не впав в порочный круг. Сколь бы интересными ни были открытия филологии, в конечном счете язык должен объясняться с синхронической точки зрения.

Culler, Saussure, p. 29. Термин «речевой акт» ассоциируется с работами Дж. Л. Остина и Джона Серла. См.: J. R. Searle, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.

По словам Пиаже, Соссюр объясняет язык через «законы равновесия», а не через «законы развития». См.: J. Piaget, Structuralism, ch. 5, section 14.

Другими словами, значение и функционирование языка зависят от фактов, относящихся к актуальной системе знаков и значений, а не к той или иной истории происхождения или развития, отсылающей к началам данной системы.

Однако если значения не наследуются из прошлого и не создаются субъектами, желающими нечто сказать, как же их объяснить? С точки зрения Соссюра, объяснение значения знака должно выявить отношение между «означающим» (словом или знаком, рассматриваемым в качестве определенного звука или набора письменных черт) и «означаемым», т.е. значением или понятием, представляемым означающим. По Соссюру, ключевым моментом является то, что это отношение не отражает никакого внутреннего или сущностного качества означающего, что было бы, если бы значение являлось свойством лежащей в основе лингвистической субстанции. Уже само существование разных языков доказывает то, что отношение между означающим и означаемым должно быть произвольным. Только такие звукоподражательные слова, как «бултых» или «квакать», которые звучат похоже на то, что они обозначают, не совсем произвольны[1]. По Соссюру, значение отдельным словам дает сам язык в целом, рассматриваемый в качестве структурированной системы элементов. Значение зависит от дифференциальных отношений или контрастов между элементами, которыми в случае языка являются знаки: «Поскольку у знака нет необходимого ядра, которое должно было бы сохраняться, он должен определяться в качестве реляционной единицы, т.е. в своих отношениях к другим знакам»[2]. Например, значение такого термина, как «синий», зависит от конкретных цветовых сопоставлений, допускаемых языком: синий — это *не* зеленый, не красный или желтый и т.д. Важно то, что в разных языках воплощены разные понятийные различия, которые могут предполагать более или менее тонкие градации значения или даже проводить границы понятий по-разному, в разных местах.

Один из очевидных результатов этой концепции состоит в том, что перевод с языка на язык всегда остается несовершенным,

[1] Даже в этом случае в разных языках обычно есть разные звукоподражательные слова, хотя часто они схожи: например, английское «quack» (квакать) и французское «couin-couin».

[2] Culler, Saussure, p. 36.

поскольку не может быть гарантии однозначного сопоставления их элементов. Также из нее следует, что научение языку предполагает прежде всего овладение определенной системой различий и контрастов, которая содержится в нем. Ребенок первоначально учится говорить не за счет того, что выучивает значения все большего числа слов как отдельных элементов, а, скорее, за счет проведения базовых различий между словами, обозначающими отца и мать, хорошее и плохое, а потом постепенно переходит ко все более тонким различиям. С этой структуралистской точки зрения единственное сущностное качество любого языка или кода (т.е. единственная вещь, которая не является произвольной с точки зрения лингвиста) — это то, что он состоит из определенного числа различимых и связанных этими различиями элементов. В принципе нет различия или приоритета устных языков или письменных, обычных языков или языков «жестов», используемых в основном глухими. Структуралистское описание значения помогает также объяснить, как может быть значение у такого внешне абстрактного медиума, как музыка, поскольку музыку тоже можно понимать в качестве системы дифференциальных элементов, соотносящихся друг с другом. В целом структурный анализ значения укрепляет антигуманистские посылки соссюровской лингвистики, поскольку значение больше нельзя привязывать к отдельным говорящим субъектам. Говорящие способны обозначать нечто своими словами лишь благодаря уже существующей системе лингвистических и семантических оппозиций, воплощенных в языке.

Структурализм в действительности является результатом распространения структурного метода Соссюра и связанной с ним критики субъекта и гуманизма на все поле гуманитарных наук. Своим проектом общей семиотики или теории знака Соссюр сам предвосхитил расширение такого рода. Шаги в математике, логике, биологии и психологии, связанные с группой математиков, выступавших под именем Бурбаки, о биологами Клодом Бернаром и Уоддингтоном, гештальт-психологами, оказали поддержку структурализму[1]. К 1960-м гг. в целом ряде подходов в социальных и гуманитарных науках утверждалось, что социальные и культурные феномены следует рассматривать не как предумышленные

[1] Piaget, Structuralism, chs. 2–3.

продукты людей-субъектов и не как непреднамеренные побочные продукты истории, а, скорее, как структурированные системы элементов со специфическими и далее неразложимыми правилами комбинации и трансформации. Отвлекаясь от всего субъективного (от сознательного эго и его интенций или актов придания значения), структуралисты также надеялись доказать строго научную природу своего предприятия. Дрейфус и Рабинов говорят об этом так: «Структуралисты пытаются изучать человеческую деятельность научно, открывая ее базовые элементы (понятия, действия, классы слов) и правила или законы, благодаря которым они комбинируются»[1]. С другой стороны, структуралисты сами дистанцируются от редуктивного атомистического и аналитического подхода науки в ее господствующей традиции, подчеркивая, напротив, особые качества системы как целого, которая больше суммы своих частей. Структурализм поэтому оказывается разновидностью холизма[2].

Наиболее известным его вариантом стала структурная антропология Клода Леви-Стросса (1908–2009), вероятно, самого упорного, строгого и непримиримого защитника структурализма,— она повлияла на целое поколение ученых, занимающихся обществом. Леви-Стросс, конечно, признавал свой долг перед Соссюром, а также Романом Якобсоном[3]. Также Леви-Стросс указывает на свою связь с Фрейдом, когда говорит, что «своеобразие этнологии связано с бессознательным характером коллективных явлений»[4]. Подобно правилам языка, схемы социальной организации обычно воспроизводятся от одного поколения к другому без всякого

[1] H. L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault, p. xv-xvi. См. также: P. Pettit, The Concept of Structuralism.

[2] Коллективистская социология в стиле Эмиля Дюркгейма (1858–1917) приводит примерно к таким же следствиям относительно позиции субъекта. См.: *Дюркгейм* Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение; S. Lukes, Emile Durkheim.

[3] Роман Якобсон (1896–1982), член пражской школы лингвистики, применил структурный метод, близкий к методу Соссюра, к фонологическому анализу языка. Якобсон анализировал фонетические системы языков через контрастирующие системы «фонем», которые определяются как «мельчайшие единицы в звуковой системе, способные обозначать различия значения»: Fontana Dictionary of Modern Thought, p. 470.

[4] Леви-Стросс Л. Структурная антропология. См. также: C. Levi-Strauss, The Elementary Structures of Kinship. О влиянии Фрейда, Маркса и Соссюра на Леви-Стросса см.: I. Rossi, Intellectual Antecedents of Levi-Strauss Notion of Unconscious. О Леви-Строссе см.: B. Wiseman, Levi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics.

осознанного понимания или же намеренного выбора. Соответственно общество, как и язык, невозможно понять, просто изучая намерения или действия отдельных социальных агентов. Опять же уподобляясь Соссюру, Леви-Стросс выбирает синхронический, а не диахронический подход. Социальные и культурные формы объясняются не через их происхождение (такой метод всего лишь отсрочил бы проблему объяснения на один дополнительный шаг). Скорее, каждый элемент объясняется через его положение в общей системе общества, которая берется в том виде, в каком она существует в тот или иной момент. Различные аспекты социальной жизни (включая системы родства, мифологию и ритуалы) понимаются в качестве структурных систем элементов со своими отличительными и ни к чему иному не сводящимися правилами комбинирования и трансформации. Леви-Стросс принимает фонологическую модель бинарных оппозиций, существующих между дискретными звуками или «фонемами», используя ее для анализа мифологии как структурированной системы «мифем». Точно так же тотемизм понимается как сложная система изоморфизмов между структурами природного и человеческого миров, поэтому классификации животной и растительной жизни соответствуют параллельному упорядочиванию человеческих родственных отношений[1]. Несколько больше вопросов вызывает то, как Леви-Стросс соединяет структуралистскую методологию с универсалистским утверждением, будто существует «фундаментальное единство всех культур». Иными словами, по его предположению, можно показать, что многообразие структур, обнаруживаемых в человеческих обществах и культурах, проистекает из единой лежащей в основе структуры (или структуры структур), общей для всего человечества в целом. Тем самым неявно предполагается, что такая базовая структура должна зависеть от определенной концепции общей человеческой природы, хотя такая природа определяет, скорее, то, как люди мыслят, а не то, что именно они мыслят[2].

См.: Леви-Стросс Л. Неприрученная мысль. Ср.: J. Sturrock, Structuralism, p. 48.

Sturrock, Structuralism, p. 41. Примерно так же Ноам Хомский постулирует существование «универсальной грамматики», общей для всех носителей всех языков. Пиаже со своей стороны считает, что выделил в области психологии инвариантные и универсальные последовательности

Еще одним влиятельным примером структуралистской антигуманистической теории был марксизм Луи Альтюссера (1918–1990)[1]. Структуралистский марксизм привлекал многих, поскольку он обещал применить казавшиеся внеисторическими синхронические категории структурализма, обвинявшегося зачастую в том, что он вообще уклоняется от истории, к теоретическому корпусу, имеющему откровенно и по необходимости исторический характер. Также казалось, что он предлагает более научную альтернативу историзму и идеализму, которые господствовали во французской интеллектуальной жизни с момента возрождения интереса к Гегелю в 1930-х гг.[2] Конечно, современное капиталистическое общество вполне поддавалось структуралистскому анализу. В конце концов, марксизм всегда был именно холистским теоретическим подходом. Общество невозможно понять, используя атомистические принципы буржуазной социальной науки, единственный пусть — следовать диалектическим категориям исторического материализма, согласно которому общество, говоря словами Лукача, является «тотальностью»[3]. Альтюссеровское описание структурных отношений между относительно автономными государственными и негосударственными «аппаратами» совместимо, следовательно, с духом исходной теории Маркса (хотя некоторые готовы были утверждать, что Альтюссер не так много к ней добавляет). Более радикальный тезис Альтюссера заключается в том, что исторические аспекты теории Маркса можно подчинить такому же структуралистскому анализу. Все, что требуется,— это «диахронические» правила трансформации, которые дополнили бы «синхронические» правила комбинации, управляющие структурными элементами общества в тот или иной момент. Применение этих правил трансформации позволяет увидеть в истории

в развитии интеллектуальных способностей ребенка. Лоренс Колберг применил подход Пиаже к нравственному развитию: L. Kohlberg et al., Moral Stages.

1 L. Althusser and E. Balibar, Reading Capital; Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. Ср.: P. Anderson, In the Tracks of Historical Materialism, ch. 2 и G. Elliott, ed., Althusser: A Critical Reader.

2 Возрождение гегельянства во Франции было связано с лекциями Александра Кожева о Гегеле, прочитанными в 1933–1939 гг. Некоторые из них были опубликованы в: *Кожев А.В.* Введение в чтение Гегеля. См. также: *Декомб В.* Современная французская философия. Гл. 1.

3 I. Meszaros, Lukács' Concept of Dialectic.

последовательность «разрывов» или прерывистых переходов от одного структурного целого к другому. Примерно так же он описывает интеллектуальное развитие и самого Маркса, выявляя фундаментальный разрыв между его более ранними «донаучными» работами, которые все еще заражены эссенциализмом и гуманизмом, и зрелыми, совершенно научными открытиями «Капитала».

Хотя непосредственными противниками Альтюссера были некритические сторонники Французской коммунистической партии, его интерпретация Маркса нацелена и против попытки Сартра объединить идеи экзистенциализма и марксизма. Точно так же ясно, что она диаметрально противоположна марксизму франкфуртской школы. По мнению этих непримиримых «гуманистов», именно научные претензии поздних экономических работ Маркса готовят почву для позитивистского и сталинистского вырождения марксизма. Напротив, Альтюссер видит в сталинизме разновидность гуманизма. Он описывает сталинистский гуманизм как идеологическую формацию, которая отражает проблемы, которые не были решены во время сталинистского периода в СССР, так же как о буржуазном гуманизме XVIII в. он заявил, что «эта лучезарная сущность была видимым тени бесчеловечности»[1], т.е. капитализма. С другой стороны, антигуманистический марксизм Альтюссера поднимает проблему, которая часто возникает в связи со структуралистскими исследованиями, а именно: как объяснить политическую практику, не прибегая к тому или иному понятию субъекта? Революционная политическая практика, по-видимому, зависит от осознанного выбора, осуществляемого действительными историческими агентами. Однако концепция истории как управляемой правилами трансформации безличных социальных структур представляется несовместимой с осознанной человеческой практикой такого рода, по крайней мере она мало что о ней может рассказать. В конечном счете неясно, оставляет ли структурализм достаточно места для политики[2]. Эта проблема еще больше обостряется, когда вполне структурные трансформации капиталистической системы перестают отсылать к коммунизму. Проблема

[1] Альтюссер Л. За Маркса. С. 336-338.

[2] E. P. Thompson, The Poverty of Theory и ответ Перри Андерсона: P. Anderson, Considerations on Western Marxism.

объяснения политического действия будет постоянно возникать и в более поздних вариантах структурализма и постструктурализма.

Генеалогия субъекта у Фуко

Мишель Фуко (1926–1984) отвечает за одно из наиболее провокативных современных направлений антигуманистической критики субъекта[1]. Его влияние в различных областях социальной и политической теории, а также философии было настолько велико, что как-то даже сказали, что мы живем в век Фуко[2]. Его критика субъекта особенно радикальна по целому ряду причин. Во-первых, он принимает критические следствия из децентрации субъекта, выполненной марксистской теорией идеологии и психоанализом Фрейда, которые разоблачают субъекта в качестве производного и одновременно искаженного продукта социальных и психологических условий. Но, во-вторых, подобно теоретикам радикальной герменевтики и структурализма, Фуко не разделяет никаких надежд на обретение в будущем утраченной прозрачности субъекта, которая должна была бы, как предполагалось, по-видимому, и психоанализом, и марксизмом, вернуться на более высоком уровне или на более поздней стадии. Необходимо решительно порвать с гуманистической концепцией субъекта. Кроме того, антигуманизм Фуко, как и антигуманизм Альтюссера, одного из учителей Фуко в «Высшей нормальной школе» в Париже, является откровенно политическим. Согласно одному из его программных заявлений, цель его работы «состояла в том, чтобы создать историю различных модусов производства в нашей культуре людей в качестве субъектов»[3]. Игра на двусмысленности слова «субъект» (subject)

[1] Чтобы избежать ненужной путаницы, в нижеследующем кратком изложении позиции Фуко я стараюсь не описать все стадии его интеллектуального развития, а, скорее, представить его наиболее влиятельные идеи, выделив их в (условно) окончательном виде. Фуко посвящено множество комментариев, в том числе: H. L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault; B. Smart, Foucault, Marxism, Critique; A. Sheridan, Michel Foucault: The Will to Truth; C. Falzon, Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation; L. McNay, Foucault: A Critical Introduction.

[2] Это примечание Эрибона к похвале со стороны Делеза; Фуко написал в 1970 г., что «когда-нибудь наш век станет делезианским». См.: *Эрибон Д.* Мишель Фуко. С. 21.

[3] M. Foucault, Afterword: The Subject and Power, p. 208.

отражает здесь его стремление (на которое повлияла предложенная Альтюссером марксистская критика буржуазного субъекта гуманизма) изучить, с одной стороны, связи между философским субъектом нововременной эпистемологии и политическим индивидуализмом, а с другой — «подчинение» (subjection) авторитету или власти. Гуманистическая вера в субъекта является уже не просто знаком философской доверчивости или эпистемологической лени, а, скорее, подозрительным в политическом отношении проявлением модерна. Наконец, как подразумевается высказыванием Фуко, он предлагает не столько вообще распрощаться с субъектом, сколько предложить историческую концепцию его возникновения. Его антигуманистическая критика отнимает у субъекта привилегированный моральный и эпистемологический статус лишь затем, чтобы приблизить его к центру мысли Фуко, пусть даже порой это отсутствующий центр. Субъект — это уже не предпосылка, а главнейший предмет анализа.

Фуко видит в субъекте своеобразную пуповину, в которой современная философия и гуманитарные науки запутались еще в момент их рождения. В «Словах и вещах» (1966) он обсуждает проблематичные отношения современной эпистемологии и гуманитарных наук, складывавшиеся со времен Декарта. Особенно интересуется он тем интеллектуальным преобразованием, которое подготавливает почву для их последующего симбиотического развития. С особой ясностью оно выражено в трансцендентальной философии Канта, который, для того чтобы сделать субъекта абсолютным условием любого познания и действия, извлекает его из случайных обстоятельств природы и истории. Неудача, к которой приводит этот хитрый прием, т.е. признание того, что субъект является конечной исторической сущностью, оставляет эпистемологию с проблемой, которая, по-видимому, не имеет решения. Если знание основано на конечном или случайном субъекте, тогда условия знания не являются ни вечными, ни универсальными, а потому любая абсолютная истина оказывается недостижимой. Это затруднительное положение, один из аспектов которого Фуко называет аналитикой конечности, также предполагает серьезные последствия для «гуманитарных наук», которые уже на первом шаге увязли в эпистемологической трясине современной философии. Обоснование познания через человеческую природу как

субъекта знания делает «человека» одновременно субъектом и объектом собственного знания. Дрейфус и Рабинов описывают этот момент так:

> Человек, который сам был раньше одним сущим из многих, сегодня является субъектом среди объектов. Однако человек не только субъект среди объектов, он вскоре понимает, что он стремится понять не только объекты мира, но и самого себя. Человек становится субъектом и объектом своего собственного понимания[1].

Фуко описывает уклончивые ответы современной философии на эту проблему (некоторые из них к этому моменту должны быть уже ясны, хотя они могли в этой книге излагаться чуть иначе). Редуктивный натурализм позитивизма беззастенчиво отрицает то, что его смущает факт обоснования знания случайным сущим, попросту добавляя к своей повестке эмпирическое исследование «человека». В исторических эсхатологиях Гегеля и Маркса абсолютная истина должна со временем открыться благодаря завершению диалектики или приходу коммунизма. Но Фуко не удовлетворен ни одним из этих решений.

Его привлекали, хотя и по разным причинам, структурализм, герменевтика и феноменология как многообещающие попытки уклониться от взаимосвязанных проблем современной философии субъекта и гуманитарных наук. Но вскоре Фуко отвергает феноменологию и структурализм как невольных соучастников подчинения современного субъекта. Мы уже касались базовой двусмысленности понятия субъекта. Фуко отождествляет оба смысла с подчинением и властью: «Есть два смысла слова “субъект” — тот, кто подчинен чьему-то контролю или зависим от кого-то, и тот, кто связан со своей собственной идентичностью сознанием или знанием о себе. Оба значения предполагают определенную форму власти, которая подчиняет, делает подчиненным чему-то»[2]. Два значения субъекта соответствуют дополняющим друг друга процессам «объективации» и «субъективации». В конце концов, структурализм, как и позитивизм, уклоняется от кантовской дилеммы лишь за счет того, что

[1] Dreyfus and Rabinow, Michel Foucault, p. 28.

[2] M. Foucault, Afterword, p. 212.

рассматривает людей в качестве просто объектов; это симптом тенденций к объективации, присущих рационализму и модерну, которые выстроили современных индивидов в качестве объектов, подчиняемых власти и авторитету. Однако в конструировании субъекта задействованы и герменевтические практики, пусть и с другой стороны. И католическая исповедь, и фрейдовский психоанализ — важные примеры той роли, которую эти практики интерпретации сыграли в возникновении современных субъектов, подготовленных к тому, чтобы взять на себя ответственность за собственное подчинение авторитету и порядку[1]. Если структурализм участвует в конституировании субъекта как объекта, феноменология и герменевтика заняты его формированием в качестве субъекта.

«Преодоление» и феноменологии, и структурализма, которого со временем достиг Фуко, становится очевидным только благодаря его возвращению к тому, что можно назвать политическим взглядом на современное общество, т.е. с выдвижением понятия власти на центральное место. Пробыв недолгое время членом французской коммунистической партии в 1950-х гг., Фуко в своих работах, последовавших за «Историей безумия» и «Рождением клиники», выглядел едва ли не идеалистом, поскольку они были посвящены исключительно дискурсу, а понятие власти в них практически не обнаруживалось[2]. Когда он возвращается к более «материалистическому» подходу, последний описывается, скорее, через Ницше, чем через Маркса. На самом деле марксистские философии истории становятся одной из главных мишеней. Фуко — ницшеанец прежде всего по своей убежденности в том, что власть и знание — это на самом деле две стороны одной медали: «Власть и знание непосредственно предполагают друг друга», а потому он часто даже говорит о «власти-знании» как некой неделимой сущности[3]. С другой стороны, как и у Ницше, воля к истине лишь одно из проявлений лежащей в основе воли к власти. Наши претензии на объ-

[1] Другие примеры — судебные практики и «практики себя». См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы; Он же. История сексуальности. Т. 3. Забота о себе.

[2] По Эрибону, Фуко вышел из коммунистической партии не позже 1955 г. См.: Эрибон Д. Мишель Фуко. С. 82.

[3] См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 42. С другой стороны, Фуко отвергает любое прямолинейное отождествление власти и знания в стиле «власть — *это* знание».

ективное знание или абсолютную истину — это в лучшем случае иллюзии. Знание всегда является относительным и проблемным выражением частной констелляции отношений власти или силы. В то же время «отправление власти сопровождается или дублируется производством аппаратов знания»[1]. Отправление власти требует знания, или, говоря словами Смарта: «Знание не нейтрально и не объективно, скорее, оно является продуктом властных отношений. Другими словами, знание политично в том смысле, что его условия существования или возможности включают властные отношения»[2]. Симбиотическое отношение власти и знания составляет, как мы увидим, ядро разработанной Фуко концепции параллельного возникновения в современных обществах гуманитарных наук как «дисциплин» с научными претензиями и того, что он называет «дисциплинарной властью».

Вызов просвещенческой вере в освободительный потенциал разума, рассматриваемого в качестве надежного инструмента достижения универсально действующего и полезного знания, подкрепляется не менее скептичным пониманием истории. Фуко вдохновляется ницшевским проектом «генеалогии», которая отказывается от простоватой веры в историю как прогресс и возводит происхождение тех или иных институтов и форм дискурса к «голой борьбе за власть». Историю не следует понимать телеологически как прогресс человечества к некой заранее заданной цели, как бы она ни понималась — как свобода, счастье или бесклассовое общество. Генеалогия также враждебна любому полаганию исторической непрерывности, и эта позиция помогает объяснить первоначальную привязанность Фуко к структурализму. Уже в «Археологии знания» он представляет историю, «используя категории прерывности и различий, понятия порога, разрыва, трансформации, описания рядов и границ», которые противостоят понятиям непрерывности, традиции, влияния, развития и эволюции[3]. Генеалогическая история должна «выхватить сингулярность

[1] Smart, Foucault, Marxism, Critique, p. 84.

[2] Ibid., p. 80.

[3] См.: Фуко М. Археология знания. С. 17; Он же. Ницше, генеалогия и история; Ницше Ф. К генеалогии морали. В «Археологии знания» Фуко одобрительно отзывается о генеалогии морали Ницше (Фуко М. Археология знания. С. 16).

событий вне всякой монотонной целесообразности», «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности»[1]. Именно ницшевская воля к власти, а не какая-то конечная цель лежит за путаницей исторического изменения. И эту путаницу невозможно отбросить или перехитрить философией истории.

Когда Фуко возвращается к Ницше, понятие власти смещается в центр его анализа, и ему важно избежать любого неверного понимания его природы. Он оспаривает несколько общепринятых посылок, которые, с его точки зрения, лишают нас возможности увидеть многообразные проявления и изощренные стратегемы власти. В первую очередь мы не должны ограничиваться «юридическим» взглядом, который видит власть только в негативных, запретительных функциях репрессивного государственного аппарата, права и полиции. Этот взгляд признается негодным в силу все большего позитивного и продуктивного развертывания власти в современном обществе. Другие аспекты юридического взгляда затемняют природу подобного развертывания. Власть считается чем-то, чем владеет и что сознательно использует какой-то агент или группа агентов в собственных целях. Однако власть — это не вещь, которой можно было бы владеть, которая могла бы находиться в собственности, чего как раз требуют такие модели. Фуко не хочет овеществлять власть подобным образом, предпочитая говорить о «властных отношениях», а не о «власти», дабы подчеркнуть то, что власть — это не вещь, а способ взаимодействия: «Власть существует только тогда, когда она приводится в действие»[2]. Точно так же властные отношения невозможно возвести к какому-то одному лежащему в основе механизму или источнику, например капитализму или правящему классу. Власть образует гораздо более обширное и рассеянное поле, чем предполагается этими теориями. Наконец, неверно было бы думать, будто власть всегда предполагает однозначно «бинарные» или «вертикальные» отношения. Власть — это «не собственность, размещенная на вершине социального порядка, который распространялся бы в нисходящем направлении на всю социальную сферу»[3]. Отношения господства,

[1] Фуко М. Ницше, генеалогия и история. С. 78, 82.

[2] Foucault, Afterword, p. 219.

[3] Smart, Foucault, Marxism, Critique, p. 83.

которыми одна группа пользуется над другой (например, господства буржуазии над пролетариатом или мужчин над женщинами), обусловлены намного более тонкими и многосторонними властными отношениями и сопротивлением на «микроуровне» общества. Соответственно в социальном объяснении приоритет следует отдавать этому «микроуровню». Ален Шеридан заметил: «Важно изучить то, как техники и процедуры власти, работающие в рутинном режиме на уровне повседневной жизни, приобретались или привлекались более общей властью и экономическими интересами, а не выстраивать исследование в обратном направлении, начиная с последних»[1].

Более конструктивные замечания Фуко о возникновении новых форм власти в западных обществах проясняют эти достаточно абстрактные положения. Особенно он интересуется тем, что называет порогом современности т.е. переходом от «классической эпохи» XVII в. к «современному миру», начавшемуся с Французской революции 1789 г.[2] Для этого периода характерно двойное действие власти, благодаря которому «репрессивная гипотеза», подразумевающаяся юридической концепцией власти как что-то исключительно запретительное, отвлекает внимание от более продуктивной деятельности власти. Это важно, поскольку в той мере, в какой мы не осознаем эту деятельность, мы утрачиваем способность сопротивляться ей: «Власть как чистый предел, прочерченный для свободы,— это, по крайней мере в нашем обществе, есть общая форма ее приемлемости»[3]. Репрессивная гипотеза все больше подчиняется операциям власти, когда исключительно репрессивный или «классический» режим правления, символизируемый властью суверена «над жизнью и смертью», постепенно замещается производительным управлением индивидуумами и народами, который Фуко называет «биовластью». Режимы становятся «управляющими жизнью и выживанием, телами и родом»: «Но то, что можно было бы назвать “порогом биологической современности” общества, располагается в том месте, где вид входит в качестве

[1] Sheridan, Michel Foucault, p. 83.

[2] Как указывали некоторые критики, периодизация Фуко довольно точно совпадает со схемами, принятыми во французской историографии.

[3] Фуко М. Воля к знанию. С. 186.

ставки в свои собственные политические стратегии»[1]. Развитие биовласти связывается также с распространением расистских теорий в XIX в.[2]

Развертывание биовласти включает несколько трансформаций в природе того, что Фуко называет управляемостью. Этот термин указывает на все более автономную «рациональность правления», развивавшуюся со времен Ренессанса вместе с более узким «государственным интересом», впервые откровенно высказанным в «Государе» Макиавелли[3]. Важным вкладом в возникновение собственно современных форм управляемости стал ряд сочинений о «полицейской науке», или «полиции», писавшихся начиная с XVII в. Хотя слово «полиция» сегодня обычно связывается с открыто репрессивными функциями государства, Фуко напоминает нам о том, что исходно оно имело гораздо более широкое значение. В ранних трактовках полиции рассматривались далеко не только закон и порядок в их современном понимании. Они были направлены не больше и не меньше на благосостояние населения в целом, а потому способствовали оформлению особой «пасторской» концепции власти. Тенденции к централизации и бюрократизации в современных обществах часто подчеркивались, к примеру, Вебером и теоретиками франкфуртской школы. Однако, по мнению Фуко, принципиально новым моментом в пасторской власти является ее внимание не только к состоянию сообщества в целом, но и к каждому индивиду в частности, ко всем подробностям его или ее жизни[4]. Присущее пасторской власти «индивидуализирующее» внимание подпитывается, к примеру, католической церковью, которая за счет исповеди и иных техник разрабатывает «знание о сознании и способность направлять его»[5]. Усваивая подобные техники, современные государства начинают уделять

[1] Фуко М. Воля к знанию. С. 241, 248.

[2] Например: A. Gobineau, The Inequality of the Human Races; ср. лекции Фуко «Нужно защищать общество».

[3] M. Foucault, Governmentality и C. Gordon, Governmental Rationality: An Introduction в: G. Burchell et al., The Foucault Effect.

[4] Foucault, Afterword, p. 214.

[5] Ibidem.

такое же пасторское, всепроникающее внимание здоровью, богатству и благосостоянию населения[1].

Как уже можно понять по концепции «власти-знания» Фуко, развитие пасторской власти подстегивает новое знание о «человеке». И неудивительно, что на пороге современности наблюдается и возникновение ряда новых дисциплин среди гуманитарных и социальных наук. Эти «гуманитарные науки» по существу своему могут быть двух типов, что соответствует двойному фокусу пасторского государства — на населении в целом и на индивидуумах, составляющих его. Они предполагают «развитие знания о человеке вокруг двух полюсов: одного — глобального и количественного, относящегося к населению; другого — аналитического и относящегося к индивидуальному»[2]. В первом случае мы видим глобальные статистические дисциплины — экономику, демографию, эпидемиологию и со временем появившуюся социологию[3]. В обычном случае они описывают общие законы, управляющие нормальным поведением населения в целом; в действительности они, собственно, и обосновывают понятия населения и нормальности в том смысле, в каком мы понимаем их. Эти дисциплины усиливают способность государства контролировать здоровье своего населения и заботиться о нем, обеспечивать свои военные операции соответствующими людскими ресурсами, поддерживать экономический рост и т.д. Однако пасторская власть также требует детального и систематического знания об индивидуумах, а потому должна радикально порвать с аристотелевским взглядом на знание, по которому оно должно было бы заниматься исключительно общими качествами рода и вида. Все более индивидуализирующие дисциплины медицины, психиатрии, психоанализа и образования изучают индивидов во всей их эксцентричности. Например, в «Надзирать и наказывать» Фуко описывает, как в результате возникновения современной тюрьмы «некий специфический способ подчинения дал рождение человеку как объекту

[1] Ibid., p. 215.

[2] Ibidem.

[3] Термин «статистика» происходит от французского слова «statistique», которое первоначально означало «учение о государстве»: Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, p. 579.

познания для дискурса, имеющего статус «научного"»[1]. Точно так же клиника и приют для душевнобольных стали местом развития современной медицины и психиатрии[2].

Но как показывают эти примеры, пасторская власть не сводится к вопросу знания, поскольку помимо него предполагает определенный спектр вполне материальных практик и вмешательств. Они выступают в двух главных формах — глобального «регуляционного контроля» «биополитики населения» и индивидуализирующей «дисциплины» или «анатомо-политики тела». Именно последняя модальность пасторской власти особенно интересна, являясь исключительно современной. Наряду с возникновением гуманитарных наук наблюдается беспрецедентное расширение дисциплинарных практик, развиваемых одновременно государством и негосударственными институтами (в некоторых случаях учреждаемыми различными «благотворителями», реформаторами, врачами, стремящимися помочь, или озабоченными аристократами). Дисциплинарная власть направлена в первую очередь на тело; она должна произвести «подчиненные и упражняемые тела, "послушные" тела»[3]. Но в то же время она нацелена на психологическое воздействие. Смарт выражает эту мысль так: «Дисциплина — это власть, которая проникает в само тело и психику индивидуума, которая... преобразует жизнь и время индивидуума в рабочую силу, то качество, которое имеет существенное значение для капиталистического способа производства»[4]. Для этого разрабатывается множество техник, включая детальные графики и расписания, упражнения и тренировки, экзамены, отчеты,

[1] Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 37. Кавычки вокруг слова «научного» отражают проблему, которая не тематизирована в явном виде у Фуко. Хотя он с очевидным скепсисом относится к научным претензиям гуманитарных наук, видимо, он согласен с действительно научным статусом таких естественных наук, как астрономия, физика или химия. Это ведет к вопросу о том, является ли обычно предполагаемая им взаимосвязь знания и власти качеством знания вообще или же она ограничена областью гуманитарных наук. См. по этому вопросу: G. Gutting, Michel Foucault Archeology of Scientific Reason, особенно последнюю главу.

[2] См.: Фуко М. Рождение клиники; Он же. История безумия в классическую эпоху. Сокращенный английский перевод оригинального французского издания последней работы (Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique) был опубликован как Madness and Civilization в 1967 г.

[3] Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 201.

[4] Smart, Foucault, Marxism, Critique, p. 113.

изолирование заключенных или учеников и т.д. Эмблемой подобных практик выступает «паноптикон» Бентама, который Фуко описывает в качестве «архитектурной фигуры» дисциплинарной власти. Джереми Бентам (1748–1832) спланировал тюремное здание с отдельными камерами, расположенными вокруг центрального наблюдательного пункта — такая конструкция гарантирует то, что надзиратель может постоянно видеть заключенных, тогда как они друг друга не видят. Фуко говорит, что паноптикон «организует пространственные единицы», а «основная цель паноптикона: привести заключенного в состояние сознаваемой и постоянной видимости, которая обеспечивает автоматическое функционирование власти»[1]. Как показывает этот пример, в современный период происходит «обращение видимости» между сувереном и подданным. Фокус внимания теперь не на суверене, а на презренном индивиде, который становится объектом все более усиливающегося надзора. Подобные дисциплинарные практики развиваются в целом ряде «карцеральных» институтов, созданных по образцу тюрьмы (в школах, больницах, приютах, на заводах и в бараках), и все они нацелены на «увеличение полезности индивидов»[2]. Эти характерные для современности институты являются не столько гуманными результатами более просвещенной и рациональной эпохи, сколько более эффективными и навязчивыми инструментами расширяющейся власти.

Конституирование субъекта как предмета дисциплинарных практик и объективирующих дисциплин является, однако, лишь половиной истории. Не менее важна для генеалогии современной субъективности параллельная цепочка процессов, конституирующих индивидуального субъекта как субъекта. Так, в истории сексуальности Фуко прослеживается возникновение ряда дискурсов и практик, которые нацелены на то, чтобы субъект стал более устойчивым и взял на себя больше ответственности за самого себя. Взрывное распространение дискурсов о сексуальности в XIX в. с их скрупулезным вниманием к деталям «извращений», отклоняющихся от нормы, связано с возникновением биополитики населения,

[1] Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 293–294.

[2] Smart, Foucault, Marxism, Critique, p. 113. Альтернативное описание этих «закрытых институтов» см. в: E. Goffman, Asylums.

но оно же способствует более интимному конституированию субъекта как субъекта. Важными эпизодами этой истории являются католическая исповедь, психоанализ Фрейда и превращение «сексуальности» из относительно малозначительного факта, относящегося к телам, в нечто определяющее то, как индивид ощущает свою собственную идентичность[1]. Из анализа Фуко следует критика «глубинной герменевтики», которая по-разному практиковалась как в психоанализе, так и на исповеди. Глубокие истины об уме или душе, которые эти практики внимательного опрашивания вроде бы должны раскрыть, на самом деле работают в качестве инстанций власти. Не открывая никакого глубокого смысла или истины, они, напротив, вписывают в субъект «истины», которые сами же и производят. В этом процессе субъекта подталкивают к тому, чтобы брать на себя ответственность за все большие сферы своей жизни.

Из концепции власти Фуко следуют радикальные выводы для политической теории и практики. В частности, она подрывает любую «тотализирующую теорию», которая, подобно марксизму, пытается объединить многообразие социальных и исторических событий единым объяснительным аппаратом. Теоретизация сложного поля властных отношений как организованной тотальности — это стратегия, которая неизбежно способствует воспроизводству господства, даже если она оказывается в руках критических интеллектуалов или активистов социалистического толка. Как показывает опыт бюрократического социалистического государства, правители опираются на тотализирующие теории, чтобы легитимировать свой авторитет и эффективнее использовать власть. Фуко в беседе со своим другом и коллегой Жилем Делезом (1925–1995) приписывает теории менее авторитарную роль[2]. Если властные отношения являются сложными и рассеянными, тогда и сопротивление должно быть многосторонним и разнообразным. Множественность властных отношений требует не менее многостороннего сопротивления

Исследования Фуко по истории сексуальности повлияли одновременно на множество исторических работ и на «квир-теории» пола, гендера и сексуальности. По последним направлениям см. работу Джудит Батлер, в которой развивается конструктивная критика Фуко: Butler J., Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, особенно p. 91ff. Менее критична откровенно «агиографическая» книга Д. Гальперина: D. Halperin, Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography.

См.: Фуко М. Интеллектуалы и власть. С. 66.

инстанциям власти, которые все же можно понимать в качестве системы взаимосвязей или сети. Шеридан указывает:

> Поскольку «власть» множественна и повсеместна, борьба с ней должна быть локализованной. Но поскольку она является сетью, а не собранием отдельных точек, каждая локальная борьба вызывает последствия, распространяющиеся на всю сеть. Борьба не может быть тотальной — единой, централизованной, иерархической организацией, которая решает захватить единую, централизованную и иерархическую власть. Но она может быть серийной, т.е. осуществляться в виде горизонтальных связей между одной точкой борьбы и другой[1].

Точно так же социальная и политическая теория должна быть «локальной и региональной практикой», т.е. должна быть не одна «главная» теория, а множество теорий, которые подходят к власти с разных точек зрения и с разными целями. Пересматривается и подходящая для интеллектуала позиция:

> И теперь роль интеллектуала состоит не в том, чтобы, пройдя «немного вперед» или слегка отодвинувшись «в сторону», высказывать за всех безмолвную истину, а, скорее, наоборот, в том, чтобы бороться против всех видов власти там, где он сам представляет собой сразу и объект, и орудие: в самом строе «знания», «истины», «сознания», «дискурса»[2].

Интеллектуалы не должны выдвигаться вперед в качестве представителей народа или авангарда пролетариата. «Говорить за других — это подлость», и этой подлости они должны избегать[3]. Осуществленная Фуко переработка отношения между теорией и практикой находит заметный отклик в политике современных (и иногда «новых») социальных движений, которые ставят акцент на различие, многообразие и автономность организаций[4].

[1] Sheridan, Michel Foucault, p. 139–140.

[2] Фуко М. Интеллектуалы и власть. С. 69.

[3] Делез Ж. в: Фуко М. Интеллектуалы и власть. С.70.

[4] Foucault, Afterword, p. 212. Следует также обратить внимание на современную политику сексуальных меньшинств. См.: D. Halperin, Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography.

В действительности представленная Фуко концепция возникновения современных форм власти и рациональности правления имеет некоторое сходство как с веберовской концепцией необратимой рационализации общества, так и с пессимистическим повествованием франкфуртской школы о роковой «диалектике Просвещения». Хотя Фуко признавал эти параллели, его общая цель не столько указать на «прогресс рационализации в целом», сколько «проанализировать подобный прогресс в разных областях»[1]. Его внимание к действительным механизмам и техникам власти, его акцент на индивидуализирующих проявлениях пасторской власти и подозрение к герменевтике как соучастнице конституирования подчиненных субъектов — отличительные черты его анализа. Его ницшеанский антигуманизм делает его скептическую позицию по отношению к ценности рациональности гораздо более последовательной, чем у второго поколения теоретиков франкфуртской школы, в частности у Юргена Хабермаса, который обвиняет Фуко в том, что тот поддерживает обессиливающий нас моральный релятивизм и даже нигилизм[2]. Считалось, что из его концепции власти выводится «равноценность власти и социальности как таковой, а эта позиция делает сопротивление власти невозможным и ненужным, поскольку невозможно представить альтернативу власти»[3]. С другой стороны, Фуко также апеллирует к нормативной силе той позиции, которая в каком-то отношении близка к хабермасовской модели идеализированного диалога. Например, в различии между диалогом и полемикой «ставкой является вся нравственность в целом, нравственность, озабоченная поиском истины и отношением с другим». В диалоге «права каждого человека в определенном смысле имманентны обсуждению». Напротив, полемист «действует под защитой привилегий, которые у него уже есть и которые он никогда не согласится поставить под вопрос»[4]. Конечно, ницшеанское подозрение Фуко к трансцендентальным гарантиям морали

[1] Foucault, Afterword, p. 210.

[2] См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. В действительности Фуко ближе к ранним теоретикам франкфуртской школы — Хоркхаймеру и Адорно, чью «Диалектику Просвещения» Хабермас критикует на тех же основаниях.

[3] Smart, Foucault, Marxism, Critique, p. 87.

[4] M. Foucault, Polemics, Politics, and Problematizations, p. 381–382.

и истины не означает, что все ценности он считает лишними или попросту равными. Несомненно, и в теории, и в жизни Фуко был политически ангажирован и не был лишен моральных убеждений. Но остается вопрос — допускались ли эти убеждения его скептическими предпосылками.

Деконструкция западной метафизики у Деррида

> А философия — это, быть может, и есть страховка страха быть безумным, полученная в непосредственной близости от умопомешательства[1].

Жак Деррида (1930–2004), следуя структуралистскому пути от значения к знаку, от субъекта речи к анонимной системе языка и далее, ставит антигуманизм в самый центр философии и метафизики. Значительное влияние в философии он начинает приобретать в 1967 г., когда публикует три свои крупные работы[2]. Его мысль больше связана с философией, чем мысль Фуко, но ирония в том, что наибольшее влияние он оказал в области литературоведения, а из всех современных континентальных философов в среде аналитической философии его ненавидят больше всех остальных. Такая рецепция выглядит ироничной еще и по той причине, что деконструкция западной метафизики у Деррида никоим образом не является простым или легкомысленным отвержением. Он недоволен гуманизмом западной философской традиции, но при этом не видит простого выхода из этой неприятной ситуации[3]. Деррида можно назвать постструктуралистом в том смысле,

[1] Деррида Ж. Письмо и различие. С. 93.

[2] См.: Деррида Ж. Голос и феномен; *Он же.* О грамматологии; *Он же.* Письмо и различие. Полезными руководствами по мысли Деррида могут быть следующие работы: C. Norris, Derrida, J. Culler, On Deconstruction, R. Gasché, The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection; D. Wood, ed., Derrida: A Critical Reader.

[3] Одним из результатов этой сложной позиции является то, что в случае Деррида обычные предостережения, относящиеся к попыткам представить краткий и ясный обзор сложной системы мысли, следует специально подчеркнуть еще несколько раз. Дело не только в том, что мысль Деррида представляет собой весьма сложную и немилосердную территорию (исследователи могут бесследно потеряться или вернуться немного в другом виде), но и в том, что обычные принципы картографии тут больше не работают. В действительности такая среда, подобно комнате с зеркалами или хорошо выстроенному лабиринту, была создана специально для того, чтобы бросить вызов

что «постструктурализм — это проведенная изнутри критика структурализма»[1]. В действительности Деррида извлекает философские следствия из структуралистской концепции языка и значения, демонтируя по ходу дела весь аппарат структуралистских посылок. Если Соссюр все еще рассматривает язык и значение в качестве относительно устойчивой системы оппозиций, Деррида полагает, что соссюровская концепция значения как дифференциальной системы контрастов окончательно подрывает любое описание репрезентации как просто «присутствия», а в результате лишает всякой устойчивости и язык, и мышление. Другими словами, контраст между структурализмом и постструктурализмом не равен простому противопоставлению или антагонизму[2]. Постструктурализм развивает следствия структуралистских посылок, относящихся к значению, чтобы выработать позицию, которая, будучи явно отличной, все же не полностью от этих посылок отказывается.

Позицию Деррида можно начать изучать через его реакцию на Гуссерля. Хотя он одобряет философский ответ Гуссерля на универсальные претензии позитивизма, он считает, что феноменологический поиск сущностей увяз в «логоцентризме» западной философской традиции. Логоцентризм — это всеобщая тенденция западной мысли связывать истину с голосом или «словом» (логосом), которое понимается в качестве непосредственного выражения сознания, присутствующего для самого себя. Грос говорит об этом так: « [Логоцентризм] ищет за знаками и репрезентацией реальное и истинное, присутствие бытия, знания и реальности для ума, т.е. доступа к понятиям и вещам в их чистой, неопосредованной форме»[3]. Следовательно, логоцентризм содержит предрассудок, заставляющий отдавать предпочтение «присутствию» или

подобным простым устройствам изложения и представления. В лучшем случае можно предупреждать об очевидных промахах, рекомендовать ту или иную концептуальную экипировку, которая может пригодиться, или же проповедовать добродетели независимого исследования, проводимого с безопасного расстояния.

1 Sturrock, Structuralism, p. 137; см. также выше, с. 286–293.

2 В этом смысле он отличается от обычного различия между модернизмом и постмодернизмом.

3 E. Grosz, Sexual Subversions, p. xix. *Logos* — это греческое слово, обозначающее «слово», «речь» или «рассуждение», однокоренное *legein*, т.е. «говорить». Это этимологический корень нашего слова «логика» и суффикс многих слов, обозначающих отдельные отрасли знания, например «геологии», «теологии» или «физиологии».

тому, что Деррида называет «метафизикой присутствия». Логоцентризм Гуссерля очевиден потому, что он настаивает на независимости опыта, значений и содержаний сознания от их выражения в языке. Язык рассматривается просто в качестве медиума выражения или коммуникации значений, которые в пределе можно объяснить через акты наделения значением, осуществляемые субъектом сознания. Другими словами, чистые значения, или «сущности», которые соответствуют «означаемому» Соссюра, являются первичным; знак как «означающее», т.е. как звук или письменная запись, является вторичным, всего лишь производным и случайным носителем мысли. Логоцентризм Гуссерля приводит его к тому, что он наделяет привилегией непосредственность и присутствие голоса или речи, противопоставляемых письму. Иными словами, он заставляет его воспроизводить глубоко укоренившийся предрассудок западной мысли, который Деррида называет «фоноцентризмом». Фоноцентризм полагает, что речь более прозрачный медиум мысли или значения, чем письмо. Голос ближе к непосредственности сознания и его присутствию для самого себя. Хабермас говорит об этом так: «Беглая прозрачность голоса содействует ассимиляции слова по выраженному значению»[1]. В речи мы обычно не замечаем разрыв между словом-как-звуком и его значением, между означающим и означаемым.

Гуссерль оказывается жертвой метафизики присутствия, поскольку он игнорирует фундаментальную и неустранимую роль означающего в мышлении, тогда как у Деррида признание «квазитрансцендентальной» роли означающего составляет ядро его критики и радикализации Соссюра. Позиция Деррида предполагает значительный сдвиг в понимании понятия различия, которое играет столь важную роль в соссюровской концепции языка как дифференциальной системы оппозиций. Этот сдвиг закрепляется в одном из наиболее известных неологизмов Деррида — *différance**, этот термин незначительно отличается от *différence* — французского слова, обозначающего «различие». В соответствии с акцентом Деррида на письме как противоположности речи тут важно то, что,

[1] Хабермас. Философский дискурс о модерне. С. 186.

* Термин différance переводился на русский разными терминами, в том числе «различение», «разнесение» и «различае» (с ударением на «и»). Далее используется последний вариант.— *Прим. пер.*

хотя два слова пишутся по-разному, по-французски они произносятся одинаково. Понятие *différance* вводится специально для того, чтобы подорвать метафизику присутствия. Оно осуществляет этот подрыв, напоминая о том, что признание тождества и различия, предполагаемое во всех актах репрезентации, само по себе не может быть настоящим в темпоральном смысле. Репрезентация никогда не является чистым присутствием или непосредственностью, поскольку она всегда предполагает признание «различия» и темпоральное «откладывание». Здесь Деррида опирается на то, что французское слово *différer* означает одновременно и «отличать», и «откладывать». И в этом пункте, по крайней мере, может помочь интерпретация Хабермаса:

> Современное, «в данный момент» переживание существует благодаря акту осовременивания, восприятия и представления репродуцирующего вновь-узнавания таким образом, что спонтанности живого мгновения оказываются присущи разность временного интервала и, следовательно, момент другого, инакости... считая, что в истоке «абсолютного присутствия» открывается разность, временность и инакость — то, что Деррида характеризует как *пассивное различие* и как *дифференциацию*, процесс различения, длящийся во времени, «отсроченный»[1]

Аргументация Деррида здесь является прямым следствием структуралистской концепции значения как различия. Старрок отмечает: «Каждый знак содержит... “след” знаков, отличных от него», а это предполагает, что «невозможно убежать от времени в процессе означивания»[2].

Различие и отсрочка *différance* фундаментальны для всякой мысли и репрезентации, и в этом смысле обладают «квазитрансцендентальной» ролью, поскольку «отсылают» к условию понятийной мысли как таковой. *Différance* производит различия, без которых нельзя было бы представить ни мысли, ни языка. И все же Деррида специально обращает внимание на то, что *différance* следует

[1] Хабермас. Философский дискурс о модерне. С. 184–185.

[2] Sturrock, Structuralism, p. 139–140.

отказать в каком бы то ни было субстанциальном существовании, которое делало бы из него некое «начало»:

> Итак, то, что записывается как «различае», будет как раз движением игры, которая «производит» посредством того, что не является просто некой деятельностью, эти различия, эти эффекты различия. Это не означает, что различае, которое производит различия, находится до них, в простом и в себе немодифицированном, без-различном настоящем присутствия. Различае — это не-полное, не-простое начало, структурированное и различающее начало различий. Само имя «начало» <origine> ему поэтому уже не подходит[1].

В противоположность внешне статической системе дифференциальных оппозиций Соссюра *différance*, таким образом, является внутренне темпоральным и динамичным. Это качества *différance* отражает более общий контраст между динамическими категориями постструктурализма Деррида и статическими оппозициями структурализма: «Постструктурализм отличается от структурализма тем, что является философией становления, а не бытия: он бесконечно динамичен, а потому не позволяет нам уклониться или хотя бы на мгновение воздержаться от переменчивой игры значений»[2]. Его концепция репрезентации помогает также прояснить, что не так с метафизикой присутствия. Здесь стоит привести длинную цитату из объяснения Старрока:

> «Метафизика присутствия» предполагает, что все присутствующее для нас присутствует в полной мере и непосредственно, будучи схватываемым актом чистого созерцания, у которого нет нужды прибегать к знакам. Присутствие предшествует означиванию. Но если бы это было так, было бы трудно понять, как мы можем сознавать это присутствие, ведь сознание *обязательно* обращается к знакам. Присутствие, по Деррида, никогда не может быть поэтому непосредственным, оно

[1] Деррида Ж. Различае. С. 34. Питер Дьюс указал на сходство между этим основным термином Деррида и общей темой немецкого спекулятивного идеализма XIX в. И «различае», и «абсолютное Я» «философии тождества Шеллинга» утверждают «тождество тождества и нетождества» как основу теории репрезентации. См.: Dews, Logics of Disintegration, p. 28, 159.

[2] Sturrock, Structuralism, p. 159.

всегда опосредовано языком. Мы сознаем то, что присутствует для нас, в качестве *присутствующего*; а понятие присутствия, как и все другие понятия, не является замкнутой на себе сущностью, оно проработано своей противоположностью. Нет смысла утверждать, что нечто является «присутствующим», если нет возможности его «не-присутствия»: понятие присутствия предполагает понятие не-присутствия или отсутствия, поскольку такова фундаментально дифференциальная природа языка[1].

Другими словами, Деррида указывает на «неразрывное сплетение интеллигибельного со знаковым субстратом его выражения», а также на «трансцендентальное главенство, примат знака по отношению к значению»[2]. Из этого следует, что именно письмо, а не речь лучшая модель для понимания языка и значения. В противоположность фоноцентризму, который отдает привилегии голосу и устному слову, письмо показывает, что значение не должно, да по сути и не может гарантироваться «живым присутствием» субъекта. Письмо со всей очевидностью демонстрирует тот факт, что значение порождается только *différance* или, иными словами, темпорально протяженной системой оппозиций означающих. Дело в том, что, в отличие от обманчивой непосредственности речи, «письменная форма освобождает текст из контекста его возникновения»[3]. И в этом случае у нас нет искушения приписать значение присутствию, поскольку в случае письма автор обычно отсутствует. Образцовый статус, приписываемый Деррида письму в противоположность речи, также усиливает контраст между его собственным подходом и подходом Соссюра. Деррида обнаруживает симптом неспособности Соссюра признать следствия своих собственных в теорий в том, что, вопреки своему структуралистскому описанию значения как дифференциальной системы знаков, он постоянно впадает в фоноцентрический предрассудок западной метафизики. Соссюр продолжает думать, что есть «естественная связь», «единственная связь» между звуком и смыслом, тогда как письмо называет вторичной и потенциально опасной

[1] Sturrock, Structuralism, p. 138.

[2] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 182.

[3] Там же. С. 177.

деятельностью[1]. Доказательство того, что фоноцентрические предрассудки Соссюра являют собой отступление от логики его собственного рассуждения, предоставляется тем, что он при этом часто прибегает к метафорам письма, чтобы объяснить свои взгляды на язык.

Как только мы признали, что у значения письменных текстов есть собственная жизнь, у нас появляется больше шансов понять, что то же самое относится и к значению и языку в целом. Деррида доказывает это, описывая каждое применение языка, включая и речь, в качестве случая «письма», используя этот термин в собственном, обобщенном значении. Важно то, что Деррида выступает не за переворачивание приоритетов, в результате которого письмо взяло бы верх над речью, а, скорее, за пересмотр понимания обоих на основе более адекватной концепции языка, значения и репрезентации. Язык должен пониматься как форма «письма». В этом смысле Деррида приписывает трансцендентальное значение изначальному письму или «археписьму», (*arché-écriture*): «Письмо — это не только вспомогательное средство на службе науки и ее возможный объект, но прежде всего... условие возможности идеальных объектов и, следовательно, научной объективности»[2]. «Грамматология» — это термин Деррида, обозначающий общую теорию письма в этом особом смысле. Он считает, что такая теория может стать менее проблемным основанием и для философии, и для гуманитарных наук, т.е. «грамматология» у Деррида — это эквивалент предложенной Соссюром общей теории знака, или «семиологии»[3].

В нескольких последовавших экскурсах в историю философии Деррида разбирается с рядом прошлых воплощений логоцентрических и фоноцентрических предрассудков западной философской традиции. Неудивительно то, что Платон признается главным источником «идеи чистого само-удостоверяющего знания»[4]. У Платона знание понимается в качестве чего-то идеального и вечного, радикально противного изменчивому, испорченному

[1] Деррида Ж. О грамматологии. С. 154 (см. также С. 156 и далее). Ср.: Norris, Derrida, p. 90–91.

[2] Деррида Ж. О грамматологии. С. 144.

[3] Там же. С. 173.

[4] Norris, Derrida, p. 23.

миру повседневной действительности. Обычный человеческий опыт в лучшем случае представляет собой спутанное отражение лежащих в основе «форм» или сущностей, т.е. понятий, реализующихся в частных моментах опыта. Платоновские формы являются вечными, неизменными и идеальными. Ближе всего мы подходим к этой чистой и абсолютной истине через познание дедуктивных истин логики и математики. Это истины, которые, как только мы смогли «припомнить их», представляются сознанию самоочевидными и совершенно независимыми от подверженных ошибкам свидетельств чувств. Привилегированный путь к философскому знанию — это сократический диалог. Только посредством «диалектического» исследования вопросов о природе справедливости, истины или красоты, только за счет поступательного движения вопросов и ответов, использовать которые Платон научился у Сократа, мы приходим к познанию идеальной формы этих понятий и получаем возможность правильно судить об истине, справедливости или красоте вещей.

По Деррида, эта связь истины с идеальным, с умом или сознанием, а не с телом или «материальным» пропитывает всю философскую и религиозную традицию Запада[1]. То, что философия Платона является примером метафизики присутствия, становится ясно, если внимательно рассмотреть его концепцию сократического диалога. Важно, что, по Платону, только те, кто действительно участвовал в спорах с Сократом, имеют гарантию правильного отношения к истине. Дело в том, что сила разума и слова, сила *логоса* должна быть вновь пережита каждым — в свою очередь и самостоятельно. Диалог может лишь указать на истину; он работает в качестве своеобразного интеллектуального родовспоможения или «майевтики»[2]. Нет доказательств существования истины, которая была бы выше убежденности и достоверности собственного непосредственного сознания, и все, что меньше непосредственного присутствия истины для самой себя, представляет собой

[1] Она также является качеством обращенных на «другой мир» восточных религий, в которых к мудрости или истине можно подойти лишь в той мере, в какой оставлены материальный мир, тело и его желания. См.: M. Weber, Sociology of Religion.

[2] В христианстве это отношение можно разглядеть в роли прямой встречи с истиной «слова Божия», например в обращении апостолов после встречи с Христом или «усомнившегося Фомы» после того, как он увидел раны Христа, а также в силе, приписываемой чудесам.

отпадение от ее чистоты и достоверности. Так, даже память о недавнем доказательстве может быть ненадежной. По той же самой причине Платон с подозрением относится к письму. В «Федре» письмо обвиняется «в замене настоящего воспроизводства памяти механическим и пассивным "выучиванием наизусть", свойственным насильственной реанимации знания» — потому-то оно ведет к утрате памяти[1]. Оно только кажется благотворным для памяти: «по-видимому, письмо благотворно для памяти, помогая ей изнутри благодаря своему собственному движению познавать истину. Но на самом деле письмо, по существу, вредно, оно является внешним по отношению к памяти, оно производит не науку, а мнение, не истину, а видимость»[2]. Письмо — суррогатная наука софиста. В качестве таковой письмо угрожает легитимному авторитету учителя, единственного, кто имеет способности, позволяющие правильным образом оживлять истину, т.е. существует параллелизм в «общей оппозиции отца и сына, речи и письма»[3]. Норрис указывает: «Именно из-за письма логос отклоняется от собственной цели поиска истины и погружается в состояние произвольной зависимости от превратностей *неавторизованной* передачи»[4]. По Платону, письмо — менее надежное средство передачи знания, поскольку оно оставляет истину вне контроля и надзора со стороны учителя, а потому допускает неверное понимание и искажение.

Но, как показывает экзегеза Деррида, Платон запутывается в парадоксе, из которого, по-видимому, нет выхода. Хотя он разоблачает письмо как источник ошибок, оно все равно остается существенным средством для передачи не только истины вообще, но и его собственных частных утверждений об опасностях письма. В конце концов, именно Платон сохранил диалоги Сократа в письменной форме. И, как и в случае Соссюра, аргументы Платона в пользу превосходства речи постоянно отсылают к метафорам, подразумевающим письмо. Норрис говорит об этом так:

[1] Деррида Ж. Фармация Платона. С. 135.

[2] Там же. С. 127.

[3] Там же. С. 185.

[4] Norris, Derrida, p. 33.

> Так что речь представляется не только противоположностью письма, но и как «хороший» вид письма, которое записывается в душу открытой или доказавшей саму себя истиной. Живая память та, что избегает дурного опосредования письмом (простыми метками на бумаге), но она все равно очень часто определяется метафорами гравировки, расшифровки, записи и другими похожими фигурами текста[1].

Философский дискурс Платона (и, как указывает Деррида, западный философский дискурс в целом) вынужден подтверждать, пусть косвенно и метафорически, необходимость письма всякий раз, когда открыто он приписывает ему исключительно вторичный и производный статус. По Деррида, этот парадокс достигает предела в двусмысленности греческого слова *pharmakon*, которое может означать или «яд», или «лекарство». Слово отлично схватывает двусмысленность философского отношения к письму, которое вынужденно представляется одновременно и ядом, и лекарством.

Прочтение Платона у Деррида — один из наиболее ясных примеров того, что он называет «деконструкцией». Критическая практика деконструкции связана с понятием *différance* и отчасти выстроена по образцу предложенной Хайдеггером «деструкции» (*Destruktion*) западной метафизики. Деконструктивистское прочтение философского текста нацелено на выявление напряжений между его логической и риторической конструкциями, противоречий, которые отражают проблемное отношение между философией и письмом. Деррида обращает особое внимание на обычно не замечаемые «поля» текстов, их образы и метафоры, риторические ресурсы, которые они вынуждены использовать, и даже слова, которые лишь «присутствуют своим отсутствием». Так, хотя слово *pharmakos* (волшебник, колдун, отравитель), родственное слову *pharmakon*, ни разу не встречается в диалоге Платона, который мы обсуждали (и многие, конечно, сочли бы это важным возражением), Деррида считает, что это слово принадлежит «цепочке значений», «которая, оставаясь тайной для самого Платона, будучи незамеченной им, тем не менее проходила через определимые точки присутствия в тексте»[2]. Слово присутствует в том смысле,

Norris, Derrida, p. 35–36.

Деррида Ж. Фармация Платона. С. 164.

что его отсутствие ощутимо. Здесь может помочь описание деконструкции, предлагаемое Норрисом:

> Деконструкция — это бдительное высматривание этих «апорий», слепых пятен или моментов самопротиворечия, в которых текст невольно выдает напряжение между риторикой и логикой, между тем, что он явно намеревается сказать, и тем, что он все-таки вынужден иметь в виду. «Деконструировать» какой-то текст — значит выполнить своего рода стратегическое перевертывание, схватившись как раз за эти незамеченные детали (случайные метафоры, примечания, неожиданные повороты аргументации), которые всегда — и по необходимости — пропускаются толкователями, придерживающимися более ортодоксальных убеждений[1].

Важно также подчеркнуть, что деконструкция никак не может считаться устойчивым или предсказуемым методом. « [Деконструкция] в этом техническом смысле означает серию тактик и приемов, а не метод — стратегии, позволяющие открыть неартикулированные предпосылки, на которых основаны метафизические и логоцентрические тексты»[2]. Ее главная цель — подорвать метафизику присутствия. Это «средство осуществления сдвига по ту сторону бытия, бытия как присутствия, по крайней мере»[3].

Практика деконструкции также отражает особую герменевтику Деррида. Из его постструктуралистской концепции природы репрезентации и значения следует то, что письмо (во всех его формах) невозможно соотнести с замыслами автора. В действительности тексты невозможно привязать к какому бы то ни было единому или однозначному источнику значений. Интерпретация текстов зависит от потенциально бесконечного множества возможных контекстов и интерпретаторов, а потому ведет к тому, что Деррида называет «диссеминацией», бесконечным рассеиванием и разножением значений. Диссеминация «маркирует нередуцируемую и *генеративную* многосложность»[4]. Она подрывает все застывшие

[1] Norris, Derrida, p. 19.

[2] Grosz, Sexual Subversions, p. xv.

[3] Derrida в: R. Mordey, French Philosophers in Conversation, p. 97.

[4] Деррида Ж. Позиции. С. 55.

интерпретации, умножает, а не устраняет случаи двусмысленности. Маккарти формулирует этот момент так: «Наше значение всегда избегает единого схватывания со стороны сознания, которое у нас могло бы быть, поскольку язык, как "письмо", неизбежно таит в себе возможность бесконечной "диссеминации" смысла, неопределенной множественности новых контекстуализаций и интерпретаций»[1]. По словам Рорти, Деррида утверждает, что «значение является функцией контекста, и нет никакого теоретического препятствия для бесконечной цепочки все новых и новых контекстуализаций»[2].

Однако, как старается доказать Норрис и вопреки тому, что думали некоторые литературоведы, испытавшие влияние Деррида (а также, следует заметить, вопреки некоторым из его собственных не слишком осторожных высказываний), этот взгляд на значение не допускает откровенного произвола в интерпретации. Предложенные Деррида деконструктивистские прочтения философских и литературных текстов иногда могут показаться намеренно темными или даже извращенными, однако они демонстрируют определенную строгость и скрупулезное внимание к деталям. Кроме того, в противоположность таким философам, как Фуко и Барт, которые с воодушевлением провозгласили «смерть автора», деконструктивистское чтение нацелено на то, чтобы выйти за пределы замысла автора, но все же не порвать с ним окончательно. Деррида говорит: «Заявленный Руссо замысел тем самым не уничтожается, но вписывается в систему, над которой он не властен»[3].

Грамматология не может попросту игнорировать явное значение текста: «Когда, как это обычно происходит, пытаешься перейти от явного языка к скрытому, необходимо вначале со всей строгостью удостовериться в явном смысле»[4]. Сложная практика деконструкции является примером отказа Деррида принимать какое-либо простое решение. Он не хочет отрицать то, что считает неустранимым напряжением, внутренне присущим базовым понятийным оппозициям западной мысли, которые неизменно

[1] T. McCarthy, The Politics of the Ineffable, p. 148.

[2] R. Rorty, Is Derrida a Transcendental Philosopher, p. 240.

[3] Деррида Ж. О грамматологии. С. 420.

[4] Деррида Ж. Письмо и различие. С. 56.

являются «насильственными иерархиями». Типичны оппозиции сознания и тела, мужского и женского, разума и эмоции, тождества и различия, самости и другого — в каждом случае первый член пары господствует над вторым или считается превосходящим его. Деконструкция метит в эти иерархии, но не предполагает, что напряжение, скрытое в них, можно легко устранить или что иерархии можно легко перевернуть, т.е. абсолютного разрыва с фундаментальными дихотомиями западной метафизики не происходит. Этим объясняется вражда Деррида к гегелевской диалектике, которая тщетно пытается поглотить и нейтрализовать эти противоречия в устойчивом синтезе. Соответственно взаимосвязанные понятия деконструкции и *différance* выражают отстранение Деррида от Гегеля: «Если бы существовала дефиниция разнесения, она сводилась бы как раз к ограничению, приостановке, деструкции гегелевского снятия *везде*, где оно задействовано»[1]. Напротив, деконструкция должна вести «непрекращающийся анализ», если уж «пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем простого укоренения в запертом пространстве ее оппозиций, согласия с ним»[2]. К тому же именно акцент у Деррида на неразрешимом напряжении деконструкции наиболее явно отличает его позицию от герменевтики Гадамера, более гегелевской по своей природе. Если Гадамер описывает плодотворную продуктивность интерпретации, осуществляющейся за счет диалога, Деррида предлагает нечто вроде злосчастной судьбы Сизифа. Мы обречены на бесконечный труд по концептуальному подрыву, но не имеем гарантий на успех[3].

Деррида также связывает свой план по подрыву насильственных оппозиций западной метафизики с особой политической позицией. В конце концов, отказ от «стремления к невозможной истине» представляется политически радикальным[4]. Насильственные понятийные иерархии соответствуют репрессивным

[1] Деррида Ж. Позиции. С. 49. Деррида переводит гегелевский термин Aufhebung (снятие) как relève.

[2] Там же. С. 49.

[3] Сравнение Деррида и Гадамера см. в: D. P. Michelfelder and R. E. Palmer, Dialogue and Deconstruction.

[4] Dews, Logics of Disintegration, p. 34. О политической мысли Деррида см.: R. Beardsworth, Derrida and the Political.

социальным отношениям, и вызов первым неизбежно подрывает вторые. Маккарти указывает:

> Деконструкция противостоит «политике языка», которая скрывает практики исключения, репрессии, маргинализации и ассимиляции за видимым нейтралитетом «чисто теоретических» дискурсов. Ее эффекты, однако, не ограничены языком, а «касаются всех социальных институтов».

Деконструкция свидетельствует об «ином западного рационализма». Она противостоит связанной с ним «репрессии другого в природе, в нас самих, в других лицах и народах... [Она] говорит от лица того, что не укладывается в наши схемы, и терпеливо отстаивает позволение другому быть по-другому»[1]. Собственно, Деррида выступал за ряд радикальных политических начинаний. Он участвовал в реформе преподавания философии во Франции. Он с восхищением писал о роли Нельсона Манделы в борьбе с апартеидом. Он открыто выступал против неоколониализма и поддерживал феминизм[2].

Подход Деррида и в этом повлиял на целый ряд других теоретиков. Майкл Райан использовал критические ресурсы деконструкции для антиавторитарного социализма, который «построен как текстура, а не как точечная инстанция власти», а потому социалистическое единство необязательно ведет к организованному и потенциально авторитарному движению, предполагая, напротив, «артикуляцию расходящейся, дифференцированной множественности»[3]. Однако сам Деррида не слишком многое сделал для создания конструктивной политической позиции. В самом деле сложно понять, как он мог бы прийти к ней, не отказавшись от своего давнего сопротивления систематическому теоретизированию. Его смелое утверждение, гласящее, что «все наши политические коды и терминологии все еще остаются фундаментально метафизическими», похоже, оставляет мало места для чего-то помимо весьма абстрактного интеллектуального участия в политике,

[1] Маккарти цитирует Деррида в: McCarthy, The Politics of the Ineffable, p. 153–154.

[2] J. Derrida, The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration.

[3] M. Ryan, Marxism and Deconstruction, p. 219, 215.

либо, если смотреть с другой стороны, политических предпочтений, лишенных интеллектуальной мотивации[1]. Даже его откровенно политические комментарии обычно окрашены иронией. По крайней мере, если следовать анализу Маккарти, Деррида предпочитает избегать точки зрения участника социальной жизни, который вынужден занимать ту или иную позицию и принимать определенные ценности, а потому в итоге Деррида приходит к установке, имеющей предельно консервативный характер[2].

В целом Деррида не отказывается от проекта Просвещения как такового (да и в любом случае не считает это возможным), а, скорее, пытается занять критическую и во всех отношениях сложную позицию внутри него и одновременно против него:

> Деррида... настаивает на том, что нет выхода из этой посткантианской традиции Просвещения, так что, конечно, нельзя говорить о том, что мы сегодня вступили в постмодернистскую эру, где понятия и категории этой традиции утрачивают всю свою критическую силу. Напротив: только за счет постоянной работы *внутри* этой традиции и *против* некоторых из ее руководящих идей эта мысль способна оказать сопротивление, необходимое для действенной критики наличных институтов[3].

В действительности довольно сложное отношение Деррида к западной метафизике и рациональности было заявлено уже в его ранней реакции на «Историю безумия» Фуко, чью попытку выразить истину, которая бы находилась за пределами выносящего решения и исключающего западного разума, он считает не чем иным, как «наиболее безумным аспектом» его проекта. Говоря словами Норриса, «мысль впадает в самообман, если пытается достичь точки “вне” или “над” самим дискурсом философского разума»[4]. Этот взгляд на Деррида как, по существу, «трансцендентального философа» с несчастным сознанием согласуется и с его очевидными

[1] Маккарти цитирует Деррида в: McCarthy, The Politics of the Ineffable, p. 157.

[2] McCarthy, The Politics of the Ineffable, p. 156. Более позитивную оценку влияния Деррида на политику см. в: R. Boyne, Foucault and Derrida.

[3] Boyne, Foucault and Derrida, p. 217.

[4] Norris, Derrida, p. 214.

философскими интересами, и с сильным влиянием Ницше и позднего Хайдеггера[1]. Конечно, если у Деррида сохраняется привязанность к западной рациональности, она ни в коем случае не является чем-то простым, каким-то признаком успокоенности, поскольку предполагает бесконечную критическую работу, непрестанный труд деконструктивистского анализа. В конечном счете сложность его позиции отражает его взгляд на философию как цепочку невозможных попыток сказать невыразимое. Философы ведут схватку с истиной, которая не может быть выражена в рамках доставшегося нам порядка разума, но лишь затем, чтобы впасть обратно в забвение и самодовольство — когда они формулируют новую авторитетную истину, которой предначертано стать мишенью для последующего философского восстания. Ведь «философия — это, быть может, и есть страховка страха быть безумным, полученная в непосредственной близости от умопомешательства»[2].

Литература

Произведения Гегеля, Маркса, герменевтики и Ницше, как и работы по ним, см. в соответствующих разделах предыдущих глав. Наиболее важной работой Фрейда является, вероятно, «Толкование сновидений», однако «Психопатология обыденной жизни» представляется менее сложным исследованием повседневного воздействия бессознательного. В «Недовольстве культурой» из психоанализа извлекаются политические следствия. Влиятельными работами других крупных мыслителей, ответственных за «децентрацию субъекта», являются «Письмо о гуманизме» Хайдеггера и сочинения Левинаса (собранные в английском издании: Levinas, *The Levinas Reader*). Эссе Мишеля Фуко «Ницше, генеалогия, история» является кратким введением в его более объемные исследования, такие как «Надзирать и наказывать», «История сек-

[1] С другой стороны, Рорти считает, что Деррида ближе к его собственной постмодернистской или «постметафизической» традиции. Рорти делает оптимистичную выжимку из сложных понятий Деррида, считая их «просто сокращениями знакомого нам антикартезианского тезиса Пирса–Витгенштейна, согласно которому значение — это функция контекста, причем нет никакой теоретической преграды для бесконечной последовательности реконтекстуализаций»: R. Rorty, Is Derrida a Transcendental Philosopher, p. 240.

[2] Деррида Ж. Письмо и различие. С. 93.

суальности» (особенно первый том) и «История безумия». К крайне содержательной, но сложной философии Жиля Делеза проще всего подойти через его исследования других мыслителей, например книги «Ницше и философия» и «Спиноза: практическая философия» (*Spinoza: Practical Philosophy*). Работы Деррида имеют строго антисистематический характер, однако статьи, собранные в «Письме и различии» и в «Краях философии», помогают понять его мысль в ее лучших образцах.

Хорошими введениями в критику субъекта и в антигуманизм являются работы Кейт Сопер «Гуманизм и антигуманизм» (Kate Soper, *Humanism and Anti-humanism*) и Джона Старрока «Структурализм» (John Sturrock, *Structuralism*). Полезные обзоры по отдельным мыслителям можно найти в следующих исследованиях: Дж. Каллер «Соссюр» (J. Culler, *Saussure),* Борис Вайсман «Леви-Стросс, антропология и эстетика» (Boris Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics*), Ричард Уолхейм «Фрейд» (Richard Wollheim, *Freud*), Д. Т. Аверкамп «Эммануэль Левинас: этика и политика» (D. T. Awerkamp, *Emmanuel Levinas: Ethics and Politics*), а также в сборнике Р. Бернаскони и С. Кричли «Перечитывая Левинаса» (R. Bernasconi and S. Critchley, *Rereading Levinas*). Пол Паттон предлагает хороший обзор в своей работе «Делез и политическое» (Paul Patton, *Deleuze and the Political*). При изучении многогранного творчества Фуко хорошо будет начать с книги Лоис Макней «Фуко: критическое введение» (Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction*). Книга «Деррида» Кристофера Норриса (Christopher Norris, *Derrida*) является доступным введением в деконструктивизм. С другой стороны, в книге Родольфа Гаше «Изобретения различия: о Жаке Деррида» (Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*) деконструктивистские прочтения ставятся под вопрос, а сам Деррида сравнивается с Гегелем.

7. Постмодернизм

Обзор

Постмодернизмом называется множество скептических, «антиэссенциалистских» и «антигуманистических» позиций в самых разных дисциплинарных контекстах — начиная с искусства, архитектуры или литературы и заканчивая социальной теорией, психоанализом и философией. Враждебность по отношению к «модернистским» посылкам Запада подпитывается несколькими историческими событиями и процессами. Ужасы мировых войн XX в., тоталитаризм и геноцид, с одной стороны, и постепенное, но неумолимое разочарование интеллектуалов в марксизме — с другой, причем и то, и другое понимается в качестве характерных симптомов «модерна»,— важные источники постмодернистского «настроения». Истощение художественного модернизма стало еще одним, более непосредственным стимулом. Под влиянием всех этих наложившихся друг на друга факторов Жан-Франсуа Лиотар и Жан Бодрийяр объявляют о прощании со всеми «большими метарассказами» истории, всеми универсальными претензиями на истину и нравственность, с любой еще сохранившейся верой в просвещенческий проект рационализации каждого аспекта жизни. Парадокс в том, что этот философский постмодернизм практически незаметно переходит в социологически и исторически обосновываемую концепцию постмодернистской мысли и культуры как выражения актуального состояния западного общества. Но и в философском, и в социологическом вариантах отвержение постмодернизмом «тотализующих» теорий с универсальными претензиями дополняется прославлением разнообразия или «различия», а также акцентом на необходимых в этическом отношении, но всегда уклончивых требованиях «другого».

Разновидности постмодернизма

В случае постмодернизма все выглядит так, словно бы мы попали в зазеркалье западного разума. Понятийные различия, ранее казавшиеся надежными, ставятся с ног на голову или вовсе уничтожаются, а то, что ранее было прочным, растворяется в воздухе[1]. Постмодернизм пытается окончательно порвать со всеми основными направлениями постпросвещенческой мысли. Для постмодернистов ортодоксальные просвещенческие «метарассказы» прогресса и освобождения, а также «спекулятивный» нарратив Гегеля и Маркса утрачивают свою привлекательность[2]. Феноменология и экзистенциализм осуждаются как разновидности гуманизма и как философии, ностальгирующие по субъекту. Даже акробатические маневры Деррида на границе метафизики не убеждают их. Возможно, именно поэтому нет ничего удивительного в том, что невозможно дать прямое определение постмодернизма. Дело не только в том, что существуют противоречащие друг другу взгляды относительно того, что такое постмодернизм, но и в том, что постмодернистские позиции формировались в самых разных дисциплинарных обстоятельствах. Существует широкий спектр контекстов для дискурсов о современности и постсовременности, которые тем не менее остаются связанными друг с другом. К ним относятся история и социология, философия, искусство, искусствоведение, а также литература и критика. В результате термины «постмодерн», «постсовременность» и «постмодернизм» не всегда напрямую соотносятся друг с другом. У них могут быть разные коннотации, зависящие от того, о каком историческом периоде, какой форме общества и философской позиции, о каком направлении

[1] Marshall Berman, All that is Solid Melts into Air. Эта фраза используется Марксом для описания «буржуазной эпохи» в «Манифесте Коммунистической партии» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. С. 427. В русском переводе она звучит как «все сословное и застойное исчезает»). Происходит это выражение из «Бури» Шекспира (акт IV, сцена 1): «Are melted into air, into thin air» (в русском переводе Михаила Донского: «И в воздухе, и в воздухе прозрачном... растаяли они [актеры]»).

[2] См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна (обсуждается далее). Определение постмодерна само по себе противоречиво. Термин используется здесь для обозначения направлений, которые так или иначе признают полезность понятий постмодерна или постсовременности, как и производных от них.

в искусстве идет речь. Другими словами, постмодернизм нельзя считать чисто философским явлением. В такой же мере он является ответом на катастрофическую историю Запада.

Генеалогия постмодернистской мысли включает по крайней мере четыре разных, но взаимосвязанных контекста формирования. Во-первых, постмодернизм выводит ряд радикальных заключений из некоторых направлений философии. Конечно, в постмодернизме воспроизводятся темы, которые часто исследовались в предшествующей континентальной традиции. Постмодернисты критически относятся ко всем посылкам, характерным для ортодоксального Просвещения. Они отвергают универсальные претензии естественных наук и «инструментальную», «объективирующую» или «редуктивную» (порой также «мужскую», или «маскулинную») рациональность, воплощенную в них. Точно так же они отвергают универсальные заявления, высказывающиеся от имени морали, основанной на чистом разуме или некой человеческой природе как таковой. Опять же, как и прежние критики, они выступают за традиции, культуру, ценности и народы, которые пострадали от рук просвещенческого рационализма и его «цивилизационной миссии». Многие из этих критиков, впрочем, по-прежнему признавали роль рациональности, пусть иначе выстроенной и сформулированной, в развитии и освобождении человечества. В этом смысле они все же поддерживали ту или иную версию «проекта Просвещения» как ключевого фактора развертывания западного модерна. Наиболее очевидно это в случае Гегеля и Маркса, чьи диалектические концепции исторического развития разума предполагали передовой характер европейской культуры и общества. Оба, очевидно, сохраняли преданность модерну, пусть хотя бы в качестве необходимой стадии, предшествующей всесторонней социальной и интеллектуальной революции.

Напротив, постмодернизм определяется, по крайней мере на одном из уровней, тем, что отвергает любую преданность модерну или Просвещению, включая и более сложные варианты просвещенческих программ — Гегеля и Маркса. Именно в этом пункте антигуманизм и критика субъекта (от Ницше и Хайдеггера до структурализма и постструктурализма) играют ключевую роль в подготовке почвы для более радикального разрыва с проектом Просвещения. В своей наиболее радикальной форме

антигуманистическая критика субъекта проблематизирует все фундаментальные категории западной философии Нового времени. Под вопрос ставится не только универсалистский рационализм Просвещения, но также гегелевский и марксистский нарративы диалектического само-конституирования человечества. Подрываются даже более современные наследники философии модерна — феноменология и экзистенциализм. Ницшеанская генеалогия Фуко возводит знание, истину и современного субъекта к констелляциям власти, которыми, видимо, разум управлять не способен. Проведенная Деррида деконструкция «метафизики присутствия» распространяет не менее разрушительный по своим последствиям скепсис на базовые понятийные оппозиции западной мысли. Однако постструктуралисты все же не хотят окончательно порвать с проектом Просвещения. Так, хотя Деррида демонстрирует невозможность пребывания в понятийных рамках западной метафизики, он в то же время утверждает и невозможность просто отказаться от них. По его мнению, если перефразировать цитату из Сэмюэля Беккета, западная философия «должна продолжать, не может продолжать, будет продолжать»[1]. Фуко тоже отказывается называть себя постмодернистом. Но ясно, что идеи обоих этих мыслителей готовят почву для постмодернизма. Нужен лишь сравнительно небольшой шаг, чтобы перейти от занимаемых ими неудобных скептических позиций к откровенному и полному отказу от модерна и Просвещения. Деррида и Фуко, пусть сами они и не являются постмодернистами, оказываются как нельзя ближе к этому образу мысли.

Второй важный контекст формирования постмодернистской мысли определяется историей Европы и Запада в XX в. (а также мира в той мере, в какой он стал жертвой этой истории). Эта история включает две беспрецедентно разрушительные мировые войны, подъем фашизма в Германии, Италии и Испании, а также затянувшуюся холодную войну, которая поддерживалась балансом ядерного устрашения, обещавшего «взаимно гарантированное уничтожение». В то же время колониальная миссия современных и «просвещенных» европейских наций, которые должны

[1] «Ты должен продолжать, я не могу продолжать, я буду продолжать» — последние слова в «Неименуемом» С. Беккета (S. Beckett, The Unnamable, p. 414).

были принести цивилизацию «варварским» соседям, утратила убедительность. Прежние колонии были переданы движениям национального освобождения, а жестокости бывших колониальных режимов были широко признаны. Самым ужасным событием стал нацистский геноцид более чем 6 млн евреев, коммунистов, гомосексуалистов, цыган и инвалидов (как и многих других) — он нанес смертельный удар по благодушной трактовке западной истории как привилегированного центра цивилизации. Холокост опроверг самым сильным из всех возможных способом то сочетание этноцентризма и оптимизма, которое позволило Западу усматривать в себе воплощение прогресса и антитезу варварству. В Германии, одной из наиболее развитых в экономическом отношении стран с высочайшей художественной культурой и развитой философией, возник режим систематической и безжалостной жестокости. Однако холокост шокирует не как (по крайней мере, не только как) атавистическое отклонение от пути прогресса и Просвещения, а, скорее, именно как демонстрация опасностей, внутренне присущих самому модерну. Холокост был весьма современным предприятием. Геноцид 6 млн человек был тщательно спланирован, он управлялся полноценным бюрократическим аппаратом и осуществлялся в технологическом отношении весьма изобретательно. Говоря словами Баумана, «холокост был уникальным столкновением старых противоречий, которые современность не замечала, презирала или не могла разрешить, с мощными инструментами рационального и эффективного действия, вызванными к жизни самим современным развитием»[1]. Совокупное воздействие этих катастрофических событий недавней европейской истории, от империалистической бойни до нацистского геноцида, оказалось, таким образом, двойным вызовом модерну как самосознанию Запада. Является ли модерн достижением, которого Запад добился? И является ли модерн вообще достижением?

Еще один важный эпизод истории образует третий контекст формирования постмодернизма, но при этом является по своей природе одновременно историческим и интеллектуальным. Речь идет о судьбе марксизма. В конце концов, именно в XX в. марксизм завершил свое развитие от теории к практике, став

Бауман З. Актуальность холокоста. С. 14–15.

официальной идеологией ряда режимов «реального» социализма[1]. Можно, конечно, заявить, что эти режимы, ссылающиеся на марксизм или марксизм-ленинизм, вообще нельзя считать верными гораздо более привлекательным идеалам Маркса, Энгельса или даже Ленина. Однако бюрократизация социалистической идеи и, что еще важнее, сталинизация Советского Союза и главных направлений коммунистического движения не могли не произвести глубочайшее воздействие на судьбу марксистской теории и философии[2]. Менее драматическое, но в долгосрочном плане не менее разрушительное влияние оказал тот бесспорный факт, что революция так и не произошла в более развитых капиталистических странах Запада. Наступление эпохи относительно общего благосостояния и рабочего класса, внешне верного социал-демократии, едва ли могло стать основой для революционного оптимизма.

На фоне этих безрадостных процессов случилось несколько травмирующих исторических событий, из-за которых начался исход интеллектуалов из коммунистических партий и из марксизма, что в конечном счете привело к полному отказу от какой-либо веры в социалистическую революцию. К числу этих событий можно отнести раскрытие информации о партийных чистках, «показных судах», об убийствах и о ГУЛАГЕ времен Сталина, а также вторжение Советов в Венгрию в 1956 г. и в Чехословакию в 1968 г. Неспособность Французской коммунистической партии предвидеть «майские события» в Париже 1968 г., как и ее последующие попытки манипулировать ими и перетянуть их участников на свою сторону, привели к еще большему крушению иллюзий. В середине 1970-х гг. последовали другие разоблачения, на этот раз касавшиеся эксцессов «культурной революции» в Китае времен Мао Дзэдуна, по которым можно было понять, что все далеко не так хорошо и в маоистской модели социализма. Наконец, и в последние годы судьба марксизма и коммунизма нисколько не выправилась. Китайский

[1] Это выражение было придумано Рудольфом Баро, который использовал его для подзаголовка к своей книге «Альтернатива в Восточной Европе» (Rudolf Bahro, The Alternative in Eastern Europe), чтобы провести различие между этими режимами и идеалом социализма или коммунизма.

[2] Вопрос о том, следует ли марксистскую теорию считать ответственной за дефекты реального социализма, давно обсуждается в марксизме. См., например: Лукач Г. Что такое ортодоксальный марксизм//Лукач Г. История и классовое сознание. С. 104; Касториадис К. Воображаемое установление общества (Ч. I. Гл. 1).

коммунизм выживает только за счет сочетания рыночных реформ и репрессий. Распад коммунистических режимов в Советском Союзе и Восточной Европе после 1989 г. подорвал остатки доверия к марксистскому проекту.

Историческая судьба марксизма привела к значительным последствиям в интеллектуальной сфере. «Западный марксизм», к которому относятся работы франкфуртской школы и Хабермаса, а также таких авторов, как Грамши и Альтюссер, ответил на двойное разочарование — в отсутствии и провале революции — теоретическими новациями, оказавшимися весьма изобретательными. Несмотря на упрямую «проблему практики», эти новации для многих остаются плодотворными направлениями мысли[1]. Но та же историческая судьба привела и к определенному числу более радикальных отступлений. По разным причинам интеллектуальное разочарование приняло особенно выраженный характер во Франции. В послевоенной Франции марксизм был не только мощной политической силой, но еще и господствовал на интеллектуальной сцене, чего не было ни в одной другой западной стране[2]. Структуралистский марксизм Альтюссера много лет оказывал значительное влияние. Даже в рамках экзистенциализма и феноменологии марксистская теория была весьма влиятельной. Мерло-Понти, Сартр и де Бовуар большую часть своего жизненного пути были связаны с революционными левыми силами. Все они в разные времена были членами Французской коммунистической партии. Их социалистические убеждения нашли выражение не только в обширной журналистской деятельности и политических статьях, но и во многих политических трудах, в том числе в работах Мерло-Понти по истории и коммунизму и в пространной «Критике диалектического разума» Сартра. Даже многие авторы, ныне связываемые с постструктурализмом и постмодернизмом, ранее был марксистами. Лиотар и Бодрийяр входили в различные марксистские

[1] По существу, проблема практики относится к осуществлению коммунизма. Она особенно остра для марксистской теории, которая стремится преодолеть разрыв между теорий и практикой, характерный для «буржуазного идеализма». См. выше, гл. 3.

[2] G. Elliott, Further Adventures of the Dialectic и P. Dews, Logics of Disintegration, Introduction. Исключениями являются Италия и Испания.

группы. Фуко был членом Французской коммунистической партии, хотя и недолго.

Этот фон весьма важен, поскольку марксизм, вероятно, является наиболее частой, хотя и не всегда открыто заявляемой, целью постмодернистской критики модернизма. Предупреждения относительно опасностей «тотализующей» теории, а также скепсис по поводу необоснованных претензий философии истории убедительнее всего прочитываются как отсылки к марксизму. Нападки на тоталитарные тенденции модернизма имеют больше смысла в связи со сталинистским вырождением коммунизма, чем если бы они были обращены на либеральные или плюралистские течения постпросвещенческой мысли. Поэтому для интеллектуалов, которые считали марксизм наилучшим ответом на Просвещение либерального толка, нет ничего удивительного в том, что очевидный провал марксизма понимается в качестве окончательного доказательства банкротства проекта Просвещения и модернизма, т.е. с этой точки зрения пагубный облик модерна как нельзя более ясно представлен не только господствующими формами власти и рациональности, капиталистической рационализацией производства и бюрократической рационализацией государства. Марксизм тоже является частью проблемы. Восток и Запад — две стороны модерна. Поэтому только еще более радикальная критика позволит освободиться от обанкротившегося проекта Просвещения. Лишь искренне и со всей душой открывшись «другому» западного разума, мы сможем избежать вечного возвращения тоталитарных кошмаров модернизма.

Развитие искусства и теории искусства создает еще один контекст для формирования постмодернистской мысли, причем на этот раз он оказывается решающим, по крайней мере в терминологическом отношении. «Модерн» и родственные термины использовались для описания западного общества и философии еще со времен возрожденческого спора о «древних и новых». В исторической периодизации «современный», или «нововременной», период и «модерн» обычно обозначают период европейской истории начиная с высокого Ренессанса или 1500 г.[1] Однако термин *модернизм* использовался только в некоторых более частных контекстах

[1] R. Williams, Keywords, p. 174.

и до самого последнего времени связывался в основном с художественным и литературным модернизмом[1]. Модернизм в этом смысле означает целенаправленное стремление к формальным инновациям и последующему низвержению общепринятой нормы «авангардом», сознающим себя в качестве такового. Хотя художественный модернизм, очевидно, коренится в XIX в., своей вершины он достиг в начале XX в. Гаджи утверждает, что «модернизмом» назывались «важные движения и техники в различных искусствах, которые развились в начале века,— кубизм, фовизм, футуризм, экспрессионизм, сюрреализм, функционализм, атональность, сериализация и поток сознания»[2], т.е. модернизм связан с такими фигурами, как Марсель Пруст и Джеймс Джойс в литературе, Арнольд Шенберг и Альбан Берг в музыке, Ле Корбюзье и школа Баухаус в архитектуре и дизайне. В рамках этих движений Гаджи предлагает различать модернизм «классицистского порядка» (например, у Корбюзье и Мондриана) и «романтическое утверждение самости» в примитивизме, экспрессионизме, фовизме и кубизме.

Художественный модернизм мог бы показаться, по крайней мере в теории, безграничным проектом, возобновляемым всякий раз, когда каждый следующий авангард восстает против условностей, установленных предыдущим поколением новаторов. Однако к середине XX в. он начал демонстрировать очевидные признаки смертности. Во-первых, стремление к формальным новациям ради них самих все больше казалось бессмысленным, приводя к новизне, не имеющей подлинного художественного или творческого значения. К тому же моменту рассеялись и политические надежды, связанные с эстетическим новаторством. Революционные амбиции дадаистов и сюрреалистов так и не были осуществлены, а футуристы были дискредитированы их связью с фашизмом[3]. Как указывает Дэвид Харви, модернизм стали больше связывать с поклонением «корпоративной бюрократической власти

[1] Этот термин также использовался для существовавшего в конце XIX в. движения теологов римской католической церкви, занимавшегося модернизацией.

[2] S. Gaggi, Modern/Postmodern, p. 18.

[3] Но, глядя из сегодняшнего момента, и в сюрреализме, и в дадаизме можно обнаружить отчетливо постмодернистские темы.

и рациональности», чем с каким-то политическим радикализмом[1]. Та освободительная роль, которую такие теоретики франкфуртской школы, как Адорно и Хоркхаймер, так или иначе связывали с современным искусством, больше также не находила подтверждения[2]. К концу 1950-х гг. все больше художников и критиков стали считать модернизм эстетическим тупиком, к тому же политически скомпрометированным, престижной и прибыльной отраслью художественного истеблишмента, ниспровержение которого и было его первоначальной задачей.

Момент возникновения постмодернизма как художественного движения, отвечающего на модернизм, обычно относится к 1960-м гг. (хотя Барри Смит указывает на то, что в 1930-х гг. Федерико де Онис использовал термин *postmodernismo* для обозначения «исчерпавшегося и слегка консервативного модернизма»)[3]. Архитектура стала первой средой, в которой проявились явно постмодернистские тенденции. К ним относятся эклектизм, двусмысленность, юмор и игровые намеки на более ранние стили, выполняемые в форме пастиша. Как объясняет Джеймисон, пастиш лишен серьезной в конечном счете мотивации пародии, он отклоняется не для того, чтобы утвердить норму. Скорее, это «нейтральная практика такой мимикрии без каких-то предельных мотивов пародии, мимикрии, отрезанной от сатирического импульса, лишенной смеха и любой убежденности в том, что наряду с ненормальным языком, который вы на мгновение позаимствовали, все еще существует некая здравая лингвистическая норма. т.е. пастиш — это пустая пародия, статуя со слепыми зрачками»[4]. То, что обычно с большей симпатией описывается как игровые аспекты постмодернизма, отражает одну из наиболее важных его характеристик, а именно вызов привилегированному статусу «высокого» искусства и культуры. В противоположность художественному модернизму, который утверждает квазирелигиозное значение

1 D. Harvey, The Condition of Postmodernity, p. 36.

2 H. Foster, Introduction in Postmodern Culture, p. xv.

3 Б. Смарт цитирует М. Калинеску в: B. Smart, Postmodernity, p. 19. В первой главе книги Смарта дается полезный обзор истории и разных вариантов применения слова «постмодернизм» и родственных ему терминов.

4 F. Jameson, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism, p. 17.

искусства, постмодернизм отвергает любое различие между высокой культурой и низкой, между искусством и развлечением. Основополагающее эссе Вальтера Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» оказывается, таким образом, подсказкой, важной для понимания художественной постсовременности. Беньямин обсуждает разрушение «ауры» великого произведения искусства как результат доступности копий, создаваемых за счет техник механического воспроизводства, таких как печать, фотография и звукозапись[1]. Художественный постмодернизм можно считать результатом этой выравнивающей тенденции к демистификации (хотя сам Беньямин предсказывал и другой результат), которая с тех пор еще больше закрепилась благодаря значительной роли коммуникационных и информационных технологий в современных обществах.

Гаджи в качестве ключевых качеств художественного постмодернизма выделяет также «аутореферентность» и «эпистемологический скептицизм» наряду с соответствующим «интересом к великим произведениям прошлого, которые обращены на самих себя или каким-то иным образом превращают само искусство в предмет искусства»[2]. Аутореферентность обнаруживается также в игровом смешении прежних стилей в пастише, осуществляемом постмодернистским искусством. Есть вполне очевидная связь между этим интересом к аутореферентности и постструктуралистской критической теорией, которая переносит внимание с автора и фигуративной или репрезентационной роли произведения искусства на язык или само произведение как предмет художественного производства[3]. Стиль и форма не только медиум, но и послание искусства. В этом контексте наблюдается также интересное взаимодействие между художественными и научными процессами. Теория относительности Эйнштейна и квантовая механика,

[1] См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. См. выше, с. 113–114.

[2] В этом контексте он приводит пример таких работ, как «Менины» Веласкеса, «Дон-Кихот» Сервантеса, «Тристрам Шенди» Стерна, «Гамлет» и «Буря» Шекспира, «Жизнь есть сон» Кальдерона де ла Барка, а также театральные пьесы Пиранделло и Брехта: Gaggi, Modern/Postmodern, p. 13. Гаджи указывает на то, что скептицизм в определенной мере составляет интеллектуальный фон и модернизма.

[3] См., например: *Барт Р.* S/Z.

особенно представленная «принципом неопределенности» Гейзенберга, подрывают понятия абсолютного пространства и времени, как и детерминистскую трактовку причинности. В то же самое время реалистические интерпретации науки подверглись критике даже со стороны таких аналитических философов науки, как Кун и Фейерабенд[1]. В искусстве шанс и неопределенность являются основанием «алеаторной музыки», исполнение которой зависит от всегда произвольного, случайного выбора исполнителя, но также и основой некоторых форм дадаизма. Художественные и научные тенденции вносят вклад в настроение неопределенности или потока, но в то же время способствуют большей открытости незападным культурам и мировоззрениям,— оба этих момента характерны для постмодернизма.

Примерно в то же время, когда возник художественный постмодернизм, наметились варианты исторического и социологического применения этого термина. Смарт указывает на обсуждение у Тойнби в 1954 г. «эпохи постмодерна», связанной с упадком средних классов в середине столетия, наблюдавшимся после длительного периода его гегемонии. Почти в то же самое время Райт Миллз выделяет «постмодерновый период», характеризующийся утратой веры в две крупнейшие идеологии модерна — либерализм и социализм. Также «все больше распространяется ощущение, что в посылки модерна, говорящие о внутреннем родстве разума и свободы, больше верить нельзя»[2]. Однако только после 1968 г. такой постмодернизм приобретает ясные очертания, сперва в качестве узнаваемого интеллектуального течения, связывающего более широкий спектр философских и культурных тем, а затем как осознанная и обособленная философская позиция. События 1968 г. представляют собой важный переходный момент. В конце 1960-х гг. явными стали поражение «новых левых», все большее разочарование в марксизме и фрустрация, а может быть, и отвращение, вызываемое теперь утопическими устремлениями целого поколения. Эти события стали также прелюдией к возникновению политики так называемых новых социальных движений, распределенных

[1] См.: Кун Т. Структура научных революций; *Фейерабенд П.* Против метода: Очерк анархистской теории познания.

[2] Smart, Postmodernity, p. 25–6.

по множеству центров. Этот политический контекст помогает, наконец, объяснить основную двусмысленность, пронизывающую весь постмодернизм. Есть расхождение между «постмодернизмом сопротивления и постмодернизмом реакции», т.е. постмодернизмом революционного разочарования и постмодернизмом бросающего вызов радикализма[1]. Критическая оценка постмодернизма также остается двусмысленной, поскольку его можно считать либо последним прибежищем критического разума, либо слегка замаскированным неоконсерватизмом.

В дальнейшем развитии постмодернизма, двигающегося по обеим из этих траекторий, следует различать два обособленных региона (которые обсуждаются в двух следующих разделах). Во-первых, существует радикально скептическая, философская критика интеллектуального универсума модернизма. В этом направлении мишенью оказываются как проект Просвещения, так и некоторые его наиболее влиятельные критики. Постмодернизм этого толка отвергает все философии истории и бросает радикальный вызов наиболее фундаментальным категориям западной философии и метафизики. Но во втором регионе, несомненно соотносящемся с первым, некоторые теоретики проводят связь между постмодернистскими тенденциями в искусстве и культуре, с одной стороны, и состоянием современного общества, называемого поразному — «постиндустриальным», обществом «позднего капитализма» или «развитого капитализма», а также постмодернистским обществом,— с другой. Это в первую очередь постмодернизм социальной и культурной теории, выделяющей постсовременность как определенную стадию западного общества. Очевидно, есть существенное противоречие между этими подходами. Философский постмодернизм отрицает то, что постмодернистская социальная и культурная мысль предполагает, т.е. философию или, по крайней мере, общую концепцию истории.

Философская критика Просвещения и модерна

Философская критика модернизма и проекта Просвещения получила наибольшее развитие во Франции вслед за структурализмом

[1] Foster, Postmodern Culture, p. xi–xii.

и постструктурализмом. В основном это плод усилий интеллектуалов, которые, отвергая марксизм или, по крайней мере, дистанцируясь от него, все же не стали возвращаться к либерализму, как сделали «новые философы» (*nouveaux philosophes*) в начале 1970-х гг.[1] Одна из наиболее ясных версий критики модерна представлена Жаном-Франсуа Лиотаром (1924–1998) в его «докладе о знании», озаглавленном «Состояние постмодерна». За свою жизнь Лиотар сменил несколько политических позиций, начиная с марксизма и «спонтанеистского» анархизма и заканчивая более поздним сближением с «настроением» постмодернизма. В действительности, несмотря на поддержку постмодернистских тем, его позиция сходится в пределе с марксизмом, поскольку предполагает, что капитализм остается проблемой.

Лиотар описывает постмодерн как «состояние» или «настроение», которое соответствует актуальному состоянию «постиндустриального» общества. Постмодерн, следовательно, является следствием устаревания модерна. Лиотар определяет модерн через роль, которую со времен Просвещения в западных обществах «метарассказы» играли в легитимации науки и государства. Метарассказ в смысле Лиотара является эквивалентом философии истории. Случайные события истории понимаются через всеобщий нарратив, который оформляет единственное значение истории. Опора на легитимирующие метарассказы внутренне присуща «“выбору”, который зовется Запад»[2]. Лиотар далее перечисляет несколько форм метарассказов: это, например, «диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.п.»[3]. Очевидно, что эти нарративы соответствуют некоторым из важнейших течений постпросвещенческой мысли, которые мы уже рассматривали, включая гегелевский идеализм, герменевтику, марксизм и теории экономического

[1] Тем не менее, несмотря на этот радикализм намерений, некоторые сочли, что постмодернистские идеи ведут прямо к общепринятым либеральным или даже консервативным выводам. Эта интерпретация находит поддержку со стороны политической и философской позиции Ричарда Рорти, который открыто защищает одну из версий «постмодернистского буржуазного либерализма». См.: R. Rorty, Postmodernist Bourgeois Liberalism.

[2] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 28. О Лиотаре см.: S. Malpas, Jean-François Lyotard и A. Benjamin, ed., Judging Lyotard.

[3] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 10.

прогресса и модернизации. Но Лиотар выделяет два главных типа, которые, по его мнению, представляют собой господствующие направления постпросвещенческого мышления. Они являют собой, как мы уже указывали, ядро Просвещения и его наиболее влиятельную критику: во-первых, «рассказ освобождения», заявленный одновременно в современной науке и в политике Французской революции, а во-вторых, «спекулятивный рассказ» гегельянства и марксизма[1]. Оба нарратива предполагают, что прогресс гарантирован либо применением разума к производству, политике и морали, либо как результат работы движущей силы диалектики. Оба нарратива сыграли важную роль не только в современной философии, но и в понимании Западом самого себя как воплощения модерна.

Распространение постмодернистского настроения или состояния отмечается, таким образом, постепенным исчезновением веры в метарассказы, вызванным масштабными процессами в обществе и культуре. Лиотар указывает на рождение «постиндустриального общества», это понятие во Франции связывается в основном с работами Алена Турена[2]. Постиндустриальное общество зависит от такого способа производства, в котором в противоположность прежним формам общества центральную роль играют знание и информационные технологии. В частности, такие общества вовлечены в «технологическое производство символических благ, которые оформляют или видоизменяют наше представление о человеческой природе и внешнем мире»[3]. Технические знания применяются к производству новых товаров, провоцируя появление новых потребностей и даже культурных ценностей. По Лиотару, в постиндустриальном обществе господствует дух «эффективности», т.е. стремление свести общество к эффективной системе,

[1] См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 92.

[2] Некоторые критики указывают на то, что Лиотар запутался в собственном метанарративе современности и постмодерна, и это впечатление еще больше усиливается тем, что он связывает постмодерн с определенной стадией постиндустриального общества.

[3] A. Touraine, Introduction to the Study of Social Movements, p. 781; ср.: The Voice and the Eye. Тот же термин использовался ранее Дэниелом Беллом в «Грядущем постиндустриальном обществе».

которая гарантирует «наилучшее соотношение "вход/выход"»[1]. Культурным и интеллектуальным отображением этой социальной формы является постмодернистская культура, которая характеризуется «недоверием в отношении метарассказов»[2]. Скепсис распространяется на все философии истории, на все заявления о неизбежной цели истории и на все политические идеологии, которые обещают привести нас к этой цели. Не меньший скептицизм высказывается и в отношении всеобщей значимости ценностей, которые определяют то или иное историческое будущее в качестве чего-то плохого или хорошего. За «смертью Бога», объявленной Ницше, тут же следует смерть истории и прогресса. Теряется вера во все, кроме инструментальной эффективности западной рациональности. Парадокс в том, что эта утрата веры является конечным результатом собственно просвещенческого, новаторского в историческом плане требования рационально оправдать любое притязание на истину, справедливость или власть. Другими словами, проект Просвещения пал жертвой собственного скептического натиска на религиозные догмы, традицию и власть.

Если настроение постмодерна определяется через недоверие к метарассказам, политика постмодерна носит радикально антиавторитарный характер. Скептическое настроение постмодерна нетерпимо к великим проектам и амбициозным политическим программам, которые являются важной чертой государств и идеологий эпохи модерна. Попытки искусственно объединить общество той или иной «большой» «тотализующей» теорией или идеологией, больше не убеждают. Еще более очевидно то, что последствия таких попыток часто оказывались катастрофичными[3]. Двадцатый век пережил безудержные глобальные войны, бюрократически организованный геноцид, фашистский и сталинистский тоталитаризм. По мнению Лиотара и других постмодернистов, тоталитаризм — это, вероятно, самое отчетливое выражение модернистского поиска единства и порядка. Но в обществе необходимо признать «разнородность языковых игр» или «локальные

[1] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 11. См. похожее использование термина «принцип производительности» в работе Маркузе «Эрос и цивилизация» (С. 37 и далее).

[2] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 10.

[3] О тотализующей теории см. выше, с. 303–304.

институты». Общество, не способное превратиться в объект унифицирующей теории в стиле ньютонианской механики, состоит из «облаков социальности», которые в большей мере сводятся к «языковым... частицам, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность»[1]. После прощания с тотализующими теориями общества ценность или даже жизнеспособность централизованной государственной политики также оказывается под вопросом. Как замечает Хой, Лиотар ставит вопрос об «идее вменения государственной власти рациональной ответственности за сложное современное общество»[2]. Государство не может работать с неустранимой сложностью современного общества иначе как путем тоталитарного навязывания единства и порядка.

Воодушевленность разнообразием заставляет Лиотара даже в «этике дискурса» Хабермаса подозревать наличие потенциально авторитарных моментов. Консенсуальная теория истины Хабермаса игнорирует разнообразие языковых игр и стремится свести гетерогенность к репрессивному единству. С точки зрения настроения постмодерна «консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен»[3]. Только разнообразие и разнородность социальных и культурных форм способны сопротивляться навязчивому модернистскому духу эффективности. Цена, которую придется заплатить за любую остаточную ностальгию по тотализующей теории,— это «террор», под которым «понимается эффективность, полученная от уничтожения или угрозы уничтожения партнера, вышедшего из языковой игры, в которую с ним играют»[4]. С другой стороны, художественный модернизм оказывается союзником Лиотара в «войне с тотальностью», но только если он понимается как вновь и вновь бросаемый вызов правилам изображения и повествования, пусть даже эти правила были учреждены прежними видами модернизма: «Понятый подобным образом постмодернизм — это не конец модернизма, но модернизм в состоянии

[1] Там же. С. 10–11. Термин «языковая игра» взят из «Философских исследований» Л. Витгенштейна (параграф 7 и далее).

[2] D. Hoy, Foucault — Modern or Postmodern, p. 34.

[3] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. С. 157. См. также выше обсуждение Хабермаса, с. 131–132.

[4] Там же. С. 151–152.

зарождения, и состояние это ни на миг не прекращается»[1]. Задача, с которой сталкивается каждый новый авангард, в том, как выразить посредством медиума искусства нечто ранее невыразимое. В центре этой концепции искусства лежит понятие возвышенного — того, что за пределами представления, что является «непредставимым». Хотя непредставимое по определению невозможно представить, современное искусство нужно, «для того чтобы представить — что имеется нечто непредставимое»[2]. Таким образом, искусство должно постоянно напоминать нам об ограничениях одновременно представляющего языка и подсчитывающего разума.

Несмотря на радикализм этих аргументов, Лиотар не поддерживает этический или политический нигилизм. Он утверждает, что «справедливость к таковым [устарелым и подозрительным ценностям] не относится»[3]. Не подрывая ценность демократии или справедливости, которые, в конце концов, являются главными ценностями модерна, лиотаровский постмодернизм является, если следовать интерпретации Джона Кина, «сильным фактором обновления и углубления демократического потенциала модерна», «диалектическим усилением его демократических импульсов»[4]. Акцент на неуничтожимой множественности языковых игр усиливает преданность многообразию точек зрения и их праву на голос. В то же время он расстраивает «идеологические» языковые игры или, иными словами, те игры, «что требуют всеобщего принятия» и уничтожения всех соперников. Скептическое настроение постмодерна усложняет запуск тотализующих проектов, которые основывались бы на притязаниях на всеобщую мораль или теоретические истины. Постмодернистские принципы позволяют выдвинуть сильные доводы в пользу демократических институтов, в том числе «механизмов, способных предупреждать появление абсолютной государственной власти», и «гражданских ассоциаций

1 Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985. С. 28.

2 Там же. С. 25. Ср. рассуждение Д. Хебдиджа о понятии эстетического возвышенного в современной теории (S. Connor, Postmodernist Culture, p. 212ff.) Ср. с хайдеггеровской концепцией роли поэзии (см. выше, с. 180).

3 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. С. 157.

4 J. Keane, в: A. Benjamin, Judging Lyotard, p. 84, 91.

вне государства»[1]. Также нельзя обвинить Лиотара в том, что он производит собственную универсализирующую идеологию — универсальное вето, наложенное на универсалистские идеологии,— поскольку демократия основана на таком отрицании универсального разума, которое приветствует «недетерминированность, спор и неопределенность»[2].

Не все, впрочем, готовы приветствовать настроение постмодерна. Так, Хабермас критиковал постмодернизм как новую форму консерватизма, который преждевременно отказался от незавершенного проекта Просвещения. Вместе с другими теоретиками, связанными с франкфуртской школой, Хабермас хорошо понимает проблематичность наследия Просвещения, однако он не желает отказываться от свойственного ему стремления к освобождению человека за счет применения разума. Постмодернисты, как и Ницше, слишком легко *«прощаются* с диалектикой Просвещения», обращаясь к мессианизму искусства, поэзии и мифа, выходящих за границы разума[3]. Они отвечают на односторонний, «субъект-центрированный», разум Просвещения не менее односторонним и пустым иррационализмом, «абсолютно *другим* по отношению к разуму»[4]. Опять же Хайдеггер, как и Ницше являющийся важным источником постмодернистской позиции, обращается к «мышлению более строгому, чем понятийное», однако его взгляды легко примирить с консерватизмом и предрассудком. «Пропозициональнo бессодержательная речь [Хайдеггера] о бытии имеет вместе с тем иллокутивный смысл — поощрять верность, приверженность бытию»[5]. Столь же жестко Хабермас разбирается с постструктуралистскими источниками постмодернизма. Деконструктивизм Деррида осуществляет ложную универсализацию, «будто язык полностью детерминирован поэтическим, специализирующимся на открытии мира языковым употреблением»[6]. Политическая позиция Фуко — «спонтанная *партийность* критики, которая

[1] J. Keane, в: A. Benjamin, p. 89, 92, 94.

[2] Ibid., p. 96, 95.

[3] См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 95.

[4] Там же. С. 103.

[5] Там же. С. 147, 151.

[6] Там же. С. 212.

не может подтвердить свои нормативные основы». Критическая практика генеалогии «оказалась в плену самоотнесенности», а потому столь же необоснованна[1].

Вместо всего этого Хабермас предлагает собственную универсальную прагматику и этику дискурса как способ осуществления проекта Просвещения, позволяющий не впадать в проблемы «философии субъекта». В самом деле он считает, что из антигуманистической критики философии субъекта выводится только отказ от его «монологической» или индивидуалистической версий. В том случае, когда субъект-центрированный разум основан на монологической точке зрения наблюдателя, из него следует, по словам Расмуссена, «понятие совершенно изолированного субъекта, чье отношение к миру может пониматься только инструментально, но не устанавливаться интерсубъективно»[2]. Именно эта точка зрения лежит в основе одновременно инструментального, подсчитывающего разума ортодоксального Просвещения и непривлекательных аспектов модерна. Развивая интерсубъективную «парадигму взаимопонимания» через теорию коммуникации, Хабермас надеется избежать тупика «философии сознания». Тогда появится возможность продвинуться вперед в осуществлении незавершенного проекта модерна, не увязая в релятивистической, аполитичной и (по крайней мере, как обычно предполагается) консервативной трясине постмодернизма[3]. Он также не убежден в обоснованности страхов Лиотара, связанных со всем, что выходит за пределы локального или временного консенсуса. По Хабермасу, истина — это результат идеализированного дискурса, свободного от искажений, вносимых властью, однако, как он признает, мы никогда не можем быть уверены в том, что такой идеал был полностью реализован. *Подлинный* консенсус — это состояние, которое можно лишь предвосхищать. *Актуальный* консенсус всегда является временным и допускающим критику и пересмотр. Более того, без понятия истины вообще неясно, как мы могли бы бросить вызов навязанному или «идеологическому» консенсусу, посчитав его недотягивающим

[1] См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 288, 290.

[2] D. M. Rasmussen, Reading Habermas, p. 26.

[3] См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 307. Ср. работу Хабермаса «Модерн — незавершенный проект» (Habermas J., Modernity — An Incomplete Project // *Foster*, Postmodern Culture).

до истины и провоцируя, таким образом, обсуждение или исследование[1].

Жан Бодрийяр (1929–2007), как и Лиотар, бывший марксист, в своих попытках описать западное общество все больше двигался в направлении постмодернизма. Его позиция, в которой подчеркиваются не только новые качества современной культуры, но и, говоря конкретнее, изменившаяся роль культурной сферы в обществе, в какой-то мере сходна с проведенными франкфуртской школой исследованиями культурной индустрии и с «ситуационистским» диагнозом «общества спектакля»[2]. Изменившееся состояние капиталистического общества все еще является отправным пунктом для его теоретического подхода, однако результатом он считает общество, которое уже нельзя свести к марксистским категориям[3]. По Бодрийяру, беспрецедентное насыщение экономики и общества «образом» является определяющей чертой современного социума. В своих ранних (еще марксистских) работах Бодрийяр выделяет важный сдвиг в роли товаров в «потребительском обществе», которое он считает не надстройкой капитализма, а «фундаментальной мутацией в экологии человеческого вида»[4]. В этой новой форме общества индивидов настраивают на потребление, тогда как ранее они настраивались просто на работу: «Современный человек тратит все меньше и меньше времени на производстве и все больше в беспрерывном процессе производства и создания личных нужд и личного благосостояния. Он должен быть постоянно готовым к тому, чтобы актуализировать весь свой потенциал, всю свою способность к потреблению»[5]. Получение удовольствия через потребление, а не через труд — это важнейшая обязанность, соответствующая «морали забавности», присущей потребительскому обществу. Реклама, исследования рынка,

1 Обсуждение взглядов Хабермаса на модерн см. в: R. J. Bernstein, ed., Habermas and Modernity.

2 D. Kellner, Jean Baudrillard. О ситуационизме см.: C. Gray, ed., Leaving the 20th Century и Дебор Г. Общество спектакля.

3 Окончательно Бодрийяр порвал с марксизмом в своей работе «Зеркало производства» (Baudrillard J., The Mirror of Production).

4 Baudrillard J., Consumer Society//Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 29.

5 Ibid., p. 48.

телевидение и другие средства коммуникации — все это нацелено на производство жаждущих и податливых потребителей.

Однако из этого следует и фундаментальный сдвиг в значении потребления. В либеральном капитализме производство предметов уже определялось денежной прибылью, а не человеческими потребностями. Если говорить словами Маркса, производство определялось «меновой стоимостью», а не «потребительской стоимостью» вещей. Однако в потребительском обществе предмет еще более радикально отделяется от использования или потребности, еще более отчуждается. Потребление предметов ныне определяется их положением в дифференциальной системе значений или «знаков», соответствующих градациям социального статуса и т.п., которые выражаются в рекламе и закрепляются ею. По всем признакам структуралистская концепция Бодрийяра предполагает, что «потребности и предметы, подобно словам и некогда женщинам, составляют глобальную, произвольную и в то же время упорядоченную систему знаков, *культурную* систему, которая заменяет социальным порядком ценностей и классификаций случайный мир потребностей и удовольствий, природный и биологический порядок»[1]. Марксова политическая экономия больше не работает в новой социально-экономической формации, которую поэтому нужно понимать через «политическую экономию знака». Из-за взаимопроникновения наделенных значением товаров и капиталистической системы производства культура и экономика должны, таким образом, пониматься как единая амальгама. Коннор указывает, что «больше нельзя отделять экономическую или производительную сферу от сфер идеологии или культуры, поскольку культурные артефакты, образы, репрезентация и даже чувства и психические структуры стали частью мира экономики»[2].

В поздних, более апокалиптических работах Бодрийяра образ или знак окончательно смещают реальность. По сути, аргументы постструктурализма доводятся до их логического предела (а иногда заходят и дальше). Если постструктурализм, в версии Бодрийяра, предполагает, что вне текста ничего нет, любой дуализм образа и реальности, знака и референта должен быть преодолен. Образы

[1] Baudrillard J., Consumer Society'//Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 47.

[2] Connor, Postmodernist Culture, p. 51.

более не могут связываться с внешним референтом или реальностью. Карта, если брать пример Бодрийяра, уже не соответствует той или иной реальной территории, а, скорее, предшествует ей или даже порождает ее:

> Симуляция отныне не симуляция территории, референциального бытия субстанции. Это порождение моделями реального без начала или реальности — гиперреальное. Территория больше не предшествует карте и не сохраняется после нее. Следовательно, карта предшествует территории... именно карта порождает территорию[1].

Если следовать несколько гиперболической формулировке Бодрийяра, больше нет никакой истины или реальности, есть только универсальные и неизбежные симуляции. «Мыльные оперы» и тематические парки — единственная реальность. Диснейленд воплощает в себе «истину» Америки и американского образа жизни[2]. Следовательно, идеология тоже отошла в прошлое, поскольку она определяется как нехватка неискаженной истины, а в гиперреальности просто нет такого стандарта. Единственная сохранившаяся идеология — это вера в реальность или саму истину, убеждение в том, что социальный спектакль нечто большее простого представления: «Вопрос теперь не в ложном представлении реальности (т.е. идеологии), а в том, как скрыть тот факт, что реальное больше нереально»[3].

В «Экстазе коммуникации» Бодрийяр предлагает убедительное, хотя и несколько импрессионистское, описание современного мира симуляции. Это мир информации и коммуникации, где «экран и сеть» — единственные онтологические данности, а культура — это просто «гладкая операциональная поверхность коммуникации». Телевидение — это «предельный и совершенный объект» эпохи, в которой все заражено рекламой[4]. Мы уже отмечали существенную роль, которую потребление играет в этом мире. Однако режим массмедиа и изолированного потребления не оставляет

[1] Baudrillard J., Simulacra and Simulations//Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 166.

[2] Ibid., p. 171ff.

[3] Бодрийяр цит. по: Z. Bauman, Intimations of Postmodernity, p. 151.

[4] Baudrillard J., The Ecstasy of Communication, p. 127.

неизменным и остальное общество. Под угрозу поставлена сама социальность социальной жизни в той мере, в какой она зависит от встречи и разговора с другими людьми:

> Мы стали жить в меньшей близости к другим людям, к их присутствию и речи и в большей — под молчаливым взглядом обманчивых и покорных объектов, которые постоянно воспроизводят один и тот же дискурс, дискурс оцепеневшей власти, нашего потенциального благополучия и нашего отсутствия друг возле друга[1].

Мы не только теряем доступ к реальной публичной сфере, сама секретность тоже исчезает. Различие между публичной и приватной сферами рушится под грузом информации и коммуникации. Поскольку коммуникация делает «публичным» то, что некогда было тайным, она непристойна: «Мы живем в экстазе коммуникации. И этот экстаз непристоен... Все секреты, места и сцены уничтожены в одномерности информации. Вот в чем непристойность»[2]. Существует, следовательно, только «промискуитет» неограниченных связей. Опираясь на «Анти-Эдипа» Делеза и Гваттари, Бодрийяр в качестве характерной патологии этого универсума называет шизофрению. «Шизофреник», затерявшийся среди «имманентного промискуитета всех этих сетей с их беспрерывными соединениями», «будучи лишен всякой сцены, открыт всему, вопреки себе самому он живет в величайшей сумятице», в которой господствует «ощущение беззащитности, ощущение отсутствия тыла» — «чистый экран, переключающий узел всех этих сетей влияния»[3].

Нет в этом «холодном универсуме» и места для «театра социального» или для «театра политики»[4]. Общество и политика, два дитя модерна, в равной мере уже умерли или умирают. И общество как предмет традиционной социологии, и коллективные классовые агенты социалистической идеологии исчезают, а вместе с ними уходит и значение существующих моделей социального анализа

[1] Baudrillard J., Consumer Society // Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 29.

[2] Baudrillard J., The Ecstasy of Communication, p. 130–131.

[3] Ibid., p. 132–133.

[4] Ibid., p. 129. Различие между «горячим» и «холодным» универсумами напоминает введенное Маршаллом Маклюэном различие между «горячими» и «прохладными» медиа в «Галактике Гутенберга».

и политического действия. Но что же остается после общества, после политики, после индивидуума? Бодрияйр заявляет о приходе «масс», выступающих противовесом к миру масс-медиа, изолированного потребления и общественного мнения. Это, если использовать термины Сартра, «ансамбль», который коллективен только в статистическом смысле. Массы — это апофеоз «серийности». Подобно слушателям радио или зрителям телевидения, массы больше не встречаются и не дискутируют, а просто сосуществуют в качестве рассеянной, пассивной и никак иначе не связанной аудитории[1]. В постмодернистском мире, где господствуют информация и средства коммуникации, они не могут породить сознательные и организованные группы, необходимые для коллективного действия. В противоположность активистской коллективной борьбе, которую марксизм обычно ждал от пролетариата, сопротивление масс принимает форму пассивности, упрямого отказа от всех стимулов, склоняющих их к речи, действию или участию: «Актуальный аргумент системы — максимизировать речь, максимизировать производство значения, участия. Поэтому стратегическое сопротивление — сопротивление отказа от значения и отказа от речи»[2]. Бауман трактует эту позицию довольно скептически: «Нам сегодня говорят, что тупая неподвижность масс — это лучшая форма активности, какая только может быть у нас, а то, что они ничего не делают,— это превосходнейшая форма сопротивления»[3]. Если исходить из более благожелательной интерпретации, позицию Бодрийяра можно считать симптомом общества, в котором, как указывается в работах Фуко, люди стали продуктом властных отношений, конституирующих их в качестве не только объектов, но и субъектов[4]. Этот диагноз ставит под вопрос и характерные для модерна идеологии — либерализм и социализм, которые требуют «прав субъекта на освобождение»[5]. Не играют ли такие требования попросту на руку власти? Конечно, по большому счету Бодрийяр не исключает более активного сопротивления, за которое выступают

[1] См. выше, с. 261–262.

[2] Baudrillard J., The Masses//Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 219.

[3] Bauman, Intimations of Postmodernity, p. 153.

[4] См. выше, гл. 6.

[5] Jean Baudrillard: Selected Writings, p. 219.

политические идеологии модерна. Но в итоге его прогноз относительно традиционной политики вряд ли может воодушевить.

Постмодерн как стадия западного общества

Марксизм — это темная материя постмодернистского универсума. Она оказывает более сильное и более сложное воздействие на постмодернистскую мысль и дискурс, чем может поначалу показаться. Исход французских интеллектуалов из марксизма, особенно после 1968 г., был одним из главных факторов, способствовавших появлению постмодернизма, тогда как постмодернисты обычно считают марксизм важным проявлением модернизма. Лиотар и Бодрийяр принадлежат к растущей диаспоре бывших марксистских интеллектуалов в изгнании, ушедших от своих прежних теоретических убеждений. Однако ряд других теоретиков пытаются встроить идеи постмодернизма (как они его понимают) в очевидно марксистский или по крайней мере материалистический теоретический корпус. В самом деле такие теоретики, как Джеймисон, Лаклау, Муфф, Лэш и Урри, считают, что постмодернистская культура и социальные отношения соответствуют современному капитализму, так же как буржуазная идеология и ценности были «господствующими мыслями» либерального капитализма XIX в.[1] По мнению этих теоретиков, постмодерн — это неизбежная характеристика современного общества, которую должна учитывать любая осмысленная социальная теория. В действительности они являются ревизионистами, которые согласны с другими западными марксистами в том, что существенные части марксистской теории необходимо переписать. И по сути, хотя они подчеркивают разные аспекты трансформации капиталистического общества, несмотря на другие важные теоретические сдвиги, здесь мы можем заметить важные аналогии с подходом франкфуртской школы[2].

[1] Как мы уже отмечали, Лиотар также связывает постмодернистскую культуру с современной стадией «постиндустриального» общества.

[2] Такой постмодернистский марксизм существенно отличается от позиции более ортодоксальных марксистов вроде А. Каллиникоса — см. его книгу «Против постмодернизма» (Callinicos A., Against Postmodernism). По его мнению, хотя постмодернистская мысль и культура и в самом деле отражают объективные качества современного капитализма, в конечном счете они должны быть

Таким образом, как предполагается различными ревизионистскими точками зрения, капитализм после XIX в. претерпел во многих аспектах фундаментальные изменения. Во-первых, рабочий класс стал менее однородным, менее единым, кажется, что он меньше желает, по крайней мере в обозримом будущем, нести ответственность за революционную задачу, возложенную на него ортодоксальным марксизмом. Реформистская социал-демократия и профсоюзное движение остались главными каналами рабочего активизма, и их нельзя списывать со счетов в качестве «детской болезни» незрелого классового сознания. Отступление пролетариата от предписанной ему роли отражает ряд других изменений в капиталистической экономике. Промышленность пришла в упадок, если сравнивать ее с более рассеянной и менее охваченной профсоюзами отраслью услуг. Финансы и производство постоянно глобализировались, обессиливая национальные рабочие движения и даже правительства отдельных стран. Собственность была рассеяна по акционерным компаниям. «Менеджериальная революция» привела к растущему разрыву между собственностью и контролем над процессом производства. Другая группа изменений оказалась следствием технологических инноваций, ставших возможными на более ранних стадиях капитализма. Возможно, наиболее важнымы являются развитие механизированных и электронных масс-медиа, а также информационная и коммуникационная революция, которую принесла с собой компьютеризация. Эти изменения оказали глубочайшее воздействие на ряд областей. Трудовые процессы были трансформированы, потребовав от рабочей силы новых видов технических знаний и одновременно дисквалифицировав представителей многих традиционных специальностей. Досуг и потребление подверглись революционным изменениям, двигателем которых стали газеты, кино, телевидение, звукозапись, компьютеры, коммуникационная технология, Интернет и Всемирная паутина[1].

Быстрое развитие электронных технологий обработки информации и коммуникации неотделимо от других важных культурных

разоблачены как идеологические уловки, дабы не искажали ни теоретический анализ, ни классовую борьбу.

Близкое описание современного общества см. в: S. Lash and J. Urry, The End of Organised Capitalism.

сдвигов. Распространение электронных массмедиа обеспечило небывалое насыщение повседневной жизни рекламными изображениями. А это вместе с развитием более гибких, постфордистских процессов производства подтолкнуло к новым схемам потребления[1]. Потребление все больше становится возможностью утвердить отличие, а не равенство в социальном статусе, обеспечивавшееся фордизмом. Потребители покупают «стиль жизни», «имидж» и «идентичность», которые разрабатываются дизайнерами товаров, продвигаются консультантами по рекламе и поставляются гибким производственным процессом. Фрагментация производства, принадлежности к классу и потребления закрепляется и в области политики. В противоположность монолитным коллективным агентам и нормам солидарности, характерным для социалистической политики, сложилось многообразие видов борьбы, регионов конфликта, проблем и модусов политического действия. Множественность новых социальных движений и соответствующих «позиций субъекта» способствует плюралистской по самой своей природе политике сопротивления[2]. К таковой относятся движение за права женщин, кампании за мир, экологические и «зеленые» кампании, а также движения за права геев и лесбиянок, антирасистские движения, движения, выступающие за права этнических меньшинств и туземных народов, за права горожан и права гражданства.

Марксистские теоретики обсуждали эти социальные и культурные трансформации в рамках теорий «развитого», или «позднего», капитализма[3]. Ален Турен (1925) интерпретирует примерно те же качества современного общества как признаки перехода от индустриального общества к постиндустриальному. Выбирая такую терминологию, Турен одновременно указывает на то, что отстраняется от марксизма, который, получается, подходит только для индустриальной стадии марксизма, и на то, что сам он считает

«Фордизм» связан с господством в индустриальном обществе конвейерного производства более или менее идентичных товаров, выпускаемых для массового рынка. Он назван по имени Генри Форда, американского производителя автомашин, чья «Model T Ford» преобразила индустрию после 1912 г.

E. Laclau and C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy и J. Habermas, New Social Movements.

См. работы теоретиков франкфуртской школы, а также работу Эрнеста Манделя «Поздний капитализм» (E. Mandel, Late Capitalism).

существенным сходство между капитализмом и коммунизмом как вариантами индустриального общества[1]. Фредерик Джеймисон (1934) ближе к первой, марксистской группе теоретиков. Хотя он весьма серьезно относится к различным способам преобразования западного общества, но продолжает понимать его в качестве варианта капитализма, а потому хранит верность марксизму. Постмодернизм — это «культурная логика позднего капитализма»: «Постмодернизм — это не культурная доминанта совершенно нового социального порядка (слухи об этом обществе, названном постиндустриальным, начали распространяться в средствах информации несколько лет назад), но лишь отражение и коррелят еще одного системного преобразования самого капитализма»[2]. Джеймисон принимает предложенную Эрнестом Манделем трехэтапную модель капиталистического развития, в которой каждая стадия капитализма связывается с господством определенной технологии. Рыночный капитализм (анализировавшийся Марксом) — это стадия паровой механизации, а в культурной сфере — художественного реализма. Монопольный, или империалистический, капитализм (описанный Лениным и Люксембург) — это стадия электрической энергии, двигателя внутреннего сгорания и художественного модернизма. Наконец, с 1950-х гг. в области технологии и с 1960-х гг. в области культуры постепенно складывается «потребительский», «поздний», или «мультинациональный», капитализм. Господствующие технологии этой стадии — электроника и ядерная энергия. Но у этой стадии капитализма есть и собственная «господствующая культурная логика», отражающаяся в преобладании культурных и интеллектуальных течений постмодернизма[3].

У культурной логики позднего капитализма два аспекта. Во-первых, культурные формы, соответствующие этой стадии общества, имеют знакомые нам постмодернистские черты. Постмодернизм в художественной сфере предполагает «стирание... старой (по-существу, относящейся к высокому модерну) границы между высокой культурой и так называемой массовой культурой, или

[1] О Турене см. выше сноску 3 на ст. 339.

[2] Jameson, Postmodernism, p. xii.

[3] Ibidem, Introduction и гл. 1, разд. IV. Джеймисон также специально отсылает к предложенному Адорно и Хоркхаймером описанию позднего капитализма (Introduction, p. xvii–xviii).

коммерческой», а также интеграцию «эстетического производства» в производство товаров[1]. Джеймисон отмечает также падение способности мыслить исторически и «исчезновение эталонных нарративов»[2]. Мы все больше отделяемся от собственных историй, словно бы мы были «обречены искать историю в поп-изображениях и симулякрах этой истории, которая сама навсегда остается недосягаемой»[3]. Мы воспринимаем историю через тематические парки и телевизионные мини-сериалы, а не через исторические проекты политических движений или идеологий. Однако отличительная черта современной фазы капитализма состоит не только в преобладании постмодернистских культурных тем. Второй аспект культурной логики позднего капитализма – новое отношение между культурой и остальным социальным пространством. Постмодернизм не просто новая культурная форма, но «культурная доминанта», которая находится в новом отношении с экономической системой. Культура одновременно стала менее изолированной и более распространенной. Не только потребление все больше определяется через культуру, но и культура сама была коммодифицирована в невиданном доселе масштабе. Произведения искусства все больше подчиняются рыночным силам в эпоху механического воспроизводства. В то же самое время товары вообще рекламируются как произведения искусства. Потребитель поощряется к формированию своей уникальной идентичности, составляемой индивидуализированными актами потребления, расположенными на том же уровне, что и творческая деятельность художника. Взаимопроникновение общества и культуры означает одновременно «растворение автономной сферы культуры» и «удивительное расширение культуры на все социальное пространство»[4].

Важным последствием специфической культурной логики позднего капитализма является неспособность удерживать действительно «критическую дистанцию» по отношению к институтам и ценностям. На самом деле здесь Джеймисон принимает скептические выводы постструктуралистской и постмодернистской философии,

1 Jameson, Postmodernism, p. 2.

2 Ibid., p. xi.

3 Ibid., p. 25.

4 Ibid., p. 48.

которые дисквалифицируют просвещенческие попытки предложить объективные рациональные основания для моральных и политических ценностей. Общезначимость, на которую некогда претендовали такие морализирующие дискурсы, как марксизм и либерализм, более невозможна. Джеймисон желает защитить марксистскую теорию как критический дискурс, не имеющий претензий на абсолютную истину. Марксизм остается «эталонным дискурсом», но на условиях отказа от его абсолютного статуса. Марксизм — это «единственная великая коллективная история» и «непреодолимый горизонт», которые подчиняют себе другие подходы; однако его «императив тотализации», скорее всего, невыполним. Марксизм — это не «утверждение некоего места истины», а «перспектива и метод, посредством которых можно разоблачить и сделать видимым "ложное" и идеологическое»[1]. Роль марксистской литературной критики — «проводить анализ симптомов, который разоблачает и подрывает скрытое идеологическое содержание литературных текстов»[2]. Однако Джеймисон не дает ясных указаний относительно практической политики, подразумеваемой подобным проектом. Он высказывает скепсис по отношению к неопосредованному плюрализму социальных движений и позиций субъекта, который, как он утверждает, отражает не исчезновение классов, а лишь иллюзию такого исчезновения[3]. Нам все еще нужна «подлинная» или «тотализующая» политика, которая осуществляется на экономическом или системном уровне, и Джеймисон по-прежнему готов называть мультинациональный капитал и его агентов «врагами». Однако его замечания более конструктивного толка остаются, к сожалению, неопределенными. К числу возможных стратегий можно было бы отнести «обращение образа против него самого» и «когнитивное картографирование» пространства современного капитализма, открывающее потребность в «многоуровневой стратегии»[4].

В каком-то отношении ближе к анти- или постмарксистским посылкам философского постмодернизма стоят некоторые

[1] Джеймисон, цит. по: Gaggi, Modern/Postmodern, p. 180–181.

[2] Gaggi, Modern/Postmodern, p. 180.

[3] Jameson, Postmodernism, p. 319.

[4] Ibid., p. 329ff, 408ff. Совершенно иную попытку продолжения социалистического проекта в условиях постмодернистских скептических ограничений см. в: M. Ryan, Marxism and Deconstruction.

социологи, которые усматривают в постмодерне определенную стадию общества, которая уже сменила модерн или сменит его, но при этом не видят особой связи между постмодерном и Марксовым представлением о коммунизме. Социологическая критика модерна и модернизации ближе к философской критике проекта Просвещения, чем к марксизму. По мнению Зигмунта Баумана (1925), марксизм и коммунизм — это модерн в самом чистом виде. Коммунизм доводит до предела ограниченное понятие рациональности, присутствующее в западной модернизации. В отличие от капитализма (который, по Веберу, уже являлся «рационально исчислимым поиском прибыли») коммунизм обещает уничтожить пагубные экономические циклы бума и рецессии. Также он обещает заменить хаос рыночных сил и безудержную конкуренцию планированием, а политику и классовый конфликт — рутинным администрированием, соответствующим потребностям всего сообщества. Бауман говорит об этом так: «Коммунизм был модерном в его наиболее последовательном выражении, самым решительным его шагом — выправленным модерном, очищенным от всех остатков хаотического, иррационального, спонтанного, непредсказуемого»[1]. Советский Союз, Китай, Куба и другие коммунистические страны на первых порах успешно осуществили свои «модернизационные» программы первичной индустриализации, электрификации, создания систем образования и здравоохранения[2].

Напротив, формирующийся постмодерн Бауман описывает положительно как «совершенно всеобщий и жизнеспособный тип социальной системы», в которой особо важную роль играет удовлетворение потребителя[3]. Энтони Гидденс также видит в постмодерне не столько состояние, которое приходится терпеть, сколько политический идеал. Точка зрения Гиддена в чем-то схожа с другими теориями, на которые повлияла социальная теория, вышедшая из франкфуртской школы. Например, подобно Джону Кину и Клаусу Оффе, он выделяет базовые противоречия в центре систем рациональности, которые структурируют современные

[1] Bauman, Intimations of Postmodernity, p. 167.

[2] Ibid., p. 168.

[3] Smart, Postmodernity, p. 63.

общества. Эти противоречия являются побочным продуктом того, что Барри Смарт называет «модернистским поиском порядка»: «Идея порядка как задачи, как практики, как условия, которое следует обдумывать, сохранять и взращивать, внутренне присуща модерну». Но парадокс в том, что «упорядочивающие вмешательства, похоже, вызывают беспорядки»[1]. Попытка навести в обществе порядок неизбежно порождает сопротивление, а в крайнем случае приводит к взрыву беспорядков. Гидденс подчеркивает тесную связь между свойственным модерну стремлением к упорядочиванию и академической социологией. Социология возникает как особая дисциплина вместе с характерными институтами современного общества. Она вносит свой вклад в знание о себе или «рефлексивность» общества, а потому еще больше усиливает его способность к самоконтролю и трансформации[2].

Следовательно, если рассуждать логически, кризис модерна предполагает возможность как кризиса «современной» социологии, так и постмодернистского подхода к изучению общества. Гидденс выступает за некоторые изменения. Например, в результате глобализации финансов, производства, потребления, коммуникаций, культуры, социальных движений, гражданского общества и т.д. национальное государство более не является адекватным фокусом для исследования. И глобальный, и «микросоциальный» уровни анализа незаслуженно обходили стороной. Социология и теории развития традиционно основывались на евроцентричной предпосылке, согласно которой западное общество является наиболее передовым и современным, тогда как все остальные должны постепенно развиваться, двигаясь по тому же пути. Эту предпосылку также следует переосмыслить. Исходя из похожей точки зрения, Смарт выступает за социологию, которая исключала бы не так много обществ и больше пользовалась ресурсами воображения. Позиции разнообразных культур, в том числе относящихся к традиционным и религиозным обществам, должны быть включены в социологию, основанную в меньшей степени на «разуме модерна» и в большей — на «*пост*модернистском воображении»[3].

[1] Smart, Postmodernity, p. 41–42.

[2] Smart, Postmodernity, p. 41 и A. Giddens, Social Theory and Modern Sociology.

[3] Smart, Postmodernity, p. 106.

Другими словами, подрыв философских посылок модерна предполагает если не полный отказ от социологии и «общества» (как в случае Бодрийяра), то, по крайней мере, фундаментальное изменение представления общества о самом себе, формируемого в социальных науках.

Политика различия и этика другого

Итак, постмодернизм включает несколько расходящихся направлений мысли и дисциплинарных регионов. Его политические и интеллектуальные позиции варьируют от демонстративного радикализма до ироничной и, как сказали бы некоторые, самодовольной отстраненности. Постмодернисты предлагают ряд провокативных (хотя порой и гиперболических) описаний современной западной культуры и общества, которые направлены на подрыв общепринятых стилей политического действия. Чаще всего постмодернистов критикуют за их упорный негативизм и скептицизм, их нежелание предлагать более позитивные моральные и политические рекомендации. Однако даже на уровне скептицизма ценность постмодернистской критики не стоит преуменьшать. Подозрение, что эта критика бьет по чувствительным местам, подтвердилось после холодной войны: постмодернизм встал на место коммунизма, начав играть роль «другого» для западной рациональности и свободы, роль мишени для ритуальных и необдуманных нападок, но в то же время и серьезного ангажемента. По крайней мере, можно сказать, что постмодернистский диагноз — полезное напоминание о темных эпизодах западной истории. Настроение постмодерна также отражает всеобщую тревожность, чувство «онтологической ненадежности» (выражение Гидденса), широко распространившуюся неудовлетворенность бюрократизированным капиталистическим обществом, даже если бюрократический социализм также больше не рассматривается в качестве альтернативы. Отголоски колониализма и деколонизации, а также возникновение мощных религиозно-фундаменталистских движений — все это также подтачивает философские корни западной самоуверенности. Постмодерн может быть полезным понятием для понимания современного общества и культуры, даже если отвергается радикальный скептицизм связанной с ним философской позиции.

В действительности чаще всего считается, что из негативной и скептической установки постмодернизма выводятся антитоталитарные следствия. Постмодернисты подрывают все формы дискурса (и, конечно, не только политический дискурс), которые, пусть и втайне, поддерживают террористическое подавление разнообразия и различия. Деконструкция Деррида ставит под вопрос «насильственные иерархии» западного разума, а постмодернисты выступают против любого отрицания «другого», любого сведения различия к обесцененной инаковости, осуществляемого ради безопасности нашей собственной идентичности. Не занимаясь построением какой-то новой крупной теории, объединяющей все явления, и не побуждая к организованной борьбе с «системой», постмодернисты стремятся укрепить множественность дискурсов, видов знания, культур, форм борьбы и голосов. Они бросают вызов всем лидерам, особенно тем, которые утверждают, будто являются экспертами или интеллектуалами, и даже тем, кто считает себя экспертами по марксистской революции или политике сопротивления. Они возражают даже таким интеллектуалам, как Хабермас, который претендует на авторитет в вопросах условий «неискаженной коммуникации» и формирования демократической воли. В этом отношении постмодернисты ближе к Адорно, одному из первых членов франкфуртской школы, чья «негативная диалектика» упорно сопротивляется любому искушению позитивного мышления.

Критический запал постмодернистских идей нашел особенно сильный отлик в некоторых дискурсах и точках зрения, которые ранее занимали маргинальное положение внутри (но не только внутри) западной мысли. Особенно плодотворным оказалось взаимодействие между постмодернизмом и феминизмом, в котором наибольшее влияние, видимо, оказали работы Лакана и Деррида. Деконструктивистская критика всех «иерархизированных дихотомических различий» применяется к противопоставлению мужчины и женщины, мужского и женского. Если Симона де Бовуар остается — по крайней мере в какой-то мере — под властью этой дихотомии, сохраняя следы негативного взгляда на женщину как «нехватку» и «другого» мужчины, то постмодернистский феминизм, безусловно, прославляет специфичность и отличие женщины. Однако критика в данном случае идет еще дальше.

Постмодернисты сомневаются в статусе философии как автономного, замкнутого на самом себе и строго рационального предприятия, и эти сомнения служат отправным пунктом для наиболее фундаментальной феминистской критики. Ряд постмодернистских феминистов указывают на то, что «мэйлстрим»[1] западной философии зависит от изначального исключения женщины или женского. В таком случае важно то, что не только статус женщины оказывается под вопросом. Феминистская проблематизация положения женщины взаимодействует с философской критикой, которая, если она стремится к последовательности, требует масштабного переоформления западного разума.

Грос со всей решительностью заявляет о радикальной природе постмодернистской феминистской критики: «Дестабилизация наличных форм письма и знания — предварительное условие положительного утверждения женственности. Без взлома существующих интеллектуальных категорий и текстуальных норм у нас просто не будет свободного концептуального пространства для положительных саморепрезентаций женщин»[2]. Грос обсуждает трех французских феминисток, которые, каждая по-своему, вносят вклад в дестабилизацию существующих дискурсивных категорий и норм. Вероятно, наиболее доступны работы Мишель Ле Доёф (1948-), которая деконструирует «воображаемое» западной философии[3]. Хотя это воображаемое во многих отношениях оказывается мужским или маскулинным, интересы Ле Доеф не ограничиваются ими. В частности, она указывает на то, что институционализация философии всегда предполагала определенное отношение между властью и знанием. Действительная зависимость философского рассуждения от официально исключенных тем и форм дискурса демонстрируется в связи с тем, что оно опиралось на метафоры, образы или литературные фигуры, извлекаемые из этих маргинализованных областей. Эти элементы философского воображаемого «одновременно демонстрируют и скрывают философские условия

[1] Malestream — неологизм, составленный из «male» (мужчина) и «mainstream» (мейнстрим, основное направление). — *Прим. пер.*

[2] Grosz, Sexual Subversions, p. 231.

[3] M. Le Doeuff, The Philosophical Imaginary. См. также: M. Morris, Operative Reasoning.

производства или самооправдания»[1]. Для деконструктивистского аргумента решающим является тот факт, что воображаемое философского текста — это не просто случайный аккомпанемент или же временное отступление от более строгого хода рассуждения. Скорее, философское воображаемое неотделимо от дискурсивных стратегий, которые официально признаны традицией. С точки зрения феминистской стратегии «Ле Доёф утверждает позицию образов, образцов и метафор женственности в маскулинных философиях, видя в них точки напряжения и противоречия, моменты, которые могут прояснить, в чем именно ставка различных философских позиций»[2]. Убедительным примером этой стратегии является ее трактовка ранней формулировки Бэконом проекта современной науки, выписанной через отношение между хозяйской наукой и женственной природой[3].

Юлия Кристева (1941) и Люси Иригарей (1930), больше занимающиеся именно феминистскими темами, проводят параллельную деконструкцию знаний и дискурсов, которые в глубочайших посылках и строении таят мужскую, или маскулинную, природу. Оба теоретика пытаются понять женщин в их неустранимом отличии. Они теоретизируют женщину с женской точки зрения, чтобы открыть «женское женское», преодолев таким образом давнюю традицию представления женщины в качестве нехватки, недостаточного или подчиненного другого мужчины[4]. Хотя на ранние работы Кристевой повлиял Альтюссер, влияние Деррида очевидно в ее деконструктивистском прочтении текстов. В этих интерпретациях она стремится раскрыть подавленные желания «материнского», восстановить подавленный пол женщины: «Она утверждает игру сексуальной дифференциации, проходящей внутри и между всеми текстами и перекрывающей их замыслы,— игру, которая всегда оставляет неискоренимые, неизгладимые остатки в текстах, позволяющие подвергнуть эти тексты иным трактовкам

[1] Grosz, Sexual Subversions, p. 227.

[2] Ibid., p. 233.

[3] Ле Доёф в: R. Mortley, French Philosophers in Conversation, ch. 5, p. 86ff.

[4] R. Tong, Feminist Thought, p. 227. Об Иригарей см.: M. Whitford, Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine. О Кристевой см.: J. Lechte, Julia Kristeva.

и разыграть сексуальные удовольствия, в них содержащиеся»[1]. Если использовать термины лакановской интерпретации Фрейда, Кристева исследует взаимодействие между «досимволическим» или «семиотическим» беспорядком бессознательного и «символическим» царством порядка, которое связано с сознанием и явным значением. Символический порядок включает закон отца, мужскую власть и фаллоцентризм, будучи «основанным на подавлении воображаемого»[2]. С другой стороны, семиотическая область, которая подавляется, когда субъект на эдиповой стадии вступает в порядок языка, связана с матерью и женщиной, а также с хаотическими психическими удовольствиями и энергиями доэдипова ребенка.

В нормальном случае субъект конституируется в динамике репрессивной иерархии символического и семиотического, мужского порядка и систематически подавляемого женского воображаемого, тогда как «освобожденный человек тот, кто способен признать «игру семиотического и символического», постоянное колебание между беспорядком и порядком»[3]. Это взаимодействие отражает реальную, но отрицаемую взаимозависимость символического и семиотического: «Символическое предоставляет семиотическому его единственные возможности выражения; и, наоборот, семиотическое наделяет символическое его сырьем и энергетическим импульсом». Семиотическое ведет к творческому разрушению, когда оно «вырывается и переполняет свои символические границы — в "привилегированные" моменты "прорыва, обновления и революции"», которые Кристева связывает с «безумием, святостью и поэзией»[4]. Двигаясь в параллельном направлении, Элен Сиксу (1937) сопоставляет маскулинную «литературу» с женским «письмом» движения, подрыва и трансформации. Женское письмо теснее связывается с желанием, чем с разумом, «а желание, но не разум — это способ уйти от ограничивающих понятий традиционной западной мысли»[5].

[1] Grosz, Sexual Subversions, p. 231. См., например: J. Kristeva, The Kristeva Reader.

[2] Ibid., p. xxiii.

[3] Tong, Feminist Thought, p. 231.

[4] Grosz, Sexual Subversions, p. 97.

[5] Tong, Feminist Thought, p. 226.

Как психоаналитик и философ, который пытается освободить «женское от мужской философской мысли», Иригарей критически относится к тому, как психоанализ и философия универсализируют мужское, по существу, представление о человеческой природе[1]. Поскольку язык, общество и культура в равной мере сформированы на основе этой ложной универсализации мужских позиций, интересов и желаний, женщины могут завоевать полную репрезентацию лишь средствами последовательной социальной реконструкции. Грос говорит об этом следующим образом:

> Женское до сего момента функционировало немо и неслышно, в подавленном виде, будучи затемненным господством и псевдорепрезентацией маскулинного... Чтобы женщины получили автономию как женщины, вся ткань социального должна подвергнуться существенной реорганизации: только *половина* возможностей, альтернатив, мировоззрений и интересов (в лучшем случае) находят социальное выражение или признание[2].

В частности, общество и культура должны признать свой долг перед «матерью». Как ребенок, забывающий то, чем он обязан своей матери, язык и общество вытеснили женское в момент своего первоначального формирования в качестве маскулинного, по существу, порядка. Важными стратегиями для проводимого Иригарей оспаривания этого порядка являются взаимосвязанные исследования языка и специфической множественной сексуальности женщин[3]. Женщину следует понимать не через негативную терминологию Фрейда, т.е. не через «зависть к пенису» или отсутствие фаллоса, а более позитивно — через присутствие «двух губ» вульвы. Подавление женщины как принципиально отличного пола означало, что сексуальное отношение существовало не как «встреча сексуально разных субъектов», а как безжизненная встреча между мужским субъектом и его отражением в женщине. Напротив, признание подлинного полового различия привело бы к установлению совершенно иного сексуального отношения:

[1] Ibidem. См., например: L. Irigaray, This Sex Which is Not One и The Irigaray Reader.

[2] Grosz, Sexual Subversions, p. 179.

[3] Tong, Feminist Thought, p. 226–228.

«Когда каждый пол признает радикальную открытость другого, между ними намечаются взаимовыгодные обмены»[1]. Столь же продуктивные обмены стали бы возможны и в других, несексуальных формах социальности, например в интеллектуальных и этических взаимоотношениях.

В других направлениях современной политической мысли рассматриваются темы, которые можно уверенно признать постмодернистскими. Айрис Марион Янг оспаривает идеал сообщества в социалистической мысли и некоторых разновидностях феминистской. Коммунитарное желание «взаимного отождествления в социальных отношениях» — это желание, связываемое ею с сектантством, шовинизмом и даже расизмом. Желание единства, целостности и тождества в этом случае, как и вообще в постмодернистском универсуме, «порождает границы, дихотомии и исключения»[2]. Прославление инаковости и различия, с другой стороны, это мощное противоядие от таких последствий закрытости и, по сути, важная тема многих современных феминистов[3]. Похожим образом Эдвард Саид (1935–2003) описывает то, как «ориентализм» обесценивает и искажает колонизированные культуры, представляя их в качестве низших отражений западной цивилизации. Подчиненные и маргинализованные группы и культуры могут быть представлены в дискурсивном режиме колониализма только в отношении к западным нормам. Дискурсы сопротивления этому режиму должны апеллировать к общему «этико-дискурсивному принципу», а именно «праву ранее не представленных или плохо представленных групп людей говорить и представлять самих себя в областях, которые в политическом и интеллектуальном плане определены как обычно исключающие, узурпирующие их означивающие и репрезентативные функции, скрывающие их историческую действительность»[4].

1 Grosz, Sexual Subversions, p. 179, 181.

2 I. M. Young, The Ideal of Community and the Politics of Difference // L. J. Nicholson, ed., Feminism/Postmodernism, p. 301; ср.: Young, Justice and the Politics of Difference.

3 См., например, статьи Дж. Флакс (J. Flax) и Э. Йитман (A. Yeatman) в сборнике: L. J. Nicholson, ed., Feminism/Postmodernism.

4 Саид, цит. по: Connor, Postmodernist Culture, p. 233. См. также: *Саид* Э. Ориентализм. Западные концепции Востока.

Делая еще один шаг в деконструктивистской стратегии, теоретики постколониализма Гаятри Спивак и Хоми Бхабха ставят под вопрос даже характерную для постмодернизма оппозицию между исключающим субъектом или идентичностью и маргинализованным другим. Они говорят о «необходимости тщательной деконструкции самих структур господствующего и маргинального», полагая, что «подобные оппозиционные модели сами происходят от колониальных структур мышления и воспроизводят их, так что заявлять о себе как о маргинализованном народе или народе, который заставили молчать,— значит неявно принимать и усваивать условие маргинальности»[1]. В действительности Саид также стремится сосредоточить внимание не на «внешней, противодействующей силе маргинальной позиции, а на внутренних противоречиях внутри господствующих западных форм знания»[2]. Сопротивление определенному порядку власти и дискурсу стремится, хотя, возможно, и тщетно, не определять себя в терминах, которые происходят от этого порядка и, вероятно, укрепляют его. Движения гомосексуалистов (геев или лесбиянок), туземцев и чернокожих ведут борьбу на основе идентичностей, рождающихся в дискурсе угнетателя. Работы Кристевой и Иригарей подтверждают похожее положение женщин. Следовательно, мы должны с недоверием относиться к любой «политике идентичности», которая стремится сдержать «поток» или «бегство» сопротивления фиксированной и почти наверняка скомпрометированной идентичностью[3].

Но, по мнению некоторых критиков, постмодернизм слишком склонен описывать чистое намерение, а не реальность сопротивления, которая неизбежно осложнена компромиссами. Как и анархизм, постмодернизм обвиняют в том, что он прославляет чистый момент восстания или критики, сбрасывая со счетов всегда неприглядную задачу конструирования нового политического порядка, который почти наверняка введет в действие свой собственный режим исключения. Это обвинение подкрепляется тем, что положительная политическая программа постмодернизма остается

[1] Connor, Postmodernist Culture, p. 233–234.

[2] Ibidem.

[3] «Убегание» — термин, используемый Ж. Делезом и Ф. Гваттари в «Тысяче плато», особенно во Введении.

неясной. Как постмодернисты могли бы представить убедительную концепцию справедливости, не нарушая собственные жесткие принципы критики? В отсутствие подобной концепции у нас остается несколько вариантов. Мы можем участвовать в политике от имени наших друзей, но тогда мы забываем об обязанностях перед «другим», тем, кто не дружествен нам, не знаком нам или не похож на нас. В любом случае похоже, что постмодернистская критика зависит от собственной нормативной схематики, которая, однако, не проговаривается. Коннор замечает: «При внимательном рассмотрении становится ясно, что сила постмодернистской критики несправедливых и подавляющих систем универсальности неявно зависит от предпосылки об универсальном праве всех на справедливое и неугнетающее отношение»[1]. Если не выдвигается подобной посылки, тогда как вообще можно осуждать универсализм или, если уж на то пошло, исключение и подавление других? В отсутствие подобного принципа неопределенная по своим характеристикам политика различия сталкивается с очевидными затруднениями. Жизнеспособная политика не может выводиться из простого отрицания универсальности или неопределенного и общего уважения к различию[2]. Не все культуры, религии и мировоззрения можно в равной мере уважать, когда они выдвигают собственные абсолютные и несовместимые друг с другом требования. Иные перспективы обесцениваются не только универсализмом Просвещения. Религиозные, национальные и этнические идентичности могут в той же, если не в большей, мере основываться на исключении и подавлении. Несомненно, у фундаменталистов (какой угодно разновидности) намного больше общего друг с другом, чем с постмодернистскими защитниками множественности и различия, которые не так уж далеки от либеральных плюралистов, на что и указывают некоторые постмодернисты. Например, Ричард Рорти рад допустить такую связь[3].

Гаджи даже усматривает определенную опасность в строго негативной позиции постмодернизма, которую Ален Мегилл

[1] Connor, Postmodernist Culture, p. 243.

[2] S. White, Political Theory and Postmodernism, p. 122.

[3] Rorty, Postmodernist Bourgeois Liberalism.

называет постоянным режимом ожидания[1]. С одной стороны, «то, что он может выполнять лишь подрывную работу, не предоставляя никакого основания для аргументации в пользу той или иной этической, социальной или политической системы, будь она прогрессивной, реакционной или какой-либо иной, представляется серьезным ограничением его потенциала поддержки социальных изменений»[2]. Постмодернизм не позволяет самому себе систематически и конструктивно участвовать в освободительной политике, а потому, по сути, помогает разоружить противников существующих режимов власти. Это подтверждает взгляд Иглтона, согласно которому постмодернизм и постструктурализм склоняют к бегству от политики, сводясь в итоге к «принимаемому по умолчанию консерватизму»[3]. Неспособность увидеть подходящую причину для активного участия в политике приводит к согласию с существующим положением вещей. В конце концов считающий сам себя консерватором (хотя и не в общепринятом смысле слова) Майкл Оукшотт также атакует «рационализм в политике», направляя свою критику на главные силы модерна. Он ругает не только «либеральных доктринеров» — защитников всеобщих прав и свобод человека, но и «левогегельянских» марксистов, выступающих за «восходящие классы»[4]. Как указывает Гаджи, еще хуже то, что постмодернистский скептицизм, по сути, стирает различие между властью и справедливостью, предлагая, таким образом, интеллектуальное утешение фашизму. Муссолини понимал эту связь: «Из того факта, что все идеологии имеют равную ценность и все являются попросту фикциями, современный релятивист выводит то, что у каждого есть право создать свою собственную идеологию и попытаться внедрить ее, прилагая все силы, на которые он только способен»[5].

1 Цит. по: White, Political Theory and Postmodernism, p. 16.

2 Gaggi, Modern/Postmodern, p. 175.

3 Цит. по: Gaggi, Modern/Postmodern, p. 174. Иглтон признает ограниченную роль деконструкции и постструктуралистской критики как политических инструментов, которые можно было бы применить против идеологии западных обществ. См.: T. Eagleton, Literary Theory: An Introduction, особенно, p. 143–5.

4 Oakeshott, Rationalism in Politics, особенно, p. 22ff.

5 Муссолини, цит. по: Gaggi, Modern/Postmodern, p. 177. Поклонник Муссолини Пиранделло, чьи пьесы, считается, внесли важный вклад в постмодернистскую чувствительность, также хорошо понимал эту связь.

Коннор также склонен ставить под вопрос мотивы, поддерживающие постмодернистскую позицию, видя в ней последнюю отчаянную попытку интеллектуалов удержать свои привилегированные позиции под скептическим натиском постструктурализма. Постмодернистский запрет на явные критерии нормативной критики — это просто последнее из ухищрений, которое пришлось применить отчаявшимся интеллектуалам (в основном мужчинам), которые, столкнувшись с возрастающим влиянием феминистской, антирасистской, антигомофобной и других форм критики, пытаются сохранить свою традиционную монополию на интеллектуальное сопротивление. Хебдидж выражает эту мысль так:

> Не отказываясь от господства, критики, развивающие рассуждения о том, что мы живем в конце всего подряд (но разве не *все* эти критики мужчины?), делают последний рывок и решают захватить все это — суждение, историю, политику, эстетику, ценность — с собой, когда будут прыгать в окно... Следствие, видимо, в том, что, если они не могут сидеть на вершине пирамиды Платона, значит, пусть пирамиды не будет вовсе[1].

Постмодернизм — это часть «интеллектуально-дискурсивного процесса, который одновременно умножает число вариантов критики и связывает их в узнаваемые и распространяемые формы»[2]. Враждебность интерпретации Коннора поддерживается интеллектуальной социологией постмодернистской культуры. Почему постмодернизм недавно стал столь популярен среди интеллектуалов и академиков и почему именно в определенных областях? С этой точки зрения постмодернистское признание различия и возвышенного на деле относится к стратегии поглощения, которая именует неименуемое только для того, чтобы с большей эффективностью распространить на него контроль.

Саид, обсуждая отношение между постмодернизмом и интердисциплинарностью, указывает на более благовидную интеллектуальную социологию постмодернизма. Он утверждает, что актуальная академическая организация специализаций по дисциплинам

[1] Хебдидж, цит. по: Connor, Postmodernist Culture, p. 213.

[2] Connor, Postmodernist Culture, p. 18.

приводит к глубоко консервативным последствиям. Постмодернизм можно понимать как новый способ трактовки отношения между интеллектуальными дисциплинами, позволяющий поставить под вопрос общепринятые академические границы, например, между литературой и философией. Постмодернизм, разумеется, стал темой в нескольких разных дисциплинах — в искусстве, искусствоведении и критике, культурологии, теории коммуникации, философии, истории, социологии, антропологии, географии и некоторых других. То, что Хабермас считает регрессом по сравнению с необходимой для модерна дифференциацией научного, нравственного и эстетического суждения, Саид оценивает более положительно. Снова ставя под вопрос разделение способностей суждения, постмодернизм возвращает эстетику в жизнь и, возможно, осуществляет появившиеся уже после Канта надежды Шиллера на веселое и творческое разрешение конфликта и отчуждения, характерных для субъективности Нового времени[1].

Очевидно, постмодернизм сегодня — это актер на интеллектуальной сцене, на которой господствуют совершенно противоположные позиции, не всегда уделяющие пристальное внимание аргументам друг друга. Двигаясь в несколько ином направлении, Стивен К. Уайт предложил убедительный синтез постмодернизма с тем, что выглядит, скорее, как продолжение проекта Просвещения. Он пытается примирить центральные идеи Хайдеггера, являющегося важным источником постмодернистских тем, с идеями Хабермаса, наиболее важного в континентальной философии защитника «незавершенного проекта» Просвещения. Для адекватного политического ответа на проблематику постмодерна требуется одновременно «ответственность за действие» и «ответственность перед другим». Ответственность за действие связана с прагматическими вопросами практической и политической эффективности. Она была главным вопросом западного разума. Однако, как подчеркивали многие критики Просвещения и модерна, начиная с Ницше и Хайдеггера и заканчивая Хоркхаймером с Адорно, «современная ориентация на разум, нацеленный на усиление человеческой воли и контроль, не имеет никаких пределов»[2]. Хотя

[1] Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. С. 264.

[2] White, Political Theory and Postmodernism, p. 3.

она дает большую власть над природой, значительно повышая сложность человеческих обществ, ее ущербность — в систематической неспособности признавать и уважать инаковость. Напротив, и постструктурализм, и постмодернизм постоянно отсылают к тому, что подавляется или не принимается в расчет в результате действия «воли к власти», присущей современному разуму. Генеалогии Фуко «провоцируют опыт разногласия или расхождения между социальной конструкцией Я, истины и рациональности и тем, что не встраивается в лоно этой конструкции». Постмодернистские стратегии «свидетельствуют» о разногласии в самом сердце западного разума, а потому выявляют «ответственность за инаковость»[1].

Хайдеггер — мыслитель, глубочайшим образом продумавший ответственность за инаковость и «раскрытие мира» как то, что противостоит «согласующему действия» аспекту языка, которому соответствует мир[2]. Он понимает, что подлинное сообщество зависит от «радикальной воли слышать и чувствовать отличие другого». Прежде всего его понятие «близи» (*Nähe*) воплощает в себе признание другого в его инаковости[3]. Близость предполагает «разыгрывание отношения с другим», которое приближает в то же время, когда позволяет другому оставаться в его инаковости: «Внимательное отношение к инаковости означает, что жест приближения, приведения в присутствие, привлечения в свой мир всегда должен сопровождаться жестом отпускания, допущением дистанции, оставлением в отсутствии, т.е. свидетельствованием о наших собственных пределах, нашей собственной конечности»[4]. Наше творческое «приведение в присутствие» или «раскрытие» мира посредством языка не должно замещать это ощущение инаковости или отсутствия, из которого возникает присутствие и к которому ему в конечном счете нужно позволить вернуться[5]. Однако, хотя для Хайдеггера характерно сильное чувство ответственности

[1] Уильям Конноли, цит. по: White, Political Theory and Postmodernism, p. 19–20.

[2] White, Political Theory and Postmodernism, p. 22. Другим влиятельным мыслителем, который подчеркивает признание инаковости, является Эммануэль Левинас — см. выше, гл. 6, с. 284–285.

[3] White, Political Theory and Postmodernism, p. 60, 61, 66.

[4] White, Political Theory and Postmodernism, p. 67.

[5] Ibid., p. 68–69.

за инаковость, его чувство «ответственности за действие» остается неразвитым. Он не способен концептуализировать «нормативное напряжение и взаимосвязь между действиями в социальной и политической жизни»[1]. Он презирает повседневные конфликты и компромиссы политики. Его критика модерна является «тоталитарной», поскольку она не дает никакого руководства по его преодолению, предлагая лишь смутное и способное стать авторитарным томление по грядущему (*das Kommende*). В постмодернизме понимание ответственности за действие остается неразвитым из-за преобладающего настроения «неуместности», глубоко укоренившейся склонности предпочитать деконструктивистскую критику конструктивному участию. Согласно диагнозу Уайта, «*излишний* акцент на подрыве и неуместности определяет для постмодернистского мышления импульс, который грозит обессилить чувство ответственности за инаковость, коварно заменяя ее неявным превознесением неуместного субъекта, который демонстрирует свою виртуозность в деконструкции любого попавшегося ему под руку единства»[2].

Предложенный Уайтом синтез в действительности объединяет этику дискурса Хабермаса с видоизмененным хайдеггерианством. Этика дискурса обеспечивает убедительной концепцией ответственности за действие. Однако Хабермас все же не слишком беспокоится о нашей ответственности за инаковость, по-прежнему придерживаясь «веры в то, что проблема инаковости может найти адекватное решение» в рамках его собственной теории[3]. Уайт перенимает у самых разных постструктуралистских и постмодернистских мыслителей идеи, необходимые для реконструкции моральной и политической мысли. Деррида предлагает полезное различие между «ответственностью» за какого-то определенного другого и более общей ответственностью «перед» другими, которая обычно воплощена в праве и нравственности. Сходясь с хайдеггеровской концепцией «близости» или «близи» (*Nähe*), Деррида приписывает большое значение дружбе, которая интерпретируется через Канта как «неустойчивое равновесие» любви

[1] Ibid., p. 33.

[2] Ibid., p. 72.

[3] Ibid., p. 22.

и уважения, притяжения и отталкивания[1]. Лиотаровское понятие «возвышенного обыденной жизни», а также высказанное Фуко и Рорти одобрение «любопытства», не стремящегося к контролю, также указывают на заботу о других, не смешивающуюся с обладанием. Наконец, феминизм еще один важный источник близких взглядов. Обсуждение у Кэрол Гиллиган женской «этики заботы», предложенное Сарой Руддик понятие о не-обладающем отношении «удержания», а не «захватывания», а также акцентирование Шейлой Бенхабиб «конкретного», а не «обобщенного другого» — все это шаги в этом направлении[2]. В целом мы можем, безусловно, ценить различия, не терпя при этом тех, кто желал бы подавить инаковость. Государству следует активно поддерживать разнообразие сообществ или ассоциаций, не впадая при этом в патернализм. Нормы, необходимые для современного общества, можно вывести из этики дискурса Хабермаса, подкрепленной более искренней преданностью инаковости.

Что бы ни думать об этой попытке примирить разработанную Хабермасом версию просвещенческого рационализма с постмодернистской чувствительностью, ответственность за действие с ответственностью за инаковость, она помогает прояснить то, что постмодернизм можно понимать только как эпизод в рамках постпросвещенческой традиции западной философии, которую он желает непременно критиковать и деконструировать. Споры между хабермасовской критической теорией и постмодернизмом — это, несомненно, важный эпизод этой традиции. Но надеяться на будущее примирение критических позиций постмодернизма с основным альтернативным направлением постпросвещенческой мысли — значит понимать спор модерна и постмодерна скорее уж через хабермасовскую концепцию «незавершенного проекта» Просвещения, а не через постмодернистский радикальный скептицизм. Постмодернизм, несомненно, представляет серьезный вызов любой еще сохранившейся вере в то, что разум и политику можно как-то сплавить вместе, получив надежный инструмент управления историей в интересах человечества. Выгоды такого рода политики были бы слишком скудными, а беды от нее едва ли

[1] White, Political Theory and Postmodernism, p. 83.

[2] Ibid., ch. 6.

не катастрофичными. У нас нет никакого удовлетворительного синтеза, есть лишь неудобная дилемма. Сложно отрицать то, что сохраняется потребность в действенных принципах политического участия и критики, пусть даже они будут осуществляться ради тех, кто едва начал пользоваться плодами наступившей эры модерна. С другой стороны, этим предполагается, что преимущества модерна не перевешиваются более значительными потерями. Политическое участие неизбежно, но его ценность остается под вопросом.

Литература

Многие из основных текстов постмодернизма являются также работами, важными для «критики субъекта», для структурализма и постструктурализма (см. предыдущую главу). Также ключевую роль играют работы Жана-Франсуа Лиотара, в том числе «Состояние постмодерна. Доклад о знании», а также статьи, включенные в английский сборник *The Lyotard Reader*. Эволюция мысли Бодрийяра хорошо представлена в сборнике «Жан Бодрийяр: избранные работы» (*Jean Baudrillard: Selected Writings*). Комментарии по Лиотару см. в сборнике «Оценка Лиотара» (*Judging Lyotard*, ed. A. Benjamin) или в книге Саймона Мальпаса «Жан-Франсуа Лиотар» (Simon Malpas, *Jean-Frangois Lyotard*). По Бодрияйру — в книге Дугласа Келлнера «Жан Бодрийяр: от марксизма к постмодернизму и дальше» (Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*). Постмодернизм в его различных качествах изучается в важных работах Зигмунта Баумана, включая «Актуальность холокоста» и «Признаки постмодерна» (*Intimations of Postmodernity*), а также в книге Маршалла Бермана «Все прочное растаяло в воздухе» (Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air*). Другие полезные интерпретации, отправляющиеся от иных точек зрения, представлены в работах Дэвида Харви «Состояние постсовременности» (David Harvey, *The Condition of Postmodernity*), Сильвио Гаджи «Модерн/постмодерн: исследование искусств и идей двадцатого века» (Silvio Gaggi, *Modern/Postmodern: A Study in Twentieth-Century Arts and Ideas*), а также в статьях из сборника Хэла Фостера «Постмодернистская культура» (Hal Foster, *Postmodern Culture*). Важная концепция, построенная на марксизме, представлена

в работе Фредерика Джеймисона «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*). Хабермас критикует постмодернистские подходы в «Философском дискурсе о модерне», а Алекс Каллиникос — в книге «Против постмодерна: марксистская критика» (Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*).

8. Радикальные отступления

Обзор

К концу XX в. крушение коммунистических режимов стало основанием для самодовольного взгляда, предполагающего, что западные демократии, как воплощение Просвещения и модерна, добились окончательной победы над своими соперниками и достигли «конца истории». Этот взгляд, хотя он никогда не казался правдоподобным, был со всей решительностью оспорен вспышкой конфликтов, которые привели к «глобальной войне с террором», экономическому кризису и нависшей угрозе экологической катастрофы. Эти события способствовали повороту в сторону «политического» и большей симпатии в философии к религиозным темам и мотивам. В результате внимание привлекли такие мыслители, как Джорджо Агамбен, Филипп Лаку-Лабарт и Жан-Люк Нанси, которые изучают природу сообщества и политики в том философском русле, которое все еще близко к Хайдеггеру и постмодернизму. Напротив, Славой Жижек, выбрав совершенной иной стиль (юмористический, шутливый и порой умышленно противоречивый), применяет лакановский психоанализ к трактовке субъекта и идеологии, которая осознанно противопоставляется постмодернизму. Ален Бадью, хотя он и является ветераном политической борьбы и маоистских групп 1960-х гг., заявляет о еще более радикальном разрыве со всей предыдущей философией в ее как аналитической, так и континентальной традициях. Строгие аксиомы математики и теории множеств, более известные по аналитической философии и символической логике, применяются для поддержки вроде бы экзистенциалистской модели «акта» и «события», которая, как ни парадоксально, должна дать надежные основания «истине» в искусстве, любви, политике и даже в науке. И Жижек, и Бадью поддерживают возможность радикальной политической альтернативы

той модели либеральной, капиталистической, а сегодня и мультикультурной демократии, которая преобладает на Западе.

Возобновление истории

Постмодернизм стремился выделить вне посылок западного модерна пространство для философского мышления, чтобы мыслить и жить без гарантий того или иного «большого исторического метарассказа» о прогрессе или диалектическом развитии. Ирония, однако, в том, что мода на постмодернизм сама оказалась уязвимой перед историческими событиями. В результате спор о постмодерне, обрисованный в конце предыдущей главы, более не является главным в континентальной философии. Оказалось, что антиисторический настрой постмодернизма совпадал с кратким историческим периодом беспрецедентной самоуверенности и даже самодовольства Запада. Развал советского и восточноевропейского коммунизма, а также завершение холодной войны после 1989 г.— все это поставило Запад и особенно США в положение невиданной доселе глобальной гегемонии, образовав однополярный «новый мировой порядок», в котором уже не было конкурирующих сверхдержав. В философии также усиливали свое влияние стремления, характерные для Просвещения и западного рационализма,— к научному методу, свободной от ценностей социальной науке и либерально-демократическим институтам. Более радикальные течения постпросвещенческой философии, такие как марксизм и социальная теория, не смогли найти основания для надежд на радикальное социальное преобразование. Согласно триумфалистскому взгляду Фрэнсиса Фукуямы, капиталистические либеральные демократии должны отказаться от сомнения в себе и признать в себе наилучшую социальную и политическую модель, а потому окончательную цель или «телос» истории[1]. Следовательно, в «конце истории» прогресс должен был бы принять форму постепенных или последовательных изменений, а не той или иной системной или революционной трансформации. Предполагалось, что проект Просвещения по рационализации общества достиг своей цели. Во времена, когда к подобным триумфалистским взглядам еще можно было

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек.

относиться серьезно, постмодернизм выступал, по сути, нечистой совестью «реальной» либеральной демократии, т.е. самокритичным и сомневающимся в себе дополнением его всемирно-исторического господства и самодовольства. Постмодернистская враждебность по отношению к западному модерну была философским примечанием к общественной модели, которая не видела никаких альтернатив. Скептические посылки постмодернизма исключали всякую возможность убедительного теоретического основания для революционного изменения. Альтернатив больше не было — по крайней мере в смысле западно-марксистского «модернистского» проекта. Конечно, мыслители, связанные с постмодернизмом и постструктурализмом, например Деррида, Делез, Лиотар и Фуко, имели четкие политические позиции и часто сами были активистами. Избегая модернистских политических посылок, они осознанно поддерживали *множественный* и *разнонаправленный* радикализм, радикализм «сопротивления» и «трансгрессии», «различия» и множественности «позиций субъекта».

Вскоре, правда, выяснилось, что споры о конце истории несколько преувеличены. Двадцать первый век открывает совершенно иную историческую перспективу по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, шокировавшее всех разрушение башен-близнецов Всемирного торгового центра в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. обозначило конец недолго продержавшегося Pax Americana, «американского мира». Из-за событий 11 сентября рухнули иллюзии, заставлявшие верить, что глобализирующийся мир примет основные принципы западного модерна — секулярного, либерально-демократического, капиталистического и рационалистического — без споров и сопротивления. Террористы использовали вполне современные технологии (реактивный самолет и Интернет) для «джихада», или «священной войны», причем последняя оправдывается решительно антизападной, но в других отношениях бесспорно современной идеологией, развившейся из ислама. Поэтому сегодня мы живем не в «неинтересном времени» вечного мира конца истории, а в период войны с террором и, вероятно, «столкновения цивилизаций», конца которому не видно[1]. Вторым

Некоторые философские ответы на события 11 сентября 2001 г. см. в: G. Borradori, Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Habermas and Jacques Derrida; S. Žižek, Welcome to the Desert of the

фактором, объясняющим актуальные исторические перспективы, является давно предсказанное, но теперь уже неизбежное столкновение с экологическими ограничениями на расширение индустриальной цивилизации. В начале нового столетия экологический груз поступательного материального прогресса, включающего технологическое развитие, рост благосостояния и быстро увеличивающееся мировое население, угрожает превысить возможности Земли. Следовательно, проблема просвещенческого взгляда на рациональность и прогресс теперь уже не просто в его ограниченности и исключении других ценностей и точек зрения, как считали некоторые прежние критики. Прогресс, даже если понимать его узко, как в Просвещении, быстро приближается к собственному пределу. Экологическая катастрофа, если следовать провокативному высказыванию Поля Вирильо, является «великим несчастным случаем», который был изобретен «позитивистской идеологией прогресса»[1].

Исчезновение мимолетных иллюзий о конце истории привлекло больше внимания к природе политического. Природа политики и политического действия, не являясь более производной или вторичной темой философской рефлексии, заняла ее центр, став первостепенным вопросом. В то же время спекулятивные философии истории в стиле Гегеля и Маркса, не говоря уже о простодушной вере Просвещения в неизбежность прогресса, остаются малопривлекательными[2]. Политические события и социальные изменения, как указывают недавние процессы, упрямо сопротивляются любой попытке предсказать их, на чем бы она ни основывалась — на философии или религии. Еще важнее то, что исторические телеологии, предполагающие, что будущее неизбежно и заранее познаваемо, никак не помогает политическим акторам принимать те или иные решения и не влияют на их мотивы. Политическое действие имеет ценность только в том случае, если предполагать, что оно действительно может привести к изменениям. Если будущее

Real: Five Essays on September 11 and Related Dates. Вызывающее сомнение, но способное к самоисполнению пророчество о «столкновении цивилизаций» см. в: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

1 P. Virilio, The Original Accident, p. 11; ср.: J. Diamond, Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive.

2 См. выше, особенно гл. 3.

неизбежно, тогда политическое действие всегда будет оставаться тщетным — либо избыточным, либо обреченным на провал. Поэтому те современные мыслители, которые пытаются «заново продумать политическое», идут по другому пути. Для их попыток немалое значение имеют, наряду с другими источниками, идеи Хайдеггера, Ницше, Маркса, Фрейда и Лакана. Но не меньше отклика в их рассуждениях находят работы Ханны Арендт, Карла Шмитта и Вальтера Беньямина, особенно отличные друг от друга концепции истории, действия и политики[1]. Несмотря на все их различия, Арендт, Шмитт и Беньямин сходятся в понимании первостепенного значения политики и открытости истории для политического вмешательства. Остается выяснить, удалось ли кому-нибудь из современных мыслителей, рассматриваемых нами далее, действительно преодолеть их.

Возвращение политического у Агамбена, Нанси и Лаку-Лабарта

Несколько попыток «заново продумать политическое» были предприняты в начале XXI в. мыслителями, которые развивают следствия из философии Хайдеггера, стараясь при этом избежать сомнительного политического направления, которое выбрал он сам. Они хотят спасти философию Хайдеггера (а не самого его) от связи с фашизмом и антисемитизмом, «мысля политически» и порой достаточно радикально, пусть и на основе явно хайдеггеровского подхода[2]. Неудивительно, что этот проект способствовал также возрождению интереса к мысли Ханны Арендт, которая после Второй мировой войны построила свою антиавторитарную политическую философию, отправляясь от хайдеггеровской феноменологии. Но более странно то, что даже идеи ее интеллектуального противника Карла Шмитта снова вышли на передний план, хотя он придерживался откровенно авторитарных позиций, не скрывал своего антисемитизма и некоторое время выступал в роли партийного идеолога национал-социализма[3].

[1] См. выше, гл. 4, с. 197–207.

[2] О О спорах, связанных с отношениями Хайдеггера с национал-социализмом, см. выше, гл. 6, с. 282–283.

[3] Об Арендт и Шмитте см. выше, гл. 4, с. 201–203.

Но в отличие от Хайдеггера беспощадный реализм Шмитта и его сугубо политический (а не абстрактно-философский) подход все же помогают прояснить природу «политического», пусть и ценой принятия некоторых его излюбленных предрассудков.

Хайдеггеровские темы и сюжеты развиваются в работах Джорджо Агамбена (1942) в направлении, которое входит в резонанс с актуальной исторической ситуацией (вкратце обрисованной в предыдущем разделе). Его первые работы являются хайдеггеровскими исследованиями языка, метафизики и эстетики, в которых он опирается и на мысль Жоржа Батая[1]. Сегодняшняя популярность Агамбена, однако, в большей степени связана с рядом этических и политических работ, созданных в 1990-х гг. и позже, в которых излагается мрачная и временами апокалиптическая картина политической природы западного модерна. Его радикальная критика самодовольного представления западных государств о самих себе стала особенно красноречивой после ответа Запада на террористические атаки 11 сентября 2001 г. В действительности Агамбен радикально преобразует разработанные Карлом Шмиттом понятия суверенитета и государства, интерпретируя их больше в духе Вальтера Беньямина (1892–1940), который, как и близкий друг последнего Ханна Арендт, был интеллектуальным противником Шмитта[2]. Агамбен принимает основные элементы анализа Шмитта, однако использует их с совершенно другой целью. В самом деле предполагается, что шмиттовский авторитарный *идеал* суверенного государства представляет малопривлекательную *реальность* либерального демократического государства. Предложенный Шмиттом гоббсианский портрет государства как «смертного Бога» в таком случае представляет не какой-то «золотой век» или же чаемое авторитарное возрождение государства во всем его первозданном величии, а, скорее, лежащую в основе и всегда наличную *реальность* современного государства. Это проявляется, в частности, в постоянной и все более усиливающейся

[1] G. Agamben, Stanzas. Критическое обсуждение Агамбена см. в: L. de la Durantaye, Giorgio Agamben: A Critical Introduction; M. Calarco et al., eds, Giorgio Agamben: Sovereignty and Life; A. Ross, The Agamben Effect и C. Norris, ed., Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.

[2] Агамбен редактировал полное собрание сочинений Беньямина для итальянского издания, опубликованного в 1979–1994 гг.

тенденции либеральных государств опираться на «чрезвычайное, или исключительное, положение» (*stato di eccezione*)[1]. Во время чрезвычайного положения, вводимого, к примеру, вследствие войны или терроризма, установленные юридические правила и конституционные процедуры отменяются в пользу исполнительной власти обычно в соответствии с установлениями, содержащимися в самой конституции. Чрезвычайное положение, следовательно, возводится к шмиттовскому моменту произвольного суверенного решения, лежащего в основе демократий, которые официально являются плюралистическими, парламентарными и конституционными.

В действительности, как показывает Агамбен, представляя подробнейшие документальные свидетельства, правовая и политическая доктрина «чрезвычайного положения» имеет давнюю историю в европейских государствах. Во времена Римской республики конституционное правительство «сената и народа Рима» (Senatus Populusque Romanus) могло приостанавливать свою работу на период войны или внутренних волнений и замещаться конституционно не ограничиваемым правлением диктатора (dictator). Похожие положения сохраняются в письменных и неписаных конституциях, управляющих и современными либерально-конституционными государствами, которые всегда включают то или иное положение о приостановке их действия[2]. Другими словами, верховенство закона и конституционная процедура всегда зависят от того условия, что превалируют именно «нормальные» условия, что в государстве в настоящий момент нет никакой чрезвычайной ситуации или угрозы его существованию. В самом деле регулярное применение нормы права продолжается только до тех пор, пока этого желает абсолютный суверен, таящийся в темном центре конституционного порядка. Нерешительное парламентское государство, заклейменное Шмиттом, не более чем маска, которую Левиафан носит в «нормальные» времена. Кроме того, «чрезвычайное положение» не просто абстрактная теоретическая погрешность, скрытая в глубине структуры конституционного государства. Агамбен описывает то, как обращение к чрезвычайному правлению

[1] Агамбен Дж. Homo Sacer. Чрезвычайное положение.

[2] См. там же, гл. 1.

со сторону современных государств становилось все более распространенным приемом, охватывающим все большие промежутки времени: исключение на самом деле стало правилом. Интересно, что нацистский режим, захвативший власть в 1933 г., так и не отменил Веймарскую конституцию, он просто отложил ее в сторону, объявив чрезвычайное положение, которое потом постоянно продлевалось вплоть до окончательного краха в 1945 г. Даже Британия и Франция, государства-союзники, которые боролись с Германией во время обеих мировых войн во имя свободы и демократии, также значительно расширили применение чрезвычайного положения[1]. Уже сравнительно недавно ответ западных государств, и особенно США, Британии и Австралии, на события 11 сентября подтвердил правоту позиции Агамбена. В государствах были приняты законы, ограничивающие права и свободы, а также усиливающие надзор одновременно над гражданами и негражданами. Правовые процедуры и международные соглашения, управляющие допросами, арестами и тюремным заключением, перекрывались или попросту игнорировались постановлениями исполнительной власти. Было введено «чрезвычайное положение», пусть даже сам термин и не употреблялся. Более того, эти меры были приняты в ответ на «террористическую угрозу» и в рамках «войны с террором» неопределенной, по всей видимости, длительности. Если война постоянна, тогда и конституционный порядок следует рассматривать больше в качестве исключения, а не правила.

Кроме того, в некоторых более ранних работах Агамбена (написанных до 11 сентября) утверждается, что «чрезвычайное положение» проявляется не только во *временной приостановке*, но и в *пространственном отсечении* от управляемой правом территории государства[2]. Война с террором снова предоставляет нам ярчайшие примеры в форме таких внеконституционных тюрем, как Абу-Грэйб и Гуантанамо. В этих лагерях юридические права заключенных были либо отвергнуты, либо проигнорированы властью президента США. «Заключенных» никогда не признавали в качестве военнопленных, подпадающих под Женевское соглашение, и точно так же их не наделяли правами даже обычных

[1] См.: Агамбен Дж. Homo Sacer. Чрезвычайное положение. С. 22–34.

[2] См.: Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь; Agamben, Means Without End.

преступников, подпадающих под американское федеральное законодательство. Похожее пространственное исключение работает и в случае «чрезвычайной выдачи», т.е. принудительного перевода заключенных в юрисдикции, где пытка и другие нарушения международного права являются обычным делом. Как говорит Агамбен, эти примеры относятся к обширной истории концентрационных лагерей, которые использовались задолго до нацистских лагерей времен холокоста: Соединенными Штатами для содержания коренных американцев в 1830-х гг. и Британией во время второй англо-бурской войны 1899–1902 гг.[1] Агамбеновская концепция лагеря как пространства исключения явным образом опирается на предложенный Арендт анализ этого характерного места тоталитарного режима, в котором «все возможно». Лагерь как нельзя более наглядно подтверждает пустоту якобы естественных и всеобщих прав человека, когда они гарантируются только международными конвенциями и не закреплены в законах и практике существующего государства. Как указывала Арендт в своем анализе тоталитаризма, все эти конвенции никак не помогли сберечь евреев, как и другие «безгосударственные» и «денатурализованные» меньшинства, которые безудержно подавлялись, а потом и просто уничтожались без каких-либо формальностей[2].

Обсуждение чрезвычайного положения и лагеря соотносится со специфическими историческими условиями западных государств после 11 сентября. Соответственно ирония в том, что Агамбен разделяет стремление Хайдеггера онтологизировать случайные и исторические характеристики политического порядка, представляя их в виде «изначальных» и эпохальных качеств, которые, судя по всему, сильнее любого конкретного политического порядка. Авторитарные возможности чрезвычайного положения возводятся в конечном счете к самому истоку суверенного национального государства. Глубинная неустойчивость конституционного государства, которая означает, что оно неизбежно

[1] Agamben, Means Without End, ch. 4 «What is a camp?» и *Агамбен Дж.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. Ч. 3.

[2] Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 211–217; ср.: Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Гл. 9, см. также выше, гл. 4, с. 129. См. также: J. Butler, Who Sings the Nation-State, особенно p. 36–43.

зависит от неустранимого момента произвольного решения, а потому и от насилия, а не от легитимной силы, соответствует всегда амбивалентному статусу подданных государств. Ключ к этой амбивалентности Агамбен обнаруживает в парадоксальном понятии из римского права «homo sacer», которое буквально означает «сакральный человек», т.е. тот, кто был осужден народом за то или иное преступление и кого можно безнаказанно убить, но никогда нельзя приносить в жертву[1]. Эта на первый взгляд странная и непонятная категория является, по Агамбену, ключом к пониманию суверенного государства как такового. Государство изымает человеческую жизнь из сферы божественного права и наказания, но, поскольку государство в конечном счете основано на произвольном решении и насилии, это означает, что даже граждане, включенные в зону его опеки, в то же время постоянно выставлены в качестве «голой жизни»: «Областью суверенного решения следует считать ту, в которой можно совершить убийство, не совершая при этом преступления, но и не осуществляя жертвоприношения; тем самым vita sacra, т.е. жизнь, которую можно отобрать, просто убив, но которую нельзя принести в жертву, принадлежит именно к этой сфере». В этом смысле «производство голой жизни является изначальным проявлением суверенитета»[2]. Из этого следует, что «биополитику», которую Фуко связывает с такими характерными для Нового времени патологиями, как распространение дисциплинарных техник и программ надзора, а также расизм и геноцид, скорее следует понимать как «раскрытие» чего-то существовавшего с самого начала. По Агамбену, «биополитика по меньшей мере такая же древняя, как и ситуация суверенного исключения. Таким образом, помещая биологическую жизнь в центр своих расчетов, современное государство всего лишь проливает свет на тайные узы, соединяющие голую жизнь и власть...»[3].

Эпохально-онтологический пессимизм Хайдеггера напоминают и эсхатологические пророчества Агамбена о близящемся конце суверенного государства, хотя его собственные утопические

[1] Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 92–94.

[2] Там же. С. 108.

[3] Там же. С. 13. См. также: *Фуко М.* Нужно защищать общество; Он же. Рождение биополитики, особенно с. 405. Ср. выше, с. 300–301.

мечтания носят антикапиталистический и анархистский характер, а не авторитарный. Он указывает на то, что непрерывное расширение глобального капитализма готовит то, что он называет грядущим сообществом. Важным фактором, ведущим к такой трансформации, является усиление того, что Ги Дебор окрестил обществом спектакля[1]. Это общество, в котором реальность играет все меньшую роль, поскольку образы и медийные сообщения начинают определять то, что считается реальным миром. Эти тенденции особенно проявляются в рекламе и порнографии, а также в том, что Агамбен несколько загадочно называет «отчуждением языковой природы людей»[2]. Вторя гегелевской и марксистской диалектике, он указывает на то, что отчуждение современного общества предоставляет возможность для освободительного преобразования как индивидуумов, так и сообщества, которое позволило бы приблизиться «к сообществу без предпосылок и без субъектов, к общению, в котором уже нет несообщаемого»[3]. Каким-то образом с этим грядущим сообществом связывается у Агамбена и столь же загадочная защита «жестуальной» политики «чистой медиальности», политики «средств без целей». Опираясь на различие, близкое к введенному Арендт противопоставлению «создания» и «действия», он утверждает, что политика опасна, когда она сближается с инструментальной логикой «целей и средств», задействованной в «сотворении» истории и «формировании» альтернативного общества[4].

В своих загадочных замечаниях о грядущем сообществе Агамбен явно отсылает к работам Жан-Люка Нанси (1940) и Филиппа Лаку-Лабарта (1940–2007), долгое время выступавших соавторами[5]. Отправляясь от похожих хайдеггеровских посылок, Нанси стремится прийти к такому понятию сообщества, которое бы сопротивлялось

1 См.: Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 70–75. Ср.: Дебор Г. Общество спектакля.

2 Agamben, Means Without End, p. 84; ср.: *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. С. 47–50.

3 Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 60, 65 и далее везде.

4 Agamben, Notes on Gesture//Means Without End, p. 56–60 и далее везде. О различии Арендт см. выше, гл. 4, с. 125.

5 P. Lacoue-Labarthe and J.-L. Nancy, Retreating the Political. О Нанси см.: I. James, The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy и S. Sparks et al., eds, On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy.

авторитарным тенденциям больше, чем «органические» концепции, связанные с шовинизмом и исключающим все внешнее национализмом. Потенциально опасное стремление к органическому сообществу представляется самообманом, поскольку оно желает воскресить органическую совместность, которой у нас на самом деле никогда не было. Напротив, альтернативное понятие Нанси открыто указывает на такую форму сообщества, которая еще не существовала, отсюда ссылка Агамбена на «грядущее сообщество»: «Итак, это сообщество, не будучи тем, что общество сокрушило или потеряло, является тем, что *случается с нами*,— вопросом, ожиданием, событием, императивом — *вслед* за обществом»[1]. Но если нам надо понять сообщество как грядущую возможность, тогда крайне важно, чтобы свои действия мы не приурочивали к ложной идее сообщества как закрытого или сущностного целого или субстанции. Подобная ориентация несовместима с плюральностью подлинной политики:

> Но я начинаю с идеи о том, что такое мышление — мышление сообщества как сущности — в действительности является следствием закрытия политического. Подобное мышление задает закрытие, поскольку оно приписывает сообществу общее бытие, тогда как сообщество — это нечто совершенно другое, а именно существование в той мере, в какой оно есть *вместе*, но не дает себе при этом поглощаться некой общей субстанцией[2].

Политика неотделима от подлинной социальной множественности. Мы должны отделаться от манящего нас призрака «профанной эсхатологии», который обещает «утопию гомогенизации «социального тела"»[3]. Сообщество должно пониматься, если следовать терминологии Нанси, взятой у Батая, как «непроизводящее» (*désoeuvrée*), поскольку видеть в сообществе общее произведение — значит опять же сводить его к утилитарному и антиполитическому единству[4].

1 J.-L. Nancy, The Inoperative Community, p. 11.

2 Нанси, цит. по: P. Connor, Preface, Inoperative Community, p. xxxviii.

3 Lacoue-Labarthe and Nancy, Retreating the Political, p. 111.

4 Об Арендт см. выше, с. 197–198.

Нанси заново продумывает самые разные стороны понятия сообщества, выводя на передний план хайдеггеровское понятие «бытия-вместе» (*Mitsein*) в качестве его непременно множественного основания. Сообщество, основанное на отношении «бытия-вместе», должно скорее закреплять, а не уничтожать множественность его членов. Для новой мысли о сообществе требуется также иная концепция индивидуального субъекта, поскольку общепринятое понимание «индивидуального» соотносится с органическим сообществом. Более полезное понятие «сингулярного» Нанси находит в работах Батая[1]. В частности, он опирается на представление Батая о «современном опыте сообщества, которое является не произведением, которое надо произвести, и не потерянным причастием, а, скорее, самим пространством, расстановкой опыта внешнего, внешнего-себе»[2]. Встреча людей в этом пространстве имеет, по Батаю, страстную и даже сакральную природу. Любовь и страсть и в самом деле существуют и могут существовать лишь «в пространстве» между людьми, т.е. сингулярное бытие «экстатически» вступает в отношение к — или «показ» — другому[3]. Сообщество в этом случае является тем, что делает возможным наше отдельное и сингулярное (но не индивидуальное) существование, выступая его коррелятом. В то же время Нанси упрекает Батая в том, что тот в конечном счете пытается представить сообщество любящих как «укрытие или замену потерянному сообществу»[4]. В итоге не совсем ясно, удается ли Агамбену или Нанси действительно уйти от онтологического груза хайдеггеровского наследия. Сложная и изощренная мысль Нанси о «непроизводящем сообществе» с наибольшей полнотой раскрывает себя в областях языка, искусства и литературы. Освобождение он ищет в основном в поэтическом, преобразующем дискурсе того, что называет «литературным коммунизмом», который каким-то образом способен вырваться из каземата общепринятого языка[5]. Мрачная онтологическая концепция государственного суверенитета и современного существования,

[1] Nancy, Inoperative Community, p. 6–7.

[2] Ibid., p. 19.

[3] Ibid., p. 32–33.

[4] Ibid., p. 36–40.

[5] Ibid., p. 25–26.

предложенная Агамбеном, также не способна установить надежную и убедительную связь с обычным политическим действием. Напротив, изъяны национального государства настолько серьезны, что устранить их практически невозможно. Ритуальные призывы «грядущего сообщества» вряд ли способны вдохновить конкретную и действительно освободительную политику.

Славой Жижек — беспокойный субъект идеологии

Откровенно политическую и подчас полемическую позицию занимает Славой Жижек (1949), который тем не менее рискует, как мы увидим, свести политику к вечным и якобы неизменным категориям онтологии и субъекта. Конечно, в противоположность мыслителям, о которых мы говорили в предыдущем разделе, Жижек объявляет о радикальном разрыве со всеми разновидностями деконструктивистской и скептической постницшеанской и постхайдеггеровской философии. Он отвергает постмодернизм и постструктурализм, особенно в их этических концепциях, которые признаются скрыто религиозными или (если использовать термины Бадью) «антифилософскими»[1]. Подобно теоретикам франкфуртской школы, Жижек в основном занимается капитализмом, революционной политикой и психоанализом[2]. Однако было бы неверно преувеличивать его близость к этой интеллектуальной традиции. В его сложном языке, непрямом стиле аргументации, в котором не все сводится к логике, можно найти общие черты скорее уж с Адорно, чем с Хабермасом, которого он считает всего лишь еще одним постмодернистом (пусть и скрывающим своей скептицизм под модернистскими одеждами)[3]. Но неочевидно, может ли философский вклад Жижека сравниться с работами Адорно. Кроме того, резко контрастирует с Адорно и убеждение Жижека в том, что поп-культура является реальным источником идей, как и его неуважительный стиль, допускающий непристойные шутки, и яркие публичные выступления. В целом Жижек сочетает в себе интеллектуальные претензии высо-

[1] О Бадью см. далее.

[2] См. выше, гл. 3, с. 99–118. Критические обзоры Жижека см. в: S. Kay, Žižek: A Critical Introduction; I. Parker, Slavoj Žižek: A Critical Introduction и M. Sharpe; Slavoj Žižek: A Little Piece of the Real.

[3] S. Žižek, The Obscene Object of Postmodernity // The Žižek Reader, p. 40.

кой теории с манерами рок-звезды и соответствующим вниманием со стороны СМИ. Его сложные и многочисленные работы содержат все элементы радикалистского шика (это помогает объяснить его немалую популярность), что в то же время оказывается значительным препятствием для любой последовательной, не говоря уж об окончательной или решающей, критики. Возможно, наименее привлекательной чертой (напоминающей о сектантском марксизме) является его готовность отвергать конкурирующие теории, объявляя их невольными пособниками господствующего порядка.

Разногласия Жижека с постструктуралистскими и постмодернистскими политическими позициями, в которых скептицизм относительно политических проектов вроде марксизма, расцениваемых, с их позиции, в качестве модернистских, обычно сочетается с этическим акцентом на признании другого и на уважении к инаковости, проще всего понять, если рассмотреть его критику мультикультурализма. Некоторые постструктуралистские и постмодернистские критики активно прославляли антиавторитарную несерьезность и бесконечную возможность выбора в «постфордистском» потребительском капитализме, сближаясь, по сути, с консерватизмом. Более радикальные мыслители обычно поддерживают множественность оппозиционных социальных движений, так называемых новых социальных движений, которые вышли в западных обществах на передний план после 1968 г. Этическая поддержка различия затем выражается в симпатии к ряду новых «голосов» и «позиций субъекта» политики идентичности, которые организованы (иногда вполне осознанно) на той посылке, что ни одно прогрессивное движение (такое, как революционный социализм или социальная демократия) никогда не сможет устранить все формы подчинения или угнетения, осуществляющиеся в сферах гендера, сексуальности, «расы», этнической дискриминации, религиозного фанатизма и т.д. Иногда эта поддержка переносится даже на движения и мировоззренческие системы, которые никак не связаны с «модернистскими» понятиями прав, равенства и свободы или даже враждебны к ним, например, на определенные формы религиозного фундаментализма, которые рассматриваются в качестве жертв западного универсализирующего рационализма. Даже устойчивость и границы тех или иных культурных идентичностей релятивизируются посредством критической атаки

на остаточный «эссенциализм» политики идентичности. Иными словами, политический вызов западному модерну утверждается в форме «мультикультурализма», который, подобно фрактальному образу, при ближайшем рассмотрении всегда демонстрирует все большую степень дифференциации[1].

В типичном для себя беспардонном стиле Жижек обвиняет мультикультурализм именно в тех проблемах, которые он призван решать. Вечная враждебность Запада к «различию» и участившиеся после 11 сентября вспышки национализма, ксенофобии, расизма и религиозной нетерпимости не атавистические остатки досовременных предрассудков и не плоды модернистского шовинизма, столкнувшегося с досовременной «инаковостью». Скорее, эти проявления «органицистского популизма» должны пониматься как предсказуемые выражения самого мультикультурализма[2]. Объяснение этого контринтуитивного утверждения состоит в том, что, хотя мультикультурализм официально признает множественность культур и сообществ, а потому кажется, будто он стоит «над» такими незначительными выражениями культурного шовинизма, высказываемыми от лица «нашего» сообщества, он тем не менее все равно остается коммунитарным. Его фундаментальная позиция производна от принципа, согласно которому сущностным контекстом человеческой жизни является то или иное органическое культурное сообщество и такие сообщества обязательно оказываются частными и несоизмеримыми — отсюда и их иммунитет к универсалистским принципам и ценностям модернизма и рационализма. Так что мультикультурализм, если использовать яркую формулировку Жижека, является просто-напросто «дистанцированным расизмом»[3]. Хуже того, мультикультурализм не менее виновен в шовинизме, чем универсалистские модернистские идеологии. По Жижеку, постмодернистский мультикультуралист снисходительно признает значение различных культурных контекстов и сообществ, но не ожидает того, что члены этих сообществ сами будут демонстрировать ту же постмодернистскую отстраненность и терпимость.

1 «Антиэссенциалистскую» концепцию артикуляции различных позиций субъекта см., например, в: E. Laclau and C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy.

2 S. Žižek, The Spectre of Ideology'//Žižek Reader, p. 56–57.

3 S. Žižek, The Universal Exception, p. 170–171.

Этот диагноз, поставленный современной политике, зависит в конечном счете от предлагаемой Жижеком психоаналитической концепции идеологии, которая, в свою очередь, в значительной степени опирается на интерпретацию Фрейда, предложенную Жаком Лаканом[1]. Ядром концепции Жижека является критика озабоченности и модернистов, и постмодернистов истинностью или ложностью идеологии. С точки зрения обычного марксистского (или «модернистского») подхода идеологии — это комплексы *ложных* убеждений и *пристрастных* моральных принципов, которые должны гарантировать лояльность рабочего класса капиталистической системе, эксплуатирующей их. Напротив, постмодернисты отвергают модернистскую посылку, согласно которой есть объективная истина или лежащая в основании реальность, по которой следует судить о ложности наших идеологических заявлений. Но, по Жижеку, оба подхода не могут признать реальный модус работы идеологии как «симптома». У идеологий много общего с психологическими патологиями (неврозами и психозами), которые исследовались Фрейдом. Жижек полагает, что у идеологий, уподобляющихся в этом случае психопатологическим симптомам, есть над нами власть, потому что они включены в глубинное и крайне непростое отношение между субъектом и его нереализованными желаниями. Типичный для Жижека ход выглядит так: идеологические убеждения могут быть *истинными* и именно по этой причине еще больше работать в качестве иллюзии. И наоборот, могут существовать «элементы в наличном социальном порядке, которые — в качестве "вымысла", т.е. "утопических" нарративов о возможных, но нереализовавшихся альтернативных историях,— указывают на антагонистический характер системы, а потому "остраняют" нас по отношению к самоочевидности его закрепившейся идентичности»[2]. Если сказать ту же мысль проще, даже ложные убеждения могут играть освободительную роль.

Введение в сложные труды Лакана можно найти в работах: M. Bowie, Lacan и S. Homer, Jacques Lacan. Жижековское прочтение Лакана см. в: S. Žižek, How to Read Lacan, Everything You Always Wanted to Know about Lacan и Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out.

Žižek, The Spectre of Ideology, p. 60–1. Похожую мысль можно найти в утверждении Эрнстом Блохом утопического мышления в «Принципе надежды» и в различных взглядах франкфуртской школы на освободительный потенциал искусства.

Жижековская интерпретация психоанализа структурируется (хотя и не совсем проясняется) тремя фундаментальными категориями Лакана — «воображаемым», «символическим» и «реальным», которые Жижек использует в собственных сложных и парадоксальных построениях. Действительно, поддерживающие социальный порядок идеологии — это воображаемое дополнение и компенсация за нехватку или разорванность «субъекта», который, будучи включенным в символический порядок общества, сохраняет неизбежно проблематичное отношение с «реальным» своего подавленного «наслаждения» (или *jouissance* — это слово во французском языке имеет сексуальные коннотации). Идеологии работают, интерпретируя общество в качестве решения для невозможного желания «кастрированного» субъекта: «Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некой травматической, реальной сущности»[1]. Сущностная недостаточность субъекта связана с тем, что Фрейд называет «влечением к смерти». У Жижека оно означает бесконечно воспроизводящееся расхождение между желанием и удовлетворением, которое происходит из (неизбежного) встраивания людей (в отличие от других животных) в символический порядок языка и общества: «"Влечение к смерти" — это 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»[2]. То же можно сказать и проще: «Итоговый урок психоанализа состоит в том, что человеческая жизнь никогда не бывает "просто жизнью": люди не просто живы, ими владеет странное желание насладиться жизнью чрезмерно, ведь они страстно привязаны к избытку, который выпирает и подрывает обычный ход вещей»[3]. Конечно, если говорить фрейдовскими терминами, принятыми у Жижека, избыток, который «выпирает»,— это фаллос.

[1] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 52.

[2] Там же. С. 12.

[3] Žižek, In Defense of Lost Causes, p. 395.

Таким образом, основным моментом осуществленного Жижеком лакановского поворота, позволяющего отказаться от постмодернистских и модернистских интерпретаций, является особая, но в конечном счете внушающая тревогу теория субъекта. Выступая против постструктуралистов и постмодернистских деконструктивистов, которые обычно сводят субъекта к чему-то производному, к побочному продукту «субъективирующих режимов» дискурса и власти, Жижек считает субъекта необходимым основанием социальной критики и радикальной политики. Субъект — необходимый источник отрицания, становой хребет, позволяющий нам занять ту или иную критическую позицию в отношении наличных социальных условностей и ценностей: «Субъект существует как вечное измерение сопротивления-избытка по отношению ко всем формам субъективации (или того, что Альтюссер называет интерпелляцией)»[1]. В то же время Жижек выступает против любых самоуверенных гуманистических философий, которые видят в субъекте потенциально *непротиворечивое* и *надежное* основание для связанной аргументации и достоверного знания. Субъект — будь то в форме изолированного сознания посткартезианской философии или же, как у Хабермаса, нормативно регулируемого и непременно интерсубъективного коммуникативного сообщества — не может гарантировать надежного доступа к истине, объективности и нравственности. Позиция Жижека *анти*гуманистична, поскольку он настаивает на принципиально отчужденной, расколотой и неустойчивой природе субъекта. При этом он опирается на немецкого идеалиста Фридриха Шеллинга и свое собственное весьма своеобразное прочтение гегелевского «отрицания», помогающее описать основополагающее «безумие» существования субъекта в мире. «Человек есть — Гегель *dixit* — "животное, болеющее до самой смерти", животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, *логос*, язык)»[2]. Субъект существует (вопреки

1 S. Žižek, Conversations with Žižek, p. 4.

2 Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 12. Ср.: The Abyss of Freedom, p. 9: «Короче говоря, онтологическая необходимость "безумия" заключается в том, что невозможно перейти напрямую от чисто "животной души", погруженной в естественный жизненный мир, к "нормальной" субъективности, проживающей в своем символическом универсуме: исчезающим посредником между ними является "безумный" жест радикального убегания от реальности, который открывает пространство для символического (пере)устройства».

постмодернизму), но лишь (вопреки модернизму) как нечто неизбежно ущербное.

Очевидное преимущество подхода Жижека в том, что он может осмыслить такие опасные идеологические явления, как ксенофобия, национализм, фашизм и антисемитизм. Эти идеологии настолько противятся рациональной аргументации и часто столь популярны именно потому, что они становятся для своих приверженцев богатым, но непризнанным (и, подобно подавленному содержанию бессознательного, в принципе непризнаваемым) источником наслаждения. Один из обычных примеров Жижека — это «идеологическая мечта» антисемитизма, которая иллюстрирует тщетность попыток снять наши «идеологические очки», чтобы увидеть реальность так, как она есть. Когда начинают исследовать «факты» поведения и характера евреев, это, по сути становится еще одним проявлением все той же «параноидальной конструкции» антисемитизма. Почему нам вообще нужно изучать именно эту категорию людей, а не другую? Даже когда факты начинают противоречить антисемитским предрассудкам, результат оказывается тем же. Так происходит и в том случае, когда у антисемита есть еврей-сосед — «милейший человек, с которым так приятно поболтать по вечерам, их дети играют вместе», и т.д.— эти факты парадоксальным образом лишь укрепляют его предрассудок:

> Любая идеология действительно успешна ровно в той мере, в какой она не позволяет увидеть противоречия между предлагаемыми ею конструкциями и действительностью, когда она задает сам модус действительного повседневного опыта. Как бы реагировал наш многострадальный немец, если бы он был примерным антисемитом, на разрыв между идеологическим образом еврея (интриган и заговорщик, использующий людей в своих целях, и т.д.) и собственным опытом повседневного общения с приятным соседом г-ном Штерном? Скорее всего, он использовал бы этот разрыв, это противоречие как еще один аргумент в пользу антисемитизма: «Разве непонятно, что они представляют собой реальную угрозу? Как ловко они скрывали свою суть, и именно эта скрытность, эта двуличность — самое опасное в евреях». Идеология достигает своих целей тогда,

когда даже факты, казалось бы опровергающие ее доводы, оборачиваются аргументами в ее пользу[1].

У благонамеренных призывов к толерантности и гуманистической симпатии, очевидно, мало шансов при столкновении с извращенными наслаждениями антисемитизма и других похожих идеологических формаций, таких как мультикультурализм, которые к тому же никогда не могут выстроить адекватного отношения с «реальным ядром» человеческого желания. Мультикультурализм также можно рассматривать в качестве симптома, «освещающего внутреннее противоречие либерально-демократического идеологического проекта»[2]. Остается только одна перспективная стратегия — психоаналитическая. Субъекты должны «пройти сквозь фантазию», которая держит их в плену, поскольку (как учит психоанализ) только сновидение дает доступ к «реальному» нашего желания. Жижековские разборы популярной культуры, анекдотов, оперы и фильмов, часто весьма увлекательные, и даже, как указывалось, его несерьезная, непрямая и ломаная манера аргументации — все это нацелено на то, чтобы в какой-то мере достичь этой терапевтической, по существу, цели[3]. Важно то, что в противоположность таким мыслителям франкфуртской школы, как Маркузе и Фромм, в чьих теориях предполагается изначально или по крайней мере потенциально здоровая человеческая психика, которая подвергается манипуляциям и искажениям со стороны капитализма и других проявлений инструментальной рациональности, Жижек полагает, что не может быть окончательного или абсолютного освобождения от непоправимого «безумия» субъекта.

Несмотря на откровенно политический и полемический дискурс Жижека, его «онтолого-трансцендентальный» взгляд на субъекта как нечто неисправимое и по своей внутренней сути ущербное трудно совместить с историческим анализом и перспективой политического действия. Джудит Батлер указывает: «Если субъект всегда сталкивается со своим пределом в одном и том же месте, тогда субъект остается фундаментально внешним истории,

[1] См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 56.

[2] Žižek, Abyss of Freedom, p. 27.

[3] Kay, Žižek, ch. 1.

в которой он обнаруживает себя: нет историчности субъекта, его пределов, его выразимости»[1]. Если каждая идеология — это симптом одного и того же сущностного расстройства или «небытия» субъекта, тогда как одну идеологию можно считать лучше или хуже другой? Если мы никогда не сможем вообще отказаться от идеологии, что служит мотивом для наших политических попыток заменить одну идеологию какой-то другой? Признавая эти проблемы, Жижек в более поздних работах сам в какой-то мере дистанцировался от своего «квазитрансцендентального» прочтения Лакана, которое, как он допускает, «фокусировалось на понятии реального как невозможной вещи-в-себе», а потому «открывало путь прославлению провала — мысли о том, что каждый акт в конечном счете не удается, а потому правильной этической позицией будет героическое принятие этой неудачи»[2]. Теперь он пытается, напротив, выйти к более активному в политическом плане стилю, даже если политика все равно часто описывается в психоаналитических и терапевтических терминах. Смена акцента опирается на трактовку лакановского «реального» не в качестве «невозможного», что предполагало бы «трансцендентальную» или безвременную логику, а, скорее, в качестве того, что *невозможно поддержать*. Последняя интерпретация, судя по всему, больше подходит для *исторической* критики идеологии, а потому и для возможности осмысленного политического ответа. Политический поворот Жижека сопровождается новым вниманием к капитализму и необходимостью выработки систематической альтернативы ему. Он, однако, не предпринимает попытки представить конкретный анализ, которого бы потребовало любое серьезное возобновление марксистского проекта. Вместо этого он обращает внимание на то, что с точки зрения постмарксистской и постмодернистской либеральной демократии является безнадежно «проигранными делами» революционной политики. Известные нам эксцессы Французской и русской революций — готовность к отказу от общепринятой морали, политические

Дж. Батлер в: J. Butler et al., Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left, p. 13. Высказанная Маркузе критика сартровского экзистенциализма представляется другой версией этой претензии: см. выше, с. 267.

S. Žižek, For They Know Not What They Do, p. xii; ср.: Conversations with Žižek, p. 70–75. Ср. статьи Жижека в книге: J. Butler et al., Contingency, Hegemony, Universality.

лагеря, параноидальные чистки, насилие и народные судилища — заново рассматриваются с удивительно открытой точки зрения. Удачной (хотя и не совсем оригинальной) представляется позиция Жижека, когда он утверждает, что помимо видимого «субъективного» насилия тех, кто противостоит эксплуатации и угнетению, мы должны признать и «объективное» насилие, неявно включенное в неравенство и несправедливость господствующего экономического и политического порядка[1].

Однако более интересным моментом у Жижека представляется его исследование политического акта, а не условная реабилитация революционной морали Робеспьера и якобинцев Французской революции. В данном контексте он одобрительно отзывается о ленинском понимании решающего вмешательства политической воли и о введенном Лукачем понятии решающего «момента» (*Augenblick*), противопоставляя их эволюционным и детерминистским концепциям непрерывного развертывания истории, которые доминировали в марксистской традиции[2]. Революцию следует считать не предсказуемым результатом социальных процессов, а всегда беспрецедентным событием. В данном контексте Жижек апеллирует — сильно сближаясь с Ханной Арендт — к работе «О понятии истории» Вальтера Беньямина, в которой в краткой и жесткой форме изложен альтернативный взгляд на настоящее как точку «между прошлым и будущим», в которой можно действовать, можно вмешаться. То, что Жижек называет «реальным актом», не определено прошлым и может, вопреки нашим фаталистическим устремлениям, осуществить значительную перемену в будущем[3]. Акт способен изменить матрицу политических условий, поскольку в отсутствие какой-либо простой объективности социальная тотальность всегда подчинена переопределению, совершаемому политическими деятелями:

> Вот почему для Беньямина революция — это не составная часть непрерывной исторической эволюции, а, напротив, момент «стасиса», в котором эта непрерывность разрушается, в котором текстура

[1] Жижек С. О насилии. С. 5, гл. 1 и далее.

[2] Žižek, Universal Exception, p. 104–6; Ср.: Defense of Lost Causes, ch. 4.

[3] Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 140–149, 215–216. Об Арендт см. выше, с. 199, 205–206.

предшествующей истории, истории победителей, аннигилируется. Это такой момент, когда каждый неудачный поступок, каждый промах, каждая прошлая безуспешная попытка (существовавшие в господствующем Тексте в качестве пустых и бессмысленных следов) ретроактивно вследствие успеха революции будут «искуплены», получат свою значимость. В этом отношении революция есть в строгом смысле слова *созидательный* акт, фундаментальное проявление «влечения к смерти»: стирание господствующего Текста, созидание *ex nihilo* нового Текста, в котором подавленное прошлое «станет сбывшимся»[1].

В то же самое время акт каким-то образом должен воспользоваться «внутренним разломом с собой» или «расшатанностью» исторического субъекта[2]. Однако внешность субъекта по отношению к любой прямолинейной социетальной рациональности дает революционному оптимизму в лучшем случае лишь тесное и ненадежное пристанище. Оно ненадежно, поскольку расшатанность субъекта обеспечивает (как мы уже отмечали) таким же основанием идеологии фашистского наслаждения и потребительского эксцесса. Как же движение против капитализма, движение за социализм может переиграть пагубный, но при этом идущий из глубины зов подобных идеологий?

В событии Алена Бадью

Ален Бадью (1937), идущий по совершенно иному пути,— один из немногих марксистов 1960-х, которые не отказались от активистской политики. Хотя Бадью сегодня отвергает претензии «научного марксизма» и даже само наименование «марксист», его последовательная поддержка активистской политики отражается в уважительном обсуждении революционных фигур — от Робеспьера и Сен-Жюста до Ленина и Мао. Соответственно он с презрением относится ко всем антимарксистам, которые порой являются бывшими марксистами, например к либеральным и поддерживающим идеи Просвещения «новым философам» (*nouveaux philosophes*) — Бернару-Анри Леви, Андре Глюксману и Алену

[1] Там же. С. 147.

[2] Žižek, Universal Exception, p. 108ff.

Финкелькрауту. Но не менее враждебен он и к радикально скептической, антимодернистской, но при этом определенно постмарксистской мысли постструктуралистов, постмодернистов и других, кто вдохновляется Хайдеггером. Уникальную философскую позицию Бадью можно, однако, оценить, лишь потратив значительные усилия. Его серьезные произведения часто кажутся совершенно непроницаемыми, да и работы для «начинающих» тоже довольно сложны. Помимо проблем, связанных с его философским языком, дело еще и в том, что Бадью использует удивительно разнообразный арсенал дискурсивных средств. Философия математики, логика и аксиоматика теории множеств с пространными обсуждениями таких фигур, как Кантор, Коэн, Гёдель, Цермело и Френкель,— вот что играет у него главную роль. Но не менее важны для него лакановский психоанализ, поэзия Гёльдерлина, Малларме, Целана и Мандельштама, театр Брехта и Пиранделло, как и другие художественные произведения сюрреализма и модернизма. Поэтому нелегко оценить чистосердечное признание Бадью, заявившего, что он «написал "великую" философскую книгу» и таким образом «вписал [свое] имя... в историю тех философских систем, которые становятся предметом интерпретаций и комментариев на целые столетия»[1]. Так что было бы неосмотрительно даже со стороны того, кто покорил все вершины и расщелины мысли Бадью, пытаться представить резюме всего его творчества. Далее следует лишь краткий обзор некоторых интеллектуальных подступов к нему.

В центре антихайдеггерианского проекта Бадью лежит его тезис о радикальном расхождении между онтологией и историей, между истиной и политикой. Это в сочетании с его демонстративным платонизмом могло бы навести на подозрения о возвращении к метафизике и к «логоцентризму», который критиковал Деррида. Но важно (хотя для постмодернистской чувствительности в этом есть нечто шокирующее) то, что Бадью связывает истину не с онтологией или «бытием», а с историей и политикой, с «субъектом» и «событием». Тем не менее он защищает платоновскую концепцию

A. Badiou, Being and Event, p. xi. О Бадью см.: E. Pluth, Alain Badiou, P. Hallward, Badiou: A Subject to Truth; J. Barker, Alain Badiou: A Critical Introduction и G. Riera, ed., Alain Badiou: Philosophy and its Conditions.

философии, занимающейся истинами, которые, несмотря на свою связь с субъектами и событиями, обладают универсальной значимостью. В то же время он переворачивает платоновское отношение между философией и истиной, видя в философии не *источник* этих универсальных истин, а то, что зависит от них как «условий» собственной возможности: «Следовательно, философия работает на основе множественных истин и наверняка не порождает их сама»[1]. Проведенную Бадью реабилитацию строгой концепции универсальной истины лучше всего понимать через его решительное расхождение со всем, что связано с постмодернизмом и в более широком смысле с хайдеггеровскими подходами в философии. Он совершенно не согласен с тем, что сам называет «антифилософиями», которые в том или ином отношении отрицают возможности универсальной истины, оставляя нас ни с чем — самое большее с простой договоренностью (как у позднего Витгенштейна и Лиотара) или со значением (как в случае феноменологии, герменевтики и деконструкции). Не менее спорно и любое подчинение философии религии или этике, как и им обеим, как в случае левинасовского этического требования ответить на невыразимые и в то же время бесконечные требования другого. Этический абсолютизм левинасовского призыва к ответственности перед «*абсолютно* (божественно) другим» является, как указывают эти скобки, слегка прикрытой религией[2]. В любом случае бесконечная ответственность перед частностью или отличием «другого» не может привести к строгим или конкретным моральным следствиям, которые, по Бадью, зависят от признания определенной «тождественности» или равенства[3].

Приверженность Бадью универсальной истине подтверждается — по крайней мере демонстративно — тем, как он применяет математику и, в частности, теорию множеств в качестве основания совершенно абстрактной онтологии «множественностей» и «множественностей множественностей». Свое строгое описание предельной природы реальности, того, «что есть», он помещает

A. Badiou, Metapolitics, p. xxxi.

П. Холлвард (P. Hallward), введение переводчика к: A. Badiou, Ethics, p. xxii. См.: Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. С. 35–38. О Левинасе см. выше, с. 284–285.

Бадью А. Этика. С. 44–46.

в пространство старого философского противостояния сторонников «единого» и «многого». В его враждебности по отношению к любой версии «единого» традиционной онтологии отражается его отвержение любых «антифилософий» и, по сути, любой теологической, религиозной, хайдеггеровской или поэтической концепции предельной реальности как единого «бытия». Теория множеств подходит для абстрактных онтологических задач Бадью, поскольку она предлагает фундаментальный категориальный аппарат, очищенный от всех ненужных и неоправданных предпосылок. Существуют множества или «множественности» вещей и «множественности множественностей», включая и предельный случай «нулевого», или «пустого», множества. Вот и все. У этого подхода есть еще одно преимущество: как указывает Холлвард, «только теория множества может представить противоречивость»[1]. Множественности множественностей должны полагаться без всякой посылки об общей согласованности, поскольку подобная согласованность, в свою очередь, предполагала бы то или иное метафизическое единство. В любом случае теоремы о неполноте Курта Гёделя доказали, что непротиворечивость формальных аксиоматических систем никогда нельзя доказать[2].

Своей математической онтологией Бадью также демонстрирует очевидный разрыв с антипросвещенческим и антинаучным настроем многих континентальных философов. В самом деле он вообще презирает подобные различия: «Я хотел бы отметить очевидный факт — ничтожность противопоставления аналитической мысли и континентальной»[3]. Несмотря на подобные заявления, преданность универсальной истине и науке приобретает у Бадью отчетливо «континентальный» оттенок. Как уже могла подсказать нам связь истины с «субъектами» и «событиями», он интересуется не столько накоплением научных открытий и фактов, мнений и «здравого смысла», сколько «истинами», которые подрывают и обновляют общепринятые «знания». Истина в том смысле, в каком ее понимает Бадью, всегда является новаторской или революционной в ее отношении к устоявшимся корпусам знания

1 Hallward, Badiou, p. 90.

2 P. Smith, An Introduction to Godel's Theorems.

3 Badiou, Being and Event, p. xiv.

и положению вещей. Истины представляют разрыв с существующими предпосылками, а если переводить это на политический язык — то и угрозу превалирующим властным отношениям. Особый статус истины проявляется благодаря ее сопоставлению с понятием «событие». Истина — это всегда плод события, которое по необходимости является чем-то непредсказуемым и необъяснимым с точки зрения наличного знания: «Истина задается лишь разрывом с порядком, который поддерживает ее, но никогда как следствие этого порядка. Такой тип разрыва, который открывает истины, я назвал "событием"»[1]. Так что вопреки традиционно эмпирическому или индуктивистскому акценту на медленном накоплении «опыта», «наблюдений» и «данных» наука интересует Бадью только как место революционной инновации, например «открытий» Галилея, Ньютона и Эйнштейна в физике, Кантора, Гёделя, Цермело-Френкеля и Пола Коэна в математике и теории множеств.

Следующие за ними ученые и математики демонстрируют свою «верность» подобным решающим интеллектуальным «разрывам», когда выводят из них следствия, развивая то, что Бадью называет «процедурой истины». В аналитической философии науки внимание Карла Поппера к прерывистости «научных предположений», а также предложенная Куном концепция научных революций, сдвигающих парадигмы, вызвали горячие споры о «несоизмеримости» различных парадигм, но их цель была в том, чтобы спасти те или иные объективные критерии научного прогресса и накопления знания[2]. Напротив, Бадью с воодушевлением выступает за субъективное и даже «децизионистское» понимание истины. Хотя истины универсальны в своем обращении — они требуют всеобщей верности исследователей той или иной области, путь и не могут ее достичь,— не может быть вечных или объективных критериев их значимости. Это, по Бадью, следует просто из того, что научное событие по определению выходит за пределы актуального корпуса знаний и мнений. Истины скорее *создаются*, чем *открываются* субъектами. Кроме того, и истины, и события

[1] Ibid., p. xii.

[2] См., например: Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания; Кун Т. Структура научных революций; Фейерабенд П. Против метода.

субъективны еще и в том смысле, что они, собственно, и служат *конституированию* подлинных субъектов — в данном случае субъектов науки. Только за счет верности определенным событиям люди выходят за пределы своей чисто животной индивидуальности, чтобы стать истинными субъектами: «Субъект не что иное, как активная верность событию истины. Это значит, что субъект — активист истины»[1].

Субъективная природа истины станет еще более очевидной, когда мы рассмотрим другие «процедуры истины», которые предоставляют дополнительные условия философии Бадью. В целом существует только четыре типа процедуры истины — в искусстве, любви, науке и политике, что соответствует четырем типам субъекта — «художественного, любовного, научного» и «политического»[2]. Следствия этих абстрактных теорий более содержательны (или, возможно, менее контринтуитивны) в области политики. Ученые могут смутиться, если назвать их «активистами истины», но вряд ли странно то, что Бадью, как бывший маоист, описывает *политического* субъекта именно так[3]. Кроме того, его внимание к политическому событию как тому, что всегда выступает новацией по отношению к актуальному положению вещей, в каком-то смысле сближает его, пусть и поверхностно, с другими теоретиками «политического». Они также видят в подлинной политике не просто управление повседневными делами, не просто посредничество в актуальных конфликтах интересов за счет парламентских институтов либеральной демократии. Как говорит Бадью, политическая «истина» осуществляется только при радикальном разрыве с актуальным положением вещей и — что для Бадью едва ли не синоним — государством. Подлинная политика открывает новую территорию, например, за счет признания ранее игнорируемых или исключенных групп или же за счет продвижения новых спорных вопросов. Собственная политическая организация Бадью, «L'Organisation politique», в основном занималась положением французских «нелегальных приезжих» (*sans papiers*) и иммигрантов.

1 Badiou, Being and Event, p. xiii.

2 Ibid., p. 16–17.

3 Ibid., p. xiii, цитировалось выше.

Активистская концепция политики Бадью обещает усилить политическое участие и повысить активность в двух отношениях. Во-первых, она диаметрально противоположна любому виду социального или исторического детерминизма. В результате фатализм и апатия теряют точку опоры, которую ранее находили в якобы «неизбежной» тщетности действия. Политическое событие, ни в коем случае не являясь предсказуемым результатом актуальной ситуации, всегда превосходит ее, причем в тех отношениях, которые невозможно предвидеть. С другой стороны, в отсутствие политического действия есть только бесконечное воспроизводство существующего положения или же его развитие в направлении, которое не имеет ничего общего с человеческой волей. Можно было бы возразить, сказав, что политическое вмешательство, если судить по концепции Бадью, всегда должно быть тоже неразумным или иррациональным, поскольку оно по определению превосходит актуальное положение вещей и любые основания или причины, которые можно было бы вывести из него. Политический акт всегда является плодом того, что связано с «прыжком веры»[1]. Однако с другой точки зрения это может выступать и в качестве момента, усиливающего политическое участие. «Неразумная» природа политического действия — следствие его роли, творческой по самой его сущности. Всегда требовать оправданий и гарантий успеха политического действия — значит, по Бадью, совершать категориальную ошибку, которая служит закреплению согласия с господствующим социальным порядком.

Следовательно, позицию Бадью от других теоретиков политического отличает именно бескомпромиссный активизм его «метаполитического подхода»[2]. Эта позиция теснее всего связывает Бадью с «волюнтаристскими» направлениями революционной политики, в которых подчеркивается решающая роль воли и дисциплины в осуществлении изменений, т.е. с позицией, ассоциирующейся с Лениным, Мао и даже такими обычно порицаемыми фигурами Французской революции, как Сен-Жюст и Робеспьер. Другие подходы недостаточны, поскольку они пренебрегают активистом как

[1] Hallward, Badiou, p. 125–126.

[2] Бадью А. Краткий трактат по метаполитике. С. 94.

«субъективной центральной фигурой политики»[1]. С другой стороны, Бадью больше не называет самого себя марксистом. Ленинистский и маоистский «этап», кульминацией которого стал взрыв маоистского активизма в майских событиях 1968 г. во Франции, закончился. После провала революционного марксизма эти вмешательства следует изучать, однако «на уровне практической политики они не работают». Говоря в целом, Бадью не желает мириться с авторитетом какой-либо «образцовой науки», которая бы руководила политическими действиями[2]. В противном случае пришлось бы отрицать «событийный» характер политической истины и этические аспекты верности активиста истине. Не смущают Бадью и некоторые хорошо известные побочные последствия политического активизма и революционного подъема. Он защищает «политико-исторический героизм», который иногда требует жертвовать индивидами: «наложение героизма разрыва на непрерывность жизни находит свое (политическое) решение в необходимости террора»[3]. Рефлекторный ужас, вызываемый насилием Французской и русской революций, автоматическое допущение, что террор всегда «непонятен и лишен мысли»,— это просто другая сторона «моральной проповеди» прав человека, высмеиваемой Бадью[4]. Важно, впрочем, добавить, что Бадью, подобно Агамбену и Нанси, признает всегда существующий риск того, что «мы» (как субъект политического вмешательства) превратимся в носителей жестокого коллективизма[5].

Возможно, Бадью имеет более веские основания утверждать, что актуальное — и почти принудительное — отвержение любого рода радикальной политики ради чисто негативной цели уклонения от зла само не является ни нейтральным, ни лишенным рисков. Ускорение технического преобразования человечества и мира, находящегося в руках капитализма и науки,— это почти

[1] Там же. С. 202.

[2] A. Badiou, The Communist Hypothesis, p. 37; ср.: Введение Дж. Баркера (J. Barker) в: Metapolitics, p. xxi-xxiii.

[3] A. Badiou, The Century, p. 16.

[4] Бадью А. Краткий трактат по метаполитике. С. 217. Похожая активистская политическая позиция Жижека и его условная защита «субъективного» насилия обсуждались выше, см. с. 397.

[5] Badiou, The Century, p. 97.

автоматический процесс, чьи будущие последствия, какими бы непреднамеренными они ни были, могут быть столь же негативными, как и прошлые (столь же непредумышленные) политические катастрофы. На карту поставлено не больше не меньше будущее «человека» как потенциального субъекта, который этим процессом сводится к статусу одомашненного подвида человечества как рода животных[1]. Эти ставки проясняются в провокативном рассуждении Бадью об этике. Этика сама по себе не является «процедурой истины», однако она определяется тем, как субъекты относятся к связи с четырьмя уже названными процедурами истины и конституируются ею. Для сохранения активиста, всецело субъективной и человеческой ориентации крайне важно, чтобы этика не сводилась к исключительно негативной задаче предупреждения зла. В современном дискурсе последний подход выражается в защите мультикультурализма и прав человека, во всех остальных отношениях придерживаясь агностицизма по вопросам блага. Выступая против этих популярных, но в конечном счете антифилософских позиций, Бадью настаивает на более требовательных и «интервенционистских» следствиях верности субъекта процедурам истины. Необходимое этическое требование заключается в том, что мы должны преодолеть «всего лишь животный» эгоизм наших индивидуальных природ ради «бескорыстного интереса» субъекта к истинам и их поискам. В поиске научной истине, в любовной преданности или же в качестве политического активиста субъект истины всегда преодолевает простое «самосохранение»[2].

Указывалось на то, что предельное основание философии Бадью является религиозным[3]. Но точнее было бы сказать, что Бадью, как и Гегель, развивает атеизм с религиозными качествами. В этом отношении дело может прояснить его рассуждение о французском философе XVII в. и апологете христианства Блезе Паскале. Бадью начинает с того, что указывает на суждение Лакана: «Если бы ни одна религия не была истинной, христианство все

[1] Ibid., p. 175; ср. вопросы Хабермаса относительно генетических технологий в: Habermas, The Future of Human Nature.

[2] Бадью А. Этика. С. 69.

[3] S. Žižek, The Ticklish Subject, ch. 3. Содержательное обсуждение атеистического применения у Бадью религиозных категорий см. в: Pluth, Alain Badiou, особенно Conclusion, p. 175ff.

равно было бы религией, которая ближе всего подошла к вопросу истины»[1]. По Бадью, Паскаль является исключительным примером, поскольку, хотя он совершенно точно понимал разрушительную силу научного разума, он смело адресует свои аргументы в пользу религиозной веры не сомневающемуся или «прохладному верующему», а «совершенно неверующему»[2]. Кроме того, «событийный характер» христианской веры отражается в знаменитом пари Паскаля и в его акценте на роли чудес как «эмблемы чистого события как ресурса истины»[3]. Такие замечания напоминают нам о Кьеркегоре, но Бадью и сам хорошо понимает свои философские связи с экзистенциализмом. Зависимость истины от субъектов и событий чем-то напоминает сартровское учение о радикальной свободе, из которого следует, что для людей «существование» предшествует «сущности»[4]. Однако экзистенциализм Сартра все еще остается попросту одной из форм «гуманизма». Предполагается, что из отрицания роли Бога в творении выводится то, что «сущностный» проект человечества — создать самого себя или, говоря словами Бадью, что «человек — это то, что человек должен изобрести»[5]. Сам Бадью ближе к радикальному *анти*гуманизму ницшевского «сверхчеловека» *(Übermensch)*, а также к связанному с ним «исчезновению человека», провозглашенному Фуко. Создание достойного человечества «субъектов» (а не просто животных) — это, по Бадью, проект, который явно превосходит способности людей как таковых. «Программа безбожного человека» должна опираться на «человека нечеловеческого начала, который устанавливает свою мысль в том, что случается и пребывает в разрыве его пришествия»[6]. Он снова обращается к математике, чтобы представить вдохновляющую модель такого рода начала. В конце концов, математика — это впечатляющее человеческое творение, которое

[1] Badiou, Being and Event, p. 212.

[2] Ibid., p. 215.

[3] Ibid., p. 216.

[4] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. С. 323. См. выше, гл. 5, особенно с. 253–254. Конечно, Сартр в первую очередь занимался человеческой свободой, нравственностью и политикой, а не наукой.

[5] Badiou, The Century, p. 170.

[6] Ibid., p. 171–174.

выводит удивительное множество истин из ограниченного набора аксиом, в которых едва ли можно найти следы их человеческого, слишком человеческого происхождения. Более спорным остается вопрос, можно ли опираться на «независимую творческую силу самого аксиоматического решения» в других, менее строгих областях жизни[1]. Если следовать принадлежащему Бадью критерию истины, ответ может зависеть от верности других его новаторской и осознанно контринтуитивной философской системе.

Литература

Если наиболее доступным и актуальным введением в творчество Агамбена является «Чрезвычайное положение», то наиболее влиятельной работой представляется, вероятно, «Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь». Проникнуть в глубины философии Жан-Люка Нанси можно через «Непроизводящее сообщество» (*The Inoperative Community*) и «Бытие единичное множественное», хотя эти книги и сложны. В случае Жижека книги «Возвышенный объект идеологии», «В защиту проигранных дел» (*In Defense of Lost Causes*) и сборник «The Žižek Reader» позволяют составить впечатление о размахе и общей траектории его многочисленных работ. Более популярный и не столь отпугивающий характер носят работы «Беседы с Жижеком» (*Conversations with Žižek*), «Насилие» и «Добро пожаловать в пустыню реального: статьи в прямом эфире об 11 сентября и связанных с ним датах» (*Welcome to the Desert of the Real: Live Essays on September 11 and Related Dates*). К новаторской философии Алена Бадью лучше подойти через подборку его статей в сборнике «Бесконечная мысль: истина и возвращение к философии» (*Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*), а также через «Этику: Очерк о сознании зла». Его наиболее амбициозными работами являются «Бытие и событие» (*Being and Event*) и «Логики миров» (*Logics of Worlds*, второй том «Бытия и события»).

Вторичная литература о мыслителях, обсуждавшихся в этой главе, появилась в основном в последнее время. Об Агамбене

[1] Hallward, Badiou, p. 77. В своей «Логике миров» (A. Badiou, Logics of Worlds), второй части «Бытия и события», Бадью предлагает более конкретные трактовки «верного», «реактивного» и «темного» субъектов. Ср.: Pluth, Alain Badiou, p. 142ff.

см. работы: *Леланд де ля Дюрантэ*. Джорджо Агамбен: критическое введение (Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*), *Кэтрин Миллс*. Философия Агамбена (Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben*), сборники под ред. М. Каларко и С. Декароли «Джорджо Агамбен: суверенность и жизнь» (M. Calarco and S. DeCaroli, *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*) и под ред. К. Норриса «Политика, метафизика и смерть: статьи о «Homo Sacer» Джорджо Агамбена» (C. Norris, *Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's «Homo Sacer»*). Для изучения Жан-Люка Нанси можно выбрать книгу Йена Джемса «Фрагментарное требование: введение в философию Жан-Люка Нанси» (Ian James, *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*) и сборник «О Жан-Люке Нанси: смысл философии» (S. Sparks et al., *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*). Последовательная критическая интерпретация Жижека представлена Сарой Кей в работе «Жижек: критическое введение» (Sarah Kay, *Žižek: A Critical Introduction*). Работа Эда Плута «Ален Бадью» (Ed Pluth, *Alain Badiou*) представляет собой на редкость ясное и краткое введение в Бадью. Книга Питера Холлварда «Бадью: субъект для истины» (Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*) длиннее и сложнее.

Библиография

Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.

Агамбен Дж. Homo Sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.

Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.

Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.

Адорно Т. В. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.

Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.

Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.

Арендт Х. Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003.

Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011.

Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

Бадью А. Краткий трактат по метаполитике // Бадью А. Метаполитика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Логос, 2005.

Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.

Барт Р. S/Z. М.: Академический проект, 2009.

Бауман З. Актуальность холокоста. М.: Европа, 2010.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.: Academia, 1994.

Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000.

Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Учение о подобии. М.: РГГУ, 2012.

Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. М.: РГГУ, 2012.

Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 1978.

Бовуар С. де. Второй пол. М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997.

Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971.

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

Гегель Г. В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1992.

Гегель Г. В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В.Ф. Сочинения. Т. 4. М., 1959.

Гегель Г. В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Гердер И. Г. Трактат о происхождении языка. М.: УРСС, 2007.

Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. М.: Академический проект, 2011.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.

Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.

Дарвин Ч. О происхождении видов путем естественного отбора или сохранении благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь // Дарвин Ч. Сочинения. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1939.

Дебор Г. Общество спектакля.

Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.

Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.

Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000.

Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.

Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.

Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.

Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007.

Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012.

Деррида Ж. Различае // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012.

Деррида Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 4. М.: Дом интеллектуальной книги. 2001.

Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996.

Достоевский Ф. Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1973.

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. М.: Канон, 1995.

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

Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010.

Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 3. Харьков: Фолио, 1997.

Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997.

Камю А. Чума // Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997.

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.

Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994.

Касториадис К. Воображаемое установление общества. М.: Логос, Гнозис. 2003.

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.

Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.

Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.

Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

Кьеркегор С. Или-или. СПб.: Изд-во русской христианской гуманитарной академии «Амфора», 2011.

Кьеркегор С. Повторение. М.: Лабиринт, 1997.

Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.

Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010.

Ламетри Ж. О. де. Человек-машина // Ламетри Ж. О. де. Сочинения. М.: Мысль, 1976.

Ларошфуко Ф. де. Максимы. М.: НФ «Пушкинская библиотека»: ООО «Издательство Аст», 2004.

Леви-Стросс Л. Неприрученная мысль. М.: Академический проект. М., 2008.

Леви-Стросс Л. Структурная антропология. М.: Наука, 1985.

Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985. М.: Изд-во РГГУ, 2008.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.

Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аксиома, 2001.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.

Лукач Г. История и классовое сознание: Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтерра», 2003.

Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2004.

Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1960.

Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955.

Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955.

Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат, 1961.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1955.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 17. М.: Госполитиздат, 1974.

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955.

Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.

Ницше Ф. Ecce homo // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4. СПб.: Азбука, 2011.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. СПб.: Азбука, 2011.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994.

Письмо Энгельса Йозефу Блоху, 21–22 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 37. М.: Госполитиздат, 1965.

Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993.

Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2004.

Рикер П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.

Рикер П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.— Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

Руссо Ж.— Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русскій міръ, 2006.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.

Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб.: Наука, 2001.

Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3.

Сартр Ж.-П. Детство хозяина // Сартр Ж.— П. Тошнота: Избр. произв. М.: Республика, 1994.

Сартр Ж.-П. Тошнота // Сартр Ж.— П. Тошнота: Избр. произв. М.: Республика, 1994.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм и гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.

Сартр. Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Сартр Ж-П. Проблемы метода. М.: Академический проект, 2008.

Соссюр Ф де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.

Фейерабенд П. Против метода: Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ, 2007.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995.

Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995.

Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // Фрейд З. Психоанализ в развитии: Сборник переводов. Екатеринбург: Деловая книга, 2006.

Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.

Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.

Фрейд З. Толкование сновидений // Фрейд З. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. М.: СТД, 2008.

Фрейд З., Брейер Й. Исследования истерии // Фрейд З. Собрание сочинений: в 26 т. Т. 1. СПб.: Восточноевропейский институт психоанализа, 2005.

Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996.

Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1 // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.

Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук., 1998.

Фуко М. Интеллектуалы и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2002.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

Фуко М. Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. Минск: Красико-принт, 1996.

Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/76 учебном году. СПб.: Наука, 2005.

Фуко М. Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978/79 учебном году. СПб.: Наука, 2010.

Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998.

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2007.

Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005.

Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.

Хабермас Ю. Этика дискурса // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001.

Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Фолио, 2003.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008.

Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006 (Т. 1), 2007 (Т. 2).

Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.

Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.

Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.

Шмитт К. Понятие политического // Политология: Хрестоматия / под ред. М. А. Василика. М.: Гардарики, 2000.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Терра — Книжный клуб; Республика, 1999.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. М.: Терра — Книжный клуб; Республика, 1999.

Эрибон Д. Мишель Фуко. М.: Молодая гвардия, 2008.

Юм Д. Диалоги о естественной религии // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Adorno, T. W.: Negative Dialectics (1966), trans. E. B. Ashton (Routledge, London, 1973).

Adorno, T. W.: Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, trans. E. F. N. Jephcott (Verso, London and New York, 1974).

Adorno, T. W.: Aesthetic Theory (Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1984).

Adorno, T. W.: The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, ed. J. M. Bernstein (Routledge, London, 1991).

Adorno, T. W. et al., eds: The Positivist Dispute in German Sociology, trans. G. Adey and D. Frisby (Heinemann Educational Books, London, 1976).

Agamben, G.: Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture, trans. R. L. Martinez (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993).

Agamben, G.: The Coming Community, trans. M. Hardt (University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 1993).

Agamben, G.: Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, trans. D. Heller-Roazen (Stanford University Press, Stanford, 1998).

Agamben, G.: Means Without End: Notes on Politics, trans. V. Binetti and C. Casarino (University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2000).

Agamben, G.: State of Exception, trans. K. Attell (University of Chicago Press, Chicago and London, 2005).

Allison, D. B., ed.: The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (Delta, New York, 1977).

Allison, H. E.: Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense (Yale University Press, New Haven and London, 1983).

Althusser, L.: For Marx, trans. B. Brewster (Verso, London, 1977).

Althusser, L. and Balibar, E.: Reading Capital, trans. B. Brewster (New Left Books, London, 1970).

Anderson, P.: Considerations on Western Marxism (New Left Books, London, 1976).

Anderson, P.: In the Tracks of Historical Materialism (Verso, London, 1983).

Ansell-Pierson, K.: Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991).

Arendt, H.: The Origins of Totalitarianism, 2nd edn (Allen & Unwin, London, 1951/1958).

Arendt, H.: The Human Condition (University of Chicago Press, Chicago and London, 1958).

Arendt, H.: Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (Faber & Faber, London, 1961).

Arendt, H.: Men in Dark Times (Harcourt, Brace, New York and London, 1968).

Arendt, H.: Essays in Understanding: 1930–54, ed. J. Kohn (Harcourt, Brace, New York, 1994).

Arendt, H.: The Promise of Politics, ed. J. Kohn (Schocken Books, New York, 2005).

Aristotle: Aristotle's Ethics, trans. J. Warrington (Dent & Dutton, London and New York, 1963).

Aronson, R.: Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World (Verso, London, 1980).

Aune, B.: Rationalism, Empiricism, and Pragmatism: An Introduction (Random House, New York, 1970).

Avineri, S.: The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge University Press, Cambridge, 1968).

Awerkamp, D. T.: Emmanuel Levinas: Ethics and Politics (Revisionist Press, New York, 1977).

Ayer, A. J.: The Foundations of Empirical Knowledge (Macmillan, Basingstoke, 1940).

Ayer, A. J.: Language, Truth and Logic (1936) (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1971).

Bacon, E: The Advancement of Learning (1605), ed. G. W. Kitchen (Dent, London, 1973).

Badiou, A.: Manifesto for Philosophy, trans. N. Madarasz (State University of New York Press, Albany, 1999).

Badiou, A.: Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, trans. P. Hallward (Verso, London and New York, 2001).

Badiou, A.: Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy, trans. O. Feltham and J. Clemens (Continuum, London and New York, 2005).

Badiou, A.: Being and Event, trans. O. Feltham (Continuum, London and New York, 2006).

Badiou, A.: Metapolitics, trans. J. Barker (Verso, London and New York, 2006).

Badiou, A.: The Century, trans. A. Toscano (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2007).

Badiou, A.: «The Communist Hypothesis», NLR 49, Jan/Feb 2008.

Badiou, A.: Logics of Worlds (Being and Event, 2), trans. A. Toscano (Continuum, London and New York, 2009).

Bahro, R.: The Alternative in Eastern Europe, trans. D. Fernbach (New Left Books, London, 1978).

Bair, D.: Simone de Beauvoir: A Biography (Cape, London, 1990).

Bakunin, M. A.: Marxism, Freedom and the State, trans. and ed. K. J. Kenafick (Freedom Press, London, 1950).

Barker, J.: Alain Badiou: A Critical Introduction (Pluto Press, London and Sterling, VA, 2002).

Barthes, R.: S/Z, trans. R. Miller (Cape, London, 1975).

Baudrillard, J.: The Mirror of Production, trans. M. Poster (Telos Press, St Louis, 1975).

Baudrillard, J.: «The Ecstasy of Communication», in H. Foster, ed., Postmodern Culture (Pluto Press, London, 1985).

Baudrillard, J.: Jean Baudrillard: Selected Writings, ed. M. Poster (Polity, Cambridge, 1988).

Bauman, Z.: Modernity and the Holocaust (Polity, Cambridge, 1989).

Bauman, Z.: Intimations of Postmodernity (Routledge, London and New York, 1992).

Beardsworth, R.: Derrida and the Political (Routledge, London and New York, 1996).

Beauvoir, S. de: The Ethics of Ambiguity, trans. B. Frechtman (Citadel Press, Secaucus, NJ, 1972).

Beauvoir, S. de: The Second Sex (1949), trans. H. M. Parshley (Penguin Books, Harmondsworth, 1972).

Beckett, S.: The Unnamable, in Three Novels by Samuel Beckett: Molloy, Malone Dies, The Unnamable (Grove Press, New York, 1965).

Beiner, R.: Political Judgment (Methuen, London, 1983).

Beiser, F. C.: The Pate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte (Harvard University Press, Cambridge, MA, and London, 1987).

Bell, D.: The Coming of Post-industrial Society (Basic Books, New York, 1978).

Benhabib, S. and Dallmayr, F.: The Communicative Ethics Controversy (MIT Press, Cambridge, MA, and London, 1990).

Benjamin, A., ed.: Judging Lyotard (Routledge, London and New York, 1992).

Benjamin, W.: Illuminations, trans. H. Zohn (Fontana/Collins, London, 1968).

Benso, S. and Schroeder, B., eds: Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion (State University of New York Press, New York, 2007).

Benton, T: The Rise and Pall of Structural Marxism: Althusser and his Influence (Macmillan, London, 1984).

Berkeley, G.: The Principles of Human Knowledge, ed. G. J. Warnock (Collins, London, 1962).

Berlin, I.: Four Essays on Liberty (Oxford University Press, Oxford and New York, 1969).

Berlin, I.: Against the Current: Essays in the History of Ideas, ed. H. Hard (Hogarth Press, London, 1979).

Berlin, I.: The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, ed. H. Hardy (John Murray, London, 1990).

Berman, H. J.: Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983).

Berman, M.: All that is Solid Melts into Air (Verso, London, 1982).

Bernasconi, R. and Critchley, S., eds: Re-reading Levinas (Athlone Press, London, 1991).

Bernstein, J. A.: Nietzsche's Moral Philosophy (Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ, 1987).

Bernstein, J. M.: Adorno: Disenchantment and Ethics (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2001).

Bernstein, R. J., ed.: Habermas and Modernity (Polity, Cambridge, 1985).

Bertram, C.: Rousseau and the Social Contract (Routledge, London and New York, 2004).

Blackham, H. J.: Six Existentialist Thinkers (Routledge & Kegan Paul, London, 1961).

Blaug, B.: Economic Theory in Retrospect, 4th edn (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1985).

Bloch, E.: Principle of Hope, trans. N. Plaice et al. (Blackwell, Oxford, 1986).

Bloch, M.: Feudal Society (Routledge & Kegan Paul, London, 1961).

Bohman, J.: Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy (MIT Press, Cambridge, MA, 1996).

Bohman, J.: «Discourse Theory», in G. F. Gaus and C. Kukathas, Handbook of Political Theory (Sage, London and Thousand Oaks, CA, 2004).

Bokina, J. and Lukes, T. J., eds: Marcuse: From the New Left to the Next Left (University Press of Kansas, Lawrence, 1994).

Bollnow, O. F.: Die Lebensphilosophie (Springer, Berlin, 1958).

Borradori, G.: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (University of Chicago Press, Chicago and London, 2003).

Bottomore, T. B.: The Frankfurt School (E. Horwood, London and Tavistock, NY, 1984).

Boucher, D.: Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas (Nijhoff, Dordrecht and Boston, 1985).

Bowie, A.: Introduction to German Philosophy: Prom Kant to Habermas (Polity, Cambridge and Malden, MA, 2003).

Bowie, M.: Lacan (Fontana, London, 1991).

Boyne, R.: Foucault and Derrida (Unwin Hyman, London, 1990).

Brandt, R.: The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann, in E. Förster, ed., Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989).

Brecht, B.: Life of Galileo, trans. D. Vesey (Methuen, London, 1965).

Brentano, F.: Psychology from an Empirical Standpoint (1874), trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister (Routledge & Kegan Paul, London, 1973).

Breuer, J. and Freud, S.: Studies on Hysteria, trans. J. and A. Strachey (Penguin Books, Harmondsworth, 1974).

Broad, C. D.: Kant: An Introduction (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).

Bronner, S. E.: Camus: Portrait of a Moralist (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999).

Bubner, R.: Modern German Philosophy, trans. E. Matthews (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1981).

Buck-Morss, S.: The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt School (Harvester, Brighton, 1977).

Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P., eds: The Foucault Effect: Studies in Governmentality (Chicago University Press, Chicago, 1991).

Burkitt, B.: Radical Political Economy: An Introduction to the Alternative Economics (Wheatsheaf, Brighton, 1984).

Butler, J.: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (Routledge, London and New York, 1990).

Butler, J. and Spivak, G. C.: Who Sings the Nation-State: Language, Politics, Belonging (Seagull Books, London and New York, 2007).

Butler, J., Laclau, E. and Žižek, S.: Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left (Verso, London and New York, 2000).

Butterfield, H.: The Whig Interpretation of History (G. Bell, London, 1950).

Calarco, M. and DeCaroli, S., eds: Giorgio Agamben: Sovereignty and Life (Stanford University Press, Stanford, 2007).

Callinicos, A.: Against Postmodernism: A Marxist Critique (Polity, Cambridge, 1989).

Campbell, R.: Truth and Historicity (Clarendon Press, Oxford, 1992).

Camus, A.: The Plague (Alfred A. Knopf, New York, 1948).

Camus, A.: La Peste (1947) (Livre de Poche/Gallimard, Paris, 1962).

Camus, A.: The Myth of Sisyphus (1942) (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).

Camus, A.: The Rebel: An Essay on Man in Revolt, trans. A. Bower (Alfred A. Knopf, New York, 1978).

Canovan, M.: Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought (Cambridge University Press, Cambridge, 1992).

Carling, A. H.: Social Division (Verso, London and New York, 1991).

Carver, T.: Engels (Oxford University Press, Oxford, 1981).

Carver, T.: Friedrich Engels: His Life and Thought (Macmillan, London, 1989).

Castoriadis, C.: The Imaginary Institution of Society, trans. K. Blarney (Polity, Cambridge, 1987).

Caute, D.: Fanon (Fontana/Collins, London, 1970).

Clark, M.: Nietzsche on Truth and Philosophy (Cambridge University Press, New York, 1990).

Clark, M. T., ed.: An Aquinas Reader: Selections from the Writings of Thomas Aquinas (Hodder & Stoughton, London, 1972).

Clark, R. T.: Herder: His Life and Thought (University of California Press, Berkeley, 1955).

Clarke, S.: Marx's Theory of Crisis (St. Martin's Press, New York, 1993).

Cohen, G. A.: Karl Marx's Theory of History: A Defence (Clarendon Press, Oxford, 1978).

Colletti, L., ed.: Karl Marx: Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Concise Oxford English Dictionary, ed. R. E. Allen (Clarendon Press, Oxford, 1990).

Connerton, P.: Tragedy of Enlightenment (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1980).

Connor, S.: Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary (Blackwell, New York, 1989).

Cooper, D. E.: «The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy», Proceedings of the Aristotelian Society, 94 (1994).

Copleston, F.: Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism (Search Press, London, 1972).

Critchley, S.: Continental Philosophy: A Very Short Introduction (Oxford University Press, Oxford and New York, 2001).

Critchley, S. and Schurmann, R.: On Heidegger's «Being and Time» (Routledge, London and New York, 2008).

Cruickshank, J.: Albert Camus and the Literature of Revolt (Oxford University Press, New York, 1960).

Culler, J.: Saussure (Fontana/Collins, London, 1976).

Culler, J.: On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism (Cornell University Press, Ithaca, 1982).

Cutrofello, A.: Continental Philosophy: A Contemporary Introduction (Routledge, London and New York, 2005).

Danto, A. C.: Nietzsche as Philosopher (Macmillan, New York, 1965).

Danto, A. C.: Sartre (Fontana/Collins, London, 1975).

Dart, G.: Rousseau, Robespierre, and English Romanticism (Cambridge University Press, New York and London, 1999).

Darwin, C.: The Origin of Species by Means of Natural Selection (1859), ed. J. W. Burrow (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

Dauenhauer, B. P.: Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics (Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998).

Debord, G.: Society of the Spectacle (Black and Red, Detroit, 1977).

Deleuze, G.: «Nomad Thought», in D. B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (Delta, New York, 1977).

Deleuze, G.: Nietzsche and Philosophy, trans. H. Tomlinson (Athlone Press, London, 1983).

Deleuze, G.: Spinoza: Practical Philosophy, trans. R. Hurley (City Light Books, San Francisco, 1988).

Deleuze, G. and Guattari, F.: A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, trans. B. Massumi (Athlone Press, London, 1988).

Deleuze, G. and Guattari, F.: What is Philosophy? trans. H. Tomlinson and G. Burchell (Columbia University Press, New York, 1994).

Derrida, J.: Speech and Phenomena (Northwestern University Press, Evanston, 1973).

Derrida, J.: Of Grammatology (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976).

Derrida, J.: «The Question of Style», in D. B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (Delta, New York, 1977).

Derrida, J.: Writing and Difference, trans. A. Bass (Routledge & Kegan Paul, London, 1978).

Derrida, J.: Dissemination (1972), trans. B. Johnson (Chicago University Press, Chicago, 1981).

Derrida, J.: Positions, trans. A. Bass (Chicago University Press, Chicago, 1981).

Derrida, J.: Margins of Philosophy (1972), trans. A. Bass (Harvester Wheatsheaf, New York and London, 1982).

Derrida, J.: «The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration», in J. Derrida and M. Tlili, eds., For Nelson Mandela (Seaver, New York, 1987).

Descartes, R.: «Meditations on First Philosophy» (1641), in The Philosophical Works of Descartes, vol. 1, trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (Dover, London and New York, 1931).

Descombes, V.: Modern French Philosophy, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1980).

Deutscher, P.: The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2008).

Dews, P.: Logics of Disintegration (Verso, London and New York, 1987).

Diamond, J.: Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive (Allen Lane, London and New York, 2005).

Dilthey, W.: Selected Writings, ed. H. P. Rickman (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1976).

Dilthey, W.: Introduction to the Human Sciences, trans. R. J. Betanzos (Wayne State University Press, Detroit, 1988).

Dostoyevsky, F.: The Brothers Karamazov, trans. R. Pevear and L. Volokhonsky (Vintage Books, London, 1990).

Dreyfus, H. L.: Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division I (MIT Press, Cambridge, MA, and London, 1991).

Dreyfus, H. L. and Hall, H.: Husserl, Intentionality and Cognitive Science (MIT Press, Cambridge, MA, 1982).

Dreyfus, H. L. and Rabinow, P.: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Harvester, Brighton, 1982).

Dryzek, J. S.: «Democratic Political Theory», in G.F. Gaus and C. Kukathas, Handbook of Political Theory (Sage, London and Thousand Oaks, CA, 2004).

Dummett, M.: «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to be?» in Truth and Other Enigmas (Duckworth, London, 1978).

Dunne, P.: Quantitative Marxism (Blackwell, Cambridge, MA, 1991).

Durantaye, L. de la: Giorgio Agamben: A Critical Introduction (Stanford University Press, Stanford, 2009).

Durkheim, E.: The Rules of Sociological Method (1895), trans. S. A. Solovaye and J. H. Mueller (Free Press, New York, 1965).

Eagleton, T.: Literary Theory: An Introduction (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983).

Elliott, G.: Althusser: The Detour of Theory (Verso, London and New York, 1987).

Elliott, G.: «Further Adventures of the Dialectic», in A. Phillips Griffiths, ed., Contemporary French Philosophy (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1987).

Elliott, G., ed.: Althusser: A Critical Reader (Blackwell, Oxford, 1994).

Elster, J.: An Introduction to Karl Marx (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1986).

Engels, F.: «On Historical Materialism», in Anti-Duhring (Lawrence & Wishart, London, 1947).

Engels, F.: The Condition of the Working Class in England in 1844 (1845), trans. F.K. Wischnewetzky (Allen & Unwin, London, 1950).

d'Entrèves, M. P.: The Political Philosophy of Hannah Arendt (Routledge, London and New York, 1994).

d'Entreves, M. P. and Benhabib, S., eds: Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity (MIT Press, Cambridge, MA, 1997).

Eribon, D.: Michel Foucault, trans. B. Wing (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991).

Ettinger, E.: Hannah Arendt/ Martin Heidegger (Yale University Press, New Haven and London, 1995).

Falzon, C.: Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation (Routledge, London and New York, 1998).

Fanon, F.: The Wretched of the Earth, trans. C. Farrington (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).

Feenberg, A.: Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History (Routledge, New York and London, 2005).

Feuerbach, L.: Essence of Christianity (1841), trans. G. Eliot (Harper & Row, New York and London, 1957).

Feuerbach, L.: Principles of the Philosophy of the Future, trans. Manfred U. Vogel (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1966).

Feyerabend, P.: Against Method (Verso, London and New York, 1988).

Findlay, J. N.: Hegel: A Re-examination (Allen & Unwin, London, and Macmillan, New York, 1958).

Føllesdal, D.: Husserl und Frege (I kommisjon hos Aschehoug, Oslo, 1958).

Fontana Dictionary of Modern Thought, ed. A. Bullock and O. Stallybrass (Fontana/Collins, London, 1977).

Fordham, F.: An Introduction to Jung's Psychology (Penguin Books, Harmondsworth, 1953).

Foster, H., ed.: Postmodern Culture (Pluto Press, London, 1985).

Foucault, M.: The Archaeology of Knowledge (1969), trans. A. M. Sheridan Smith (Tavistock Publications, London, 1972).

Foucault, M.: «Intellectuals and Power», in Language, Counter-memory, Practice, trans. D. F. Bouchard and S. Simon (Blackwell, Oxford, and Cornell University Press, Ithaca, 1977).

Foucault, M.: «Nietzsche, Genealogy, History», in Language, Countermemory, Practice, trans. D. F. Bouchard and S. Simon (Blackwell, Oxford, and Cornell University Press, Ithaca, 1977).

Foucault, M.: History of Sexuality, vol. 1: An Introduction, trans. R. Hurley (Penguin Books, Harmondsworth, 1978).

Foucault, M.: Discipline and Punish (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1979).

Foucault, M.: «Afterword: The Subject and Power», in H. L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Harvester, Brighton, 1982).

Foucault, M.: «Polemics, Politics, and Problematizations», in P. Rabinow, ed., A Foucault Reader (Penguin Books, Harmondsworth, 1984).

Foucault, M.: The Care of the Self: The History of Sexuality, vol. 3, trans. R. Hurley (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1986).

Foucault, M.: Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (Routledge, London, 1989).

Foucault, M.: The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (Vintage Books, New York, 1994).

Foucault, M.: Society Must be Defended, trans. D. Macey (Penguin Books, London and New York, 2004).

Foucault, M.: The Birth of Bio-Politics: Lectures at the College de France, 1978–1979, trans. G. Burchell (Palgrave Macmillan, New York and London, 2008).

Foucault, M.: History of Madness (Routledge, London and New York, 2009).

Frank, M.: The Philosophical Foundations of Early German Romanticism, trans. E. Millan-Zaibert (State University of New York Press, Albany, 2004).

Freud, S.: Psychopathology of Everyday Life (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).

Freud, S.: The Interpretation of Dreams, trans. J. Strachey (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Freud, S.: Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and its Discontents and Other Works (Penguin Books, Harmondsworth, 1985).

Freud, S.: «Analysis Terminable and Interminable», in S. Freud, On Freud's «Analysis Terminable and Interminable» (Yale University Press, New Haven, 1991).

Fukuyama, F.: The End of History and the Last Man (Free Press, New York and Oxford, 1992).

Fullbrook, E. and Fullbrook, K.: Simone de Beauvoir: A Critical Introduction (Polity, Cambridge and Malden, MA, 1998).

Gadamer, H.-G.: «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection», Continuum, 8 (1970).

Gadamer, H.-G.: Philosophical Hermeneutics, ed. D. E. Linge (University of California Press, Berkeley, 1976).

Gadamer, H.-G.: Truth and Method, 2nd rev. edn, trans. J. Weinsheimer and D. C Marshall (Continuum, New York, 1989).

Gaggi, S.: Modern/Postmodern: A Study in Twentieth-Century Arts and Ideas (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989).

Garber, C. and Longuenesse, B., eds: Kant and the Early Moderns (Princeton University Press, Princeton, 2008).

Gardener, P.: Schopenhauer (Penguin Books, Harmondsworth, 1963).

Gasché, R.: The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986).

Gasché, R.: Inventions of Difference: On Jacques Derrida (Harvard University Press, Cambridge, MA, and London, 1994).

Gatens, M.: Feminism and Philosophy (Polity, Cambridge, 1991).

Geoghegan, V.: Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse (Pluto Press, London, 1981).

Geuss, R.: The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1981).

Giddens, A.: Social Theory and Modern Sociology (Stanford University Press, Stanford, and Polity, Cambridge, 1987).

Gilmore, M. P.: Arguments from Roman Law in Political Thought, 1200–1600 (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971).

Glendinning, S.: The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006).

Gobineau, A.: The Inequality of the Human Races (1853–5) (Noontide Press, Los Angeles, 1966).

Godwin, W.: Enquiry concerning Political Justice (1793), ed. I. Kramnick (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Goffman, E.: Asylums: Essays on the Social Situation (Penguin Books, Harmondsworth, 1974).

Goldman, L.: Immanuel Kant, trans. R. Black (New Left Books, London, 1971).

Gombrich, E. H.: Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance (Phaidon, London, 1972).

Gramsci, A.: Selections from the Prison Notebooks, trans. Q. Hoare and G. Nowell Smith (Lawrence & Wishart, London, 1971).

Gray, C., ed.: Leaving the 20th Century: The Incomplete Work of the Situationist International (Free Fall, London, 1974).

Grondin, J.: The Philosophy of Gadamer, trans. K. Plant (McGill-Queen's University Press, New York, 2003).

Grosz, E.: Sexual Subversions (Allen & Unwin, Sydney, 1989).

Gutting, G.: Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1989).

Gutting, G.: French Philosophy in the Twentieth Century (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2001).

Habermas, J.: «On Systematically Distorted Communication», Inquiry, 13 (1970).

Habermas, J.: «Summation and Response», Continuum, 8 (1970).

Habermas, J.: Über Sprachtheorie: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz (Handblume, Vienna, 1970).

Habermas, J.: Toward a Rational Society, trans. J. J. Shapiro (Heinemann, London, 1971).

Habermas, J.: Knowledge and Human Interests, trans. J. J. Shapiro (Heinemann, London, 1972).

Habermas, J.: «A Postscript to Knowledge and Human Interests», Philosophy of the Social Sciences, 3 (1973).

Habermas, J.: «Wahrheitstheorien», in Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag (Neske, Pfullingen, 1973).

Habermas, J.: «New Social Movements», Telos, 49 (1981).

Habermas, J.: Communication and the Evolution of Society, trans. T. McCarthy (Polity, Cambridge, 1984).

Habermas, J.: Theory of Communicative Action, 2 vols, trans. T. McCarthy (Beacon Press, Boston, and Polity, Cambridge, 1984/1987).

Habermas, J.: Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas, ed. P. Dews (Verso, London, 1986).

Habermas, J.: The Structural Transformation of the Public Sphere, trans. T. Burger (MIT Press, Cambridge, MA, and Polity, Cambridge, 1989).

Habermas, J.: The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate, ed. S. W. Nicholson (MIT Press, Cambridge, MA, 1989).

Habermas, J.: Moral Consciousness and Communicative Action, trans. C. Lenhardt and S. W. Nicholson (MIT Press, Cambridge, MA, and Polity, Cambridge, 1990).

Habermas, J.: Philosophical Discourse of Modernity (Polity, Cambridge, 1990).

Habermas, J.: Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, trans. C. Cronin (Polity, Cambridge, 1993).

Habermas, J.: Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. W. Rehg (Polity, Cambridge, 1996).

Habermas, J.: The Postnational Constellation: Political Essays, trans. M. Pensky (MIT Press, Cambridge, MA, 2001).

Habermas, J.: Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity (MIT Press, Cambridge, MA, 2002).

Habermas, J.: The Future of Human Nature (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2003).

Habermas, J.: Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, trans. C. Cronin (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2008).

Habermas, J. and Derrida, J.: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, ed. G. Borradori (University of Chicago Press, Chicago, 2003).

Habermas, J. et al.: An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2010).

Hallward, P.: Badiou: A Subject to Truth (University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2003).

Halperin, D.: Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography (Oxford University Press, Oxford and New York, 1995).

Hammer, E., ed.: German Idealism: Contemporary Perspectives (Routledge, London and New York, 2007).

Hampshire, S.: «The Social Spirit of Mankind», in E. Forster, ed., Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989).

Hannay, A.: Kierkegaard (Routledge, London and New York, 1991).

Hannay, A.: Kierkegaard: A Biography (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2001).

Hannay, A. and Marino, G. D., eds: The Cambridge Companion to Kierkegaard (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1998).

Harman, C. and Callinicos, A.: The Changing Working Class (Bookmarks, London, 1987).

Harvey, D.: The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change (Blackwell, Oxford, 1990).

Harvey, V. A.: Feuerbach and the Interpretation of Religion (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1995).

Hegel, G. W. F.: The Philosophy of Right (1821), trans. T. M. Knox (Oxford University Press, Oxford and New York, 1952).

Hegel, G. W. F.: Lectures on the History of Philosophy, 3 vols, trans. E. S. Haldane and F. H. Simson (Routledge, London, 1955).

Hegel, G. W. F.: The Phenomenology of Mind (1807), trans. J. B. Baillie (Harper &c Row, New York and London, 1967).

Hegel, G. W. F.: Phenomenology of Spirit (1807), trans. A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford and New York, 1977).

Hegel, G. W. F.: Introduction to the Lectures on the Philosophy of History, trans. T. M. Knox and A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford and New York, 1985).

Hegel, G. W. F.: The Philosophy of History (1822), trans. J. Sibree (Prometheus, New York, 1991).

Heidegger, M.: Discourse on Thinking: A Translation of Gelassenheit (1955), trans. J. M. Anderson and E. H. Freund (Harper Torchbooks, New York and London, 1966).

Heidegger, M.: Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Blackwell, Oxford, 1967).

Heidegger, M.: Basic Writings, ed. D. Farrell Krell (Harper, San Francisco, 1977).

Heidegger, M.: Nietzsche, 4 vols, trans. D. Farrell Krell (Harper &: Row, San Francisco, 1979).

Held, D.: Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980; and Polity, Cambridge, 1990).

Hempel, C. G.: Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy of Science (Free Press, New York, 1965).

Henrich, D.: «Kant's Notion of a Transcendental Deduction and the Methodological Background of the First Critique», in E. Forster, ed., Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989).

Herder, J. G.: Discourse on the Origin of Language (1772), ed. J. H. Moran (F. Unger, New York, 1967).

Hobbes, T.: Leviathan (Dent, London, 1973).

Hobsbawm, E. J. et al., eds: The Forward March of Labour Halted (New Left Books, London, 1981).

Hockney, D.: Secret Knowledge: Rediscovering the Lost Techniques of the Old Masters (Thames and Hudson, London, 2001).

Hodges, H. A.: Wilhelm Dilthey: An Introduction (Kegan Paul, Trench and Trubner, London, 1944).

Hodges, H. A.: The Philosophy of Wilhelm Dilthey (Routledge, London, 1952).

Hoffmeister, J.: Worterbuch der philosophischen Begriffe, 2nd edn (Felix Meiner, Hamburg, 1955).

Hollingdale, R. J.: Nietzsche (Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1973).

Holub, R. C.: Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere (Routledge, London and New York, 1991).

Homer, S.: Jacques Lacan (Routledge, London and New York, 2005).

Honneth, A.: The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory, trans. K. Baynes (MIT Press, Cambridge, MA, 1991).

Honneth, A.: Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2007).

Horkheimer, M.: Eclipse of Reason (Continuum, New York, 1974).

Horkheimer, M.: Critical Theory: Selected Essays, trans. M. J. O'Connell et al. (Continuum, New York, 1992).

Horkheimer, M. and Adorno, T. W.: Dialectic of Enlightenment (1944), trans. John Cumming (Verso, London and New York, 1979).

Howard, M. C. and King, J. E.: The History of Marxian Economics (Macmillan, Basingstoke, 1989–92).

Howells, C., ed.: The Cambridge Companion to Sartre (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1992).

Hoy, D.: «Foucault — Modern or Postmodern?» in J. Arac, ed., After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenge (Rutgers University Press, New Brunswick, 1988).

Hughes, E. J., ed.: The Cambridge Companion to Camus (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2007).

Hume, D.: A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1888).

Hume, D.: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1902).

Hume, D.: Dialogues Concerning Natural Religion, ed. M. Bell (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1990).

Huntington, S. P.: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (Simon and Schuster, New York, 1996).

Husserl, E.: Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, trans. D. Cairns (Nijhoff, The Hague, 1960).

Husserl, E.: Ideas: General Introduction to Phenomenology, trans. W. R. Boyce Gibson (London, Collier-Macmillan, 1962).

Husserl, E.: «Philosophy as Rigorous Science», in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. Q. Lauer (Harper Torchbooks, New York and London, 1965).

Husserl, E.: Logical Investigations, 2 vols, trans. J. N. Findlay (Humanities Press, New York, 1970).

Husserl, E.: Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations, in Edmund Husserl's Collected Works, vol. 10, trans. D. Willard (Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, 2003).

Husserl, E.: The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. D. Carr (Northwestern University Press, Evanston, 1970).

Inwood, M.: A Hegel Dictionary (Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1992).

Irigaray, L.: This Sex which is Not One, trans. C. Porter and C. Burke (Cornell University Press, Ithaca, 1985).

Irigaray, L.: The Irigaray Reader, ed. M. Whitford (Blackwell, Oxford, and Cambridge, MA, 1991).

James, I.: The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy (Stanford University Press, Stanford, 2006).

Jameson, F.: Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (Duke University Press, Durham, NC, 1991).

Jarvis, S.: Adorno: A Critical Introduction (Polity, Cambridge, 1998).

Jay, M.: The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950 (Little, Brown, Boston and London, 1973).

Jessop, B.: The Capitalist State: Marxist Theories and Methods (New York University Press, New York, and M. Robertson, Oxford, 1982).

Jessop, B.: State Theory: Putting the Capitalist State in its Place (Polity, Cambridge, 1990).

Jung, C. G.: The Integration of the Personality, trans. S. M. Dell (Farrar & Rinehart, New York, 1939).

Kamenka, E.: The Philosophy of Ludwig Feuerbach (Routledge & Kegan Paul, London, 1970).

Kant, I.: Critique of Pure Reason (1781/1787), trans. N. Kemp-Smith (Macmillan, London and New York, 1933).

Kant, I.: Critique of Judgement (1790), trans. J. C. Meredith (Clarendon Press, Oxford, 1952).

Kant, I.: Critique of Practical Reason (1788), trans. L. White Beck (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1956).

Kant, I.: Groundwork of the Metaphysic of Morals, ed. H. J. Paton (Harper & Row, New York, 1965).

Kant, I.: «An Answer to the Question: What is Enlightenment?» in Perpetual Peace and Other Essays, trans. T. Humphrey (Hackett, Indianapolis, and Cambridge, 1983).

Kant, I.: Critique of the Power of Judgment (1790), trans. P. Guyer and E. Matthews (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2000).

Kant, I.: Groundwork for the Metaphysics of Morals, trans. A. W. Wood (Yale University Press, New Haven, 2002).

Kateb, G.: Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983).

Kaufmann, W.: «The Hegel Myth and its Method», Philosophical Review, 60 (1951).

Kaufmann, W.: Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, 4th edn (Princeton University Press, Princeton, 1974).

Kay, S.: Žižek: A Critical Introduction (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2003).

Keane, J.: Public Life and Late Capitalism (Cambridge University Press, London and New York, 1984).

Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism (Macmillan, London, 1984).

Kellner, D.: Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond (Stanford University Press, Stanford, and Polity, Cambridge, 1989).

Kennedy, P. M.: «Idealists and Realists: British Views of Germany, 1864–1939», Transactions of the Royal Historical Society, 5th series, 25 (1975).

Kierkegaard, S.: The Concept of Dread, trans. W. Lowrie (Princeton University Press, Princeton, 1946).

Kierkegaard, S.: Repetition, trans. W. Lowrie (Oxford University Press, London, 1946).

Kierkegaard, S.: Either/Or, 2 vols, trans. D. F. Swenson and L. M. Swenson (vol. 1) and W. Lowrie (vol. 2) (Princeton University Press, Princeton, 1959).

Kierkegaard, S.: Selections from the Writings of Kierkegaard, ed. L. M. Hollander (Doubleday, New York, 1960).

Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy, trans. D. F. Swenson (Princeton University Press, Princeton, 1962).

Kierkegaard, S.: Fear and Trembling: Dialectical Lyric by Johannes de Silentio, trans. A. Hannay (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1985).

Kierkegaard, S.: The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1989).

Kierkegaard, S.: The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening by Anti-Climacus, trans. A. Hannay (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1989).

Kierkegaard, S.: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, vol. 1, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1992).

Kirk, W.: «The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain, 1830–1900», Victorian Studies, 32,1 (Fall 1988).

Kohlberg, L., Levine, C. and Hewer, A.: Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics (Karger, Basle and New York, 1983).

Kojève, A.: Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit, trans. J. H. Nichols (Basic Books, New York, 1969).

Koselleck, R.: Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society (MIT Press, Cambridge, MA, 1998).

Kristeva, J.: The Kristeva Reader, ed. T. Moi (Blackwell, Oxford, 1986).

Kuhn, T.: The Structure of Scientific Revolutions (Chicago University Press, Chicago, 1970).

Laclau, E. and Mouffe, C.: Hegemony and Socialist Strategy (Verso, London, 1985).

Lacoue-Labarthe, P.: Heidegger: Art and Politics, trans. C. Turner (Blackwell, Oxford, 1990).

Lacoue-Labarthe, P. and Nancy, J.— L.: Retreating the Political, ed. S. Sparks (Routledge, London and New York, 1997).

Lash, S. and Urry, J.: The End of Organised Capitalism (Polity, Cambridge, 1987).

Lash, S. and Whimster, S., eds: Max Weber, Rationality and Modernity (Allen &c Unwin, London and Boston, 1987).

Lear, J.: Freud (Routledge, London and New York, 2005).

Lechte, J.: Julia Kristeva (Routledge, London and New York, 1990).

Le Doeuff, M.: The Philosophical Imaginary (Athlone Press, London, 1989).

Le Doeuff, M.: Hipparchia's Choice: An Essay concerning Women, Philosophy etc., trans. T. Selous (Blackwell, Oxford, 1991).

Lenin, V. I.: What is to be Done? Burning Questions of Our Movement (Foreign Languages Press, Peking, 1975).

Leopold, D.: The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2007).

Levinas, E.: Time and the Other, and Additional Essays, trans. R. A. Cohen (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987).

Levinas, E.: The Levinas Reader, ed. S. Hand (Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1989).

Lévi-Strauss, C.: The Savage Mind (Chicago University Press, Chicago, 1966).

Lévi-Strauss, C.: Structural Anthropology, trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

Lévi-Strauss, C.: The Elementary Structures of Kinship, trans. J. H. Bell et al. (Eyre & Spottiswoode, London, 1969).

Lewis, A. D. E. and Ibbetson, D. J., eds: The Roman Law Tradition (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1994).

Locke, J.: Essay Concerning Human Understanding, 2 vols, ed. J. W. Yolton (Dent, London and New York, 1965).

Locke, J.: Political Writings, ed. D. Wootton (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1993).

Lorenzer, A.: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (Suhrkamp, Frankfurt, 1970).

Lukács, G.: History and Class Consciousness, trans. R. Livingstone (Merlin Press, London, 1971).

Lukes, S.: Émile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study (Harper & Row, New York, 1972).

Lukes, S.: Marxism and Morality (Oxford University Press, Oxford, 1987).

Lundgren-Gothlin, E.: Simone de Beauvoir's «The Second Sex» (Athlone Press, London, 1996).

Lyotard, J.-F.: The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester University Press, Manchester, 1984).

Lyotard, J.-F.: The Lyotard Reader, ed. A. Benjamin (Blackwell, Oxford and New York, 1989).

Lyotard, J.-F.: Heidegger and the Jews, trans. A. Michel and M. S. Roberts (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990).

MacCabe, C., ed.: The Talking Cure: Essays in Psychoanalysis and Language (Macmillan, London, 1981).

McCarthy, T.: The Critical Theory of Jürgen Habermas (Polity, Cambridge, 1984).

McCarthy, T.: «The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism», Philosophical Forum, 21 (1989–1890).

Machiavelli, N.: The Prince (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1961).

McLellan, D.: Karl Marx: His Life and Thought (Macmillan, London, 1973).

McLellan, D.: Marx (Fontana, London, 1975).

McLuhan, M.: The Gutenberg Galaxy (Routledge & Kegan Paul, London, 1962).

McNay, L.: Foucault: A Critical Introduction (Polity, Cambridge, 1994).

Macquarrie, J.: Martin Heidegger (Lutterworth Press, London, and John Knox Press, Richmond, VA, 1968).

Macquarrie, J.: Existentialism (Penguin Books, Harmondsworth, 1973).

MacRae, D. G.: Weber (Fontana/Collins, London, 1987).

Magee, B.: The Philosophy of Schopenhauer, 2nd edn (Clarendon Press, Oxford and New York, 1997).

Makkreel, R. A.: Dilthey: Philosopher of Human Studies (Princeton University Press, Cambridge, MA, 1992).

Malpas, S.: Jean-François Lyotard (Routledge, London and New York, 2003).

Mandel, E.: Late Capitalism, trans. J. De Bres (New Left Books, London, 1975).

Marcuse, H.: One-Dimensional Man (Sphere Books, London, 1968).

Marcuse, H.: An Essay on Liberation (Allen Lane, London, 1969).

Marcuse, H.: Eros and Civilization (1956) (Sphere Books, London, 1969).

Marcuse, H.: Soviet Marxism (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1971).

Marcuse, H.: Counterrevolution and Revolt (Allen Lane, London, 1972).

Marcuse, H.: «Sartre's Existentialism», in Studies in Critical Philosophy (New Left Books, London, 1972, and Beacon Press, Boston, 1973).

Marx, K.: Critique of the Gotha Programme (Foreign Languages Press, Peking, 1972).

Marx, K.: Grundrisse (Penguin Books, Harmondsworth, 1973).

Marx, K.: The Civil War in France (Progress Publishers, Moscow, 1974).

Marx, K.: Capital: A Critique of Political Economy, vol. 1 (1867), trans. B. Fowkes (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1976).

Marx, K.: «Critique of Hegel's Doctrine of the State», in Karl Marx: Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Marx, K.: «Economic and Philosophical Manuscripts' (1844), in Karl Marx: Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Marx, K.: «On the Jewish Question», in Karl Marx: Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Marx, K.: «Theses on Feuerbach», in Karl Marx: Early Writings, trans. R. Livingstone and G. Benton (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Marx, K. and Engels, F.: The Communist Manifesto, in Essential Works of Marxism (Bantam Books, New York and London, 1961).

Marx, K. and Engels, F.: The German Ideology, ed. C. J. Arthur (Lawrence & Wishart, London, 1977).

Merleau-Ponty, M.: The Phenomenology of Perception, trans. C. Smith (Routledge &c Kegan Paul, London, 1962).

Merleau-Ponty, M.: The Structure of Behaviour, trans. A. L. Fisher (Beacon Press, Boston, 1963).

Meszaros, I.: Lukács' Concept of Dialectic (Merlin Press, London, 1972).

Mettrie, J. O. de la: Man a Machine, ed. G. C. Bussey (Open Court, Chicago, 1927).

Michelfelder, D. P. and Palmer, R. E., eds: Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter (State University of New York Press, Albany, 1989).

Mill, J. S.: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 2 vols, 10th edn (Longmans Green, London, 1879).

Mills, C.: The Philosophy of Agamben (Acumen, Durham, 2008, and McGill-Queen's University Press, Montreal, 2009).

Mohanty, J.: Edward Husserl's Theory of Meaning (Nijhoff, The Hague, 1964).

Moore, G. and Brobjer, T. H., eds.: Nietzsche and Science (Ashgate, Aldershot and Burlington, VT, 2004).

Moran, D.: Introduction to Phenomenology (Routledge, London and New York, 2000).

Morris, M.: «Operative Reasoning: Michele Le Doeuff, Philosophy and Feminism», Ideology and Consciousness, 9 (Winter, 1981/2).

Mortley, R.: French Philosophers in Conversation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida (Routledge, London and New York, 1991).

Mul, J. de: The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life, trans. T. Burrett (Yale University Press, New Haven, 2004).

Nancy, J.— L.: The Inoperative Community, ed. P. Connor (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991).

Nancy, J.— L.: Being Singular Plural, trans. R. D. Richardson and A. E. O'Byrne (Stanford University Press, Stanford, 2000).

Nicholson, L. J., ed.: Feminism/Postmodernism (Routledge, New York and London, 1990).

Nietzsche, F.: Twilight of the Idols and The Anti-Christ, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

Nietzsche, F.: On the Genealogy of Morals and Ecce Homo, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (Vintage Books, New York, 1969).

Nietzsche, F.: Thus Spake Zarathustra, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).

Nietzsche, F.: Beyond Good and Evil, trans. R. J. Hollingdale (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1973).

Nietzsche, F.: Gay Science, trans. W. Kaufmann (Vintage Books, New York, 1974).

Nietzsche, F.: Untimely Meditations, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1983).

Nietzsche, F.: Human, All Too Human (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1986).

Nietzsche, F.: Birth of Tragedy, trans. S. Whiteside (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1993).

Norman, R.: Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction (St. Martin's Press, New York, 1976).

Norris, C.: Derrida (Fontana, London, 1987).

Norris, C., ed.: Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer» (Duke University Press, Durham, 2005).

Norris, C.: Badiou's «Being and Event': A Reader's Guide (Continuum, New York, 2009).

Oakeshott, M.: Experience and its Modes (Cambridge University Press, Cambridge, 1933).

Oakeshott, M.: Rationalism in Politics, and Other Essays (Methuen, London, 1962).

Oakeshott, M.: «Michael Oakeshott on Marx on Hegel», Spectator (6 February 1971).

Oakeshott, M.: On Human Conduct (Clarendon Press, Oxford, 1975).

O'Brien, C. C.: Camus (Fontana/Collins, London, 1970).

O'Hagan, T.: Rousseau (Routledge, London and New York, 2003).

Olafson, F. A.: What is a Human Being? A Heideggerian View (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1995).

Ollman, B.: Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society (Cambridge University Press, Cambridge, 1971).

Ott, H.: Martin Heidegger: A Political Life, trans. A. Blunden (Harper Collins, London, 1993).

Outhwaite, W.: Habermas: A Critical Introduction, 2nd edn (Polity, Cambridge, 2009).

Oxford Dictionary of Quotations, 4th edn (Oxford University Press, Oxford and New York, 1992).

Palmer, R. E.: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer (Northwestern University Press, Evanston, 1969).

Parker, I.: Slavoj Žižek: A Critical Introduction (Pluto Press, London and Sterling, VA, 2004).

Pascal, B.: Pensées, ed. J. Chevalier (Gallimard, Paris, 1962).

Pascal, B.: The Provincial Letters, trans. A. J. Krailsheimer (Penguin Books, Harmondsworth, 1967).

Passmore, J.: A Hundred Years of Philosophy, 2nd edn (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1978).

Passmore, J.: Recent Philosophers (Duckworth, London, 1985).

Pateman, C.: «The Fraternal Social Contract», in J. Keane, ed., Civil Society and the State (Verso, London, 1988).

Pateman, C.: The Sexual Contract (Polity, Cambridge, 1988).

Patton, P., ed.: Nietzsche, Feminism and Political Theory (Routledge, London and New York, 1993).

Patton, P.: Deleuze and the Political (Routledge, London and New York, 2000).

Pedersen, H.: The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century, ed. J. W. Spargo (Indiana University Press, Bloomington, 1967).

Pettit, P.: The Concept of Structuralism (University of California Press, Berkeley, 1975).

Piaget, J.: Structuralism, trans. C. Maschler (Routledge & Kegan Paul, London, 1971).

Pitkin, H. F.: The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social (University of Chicago Press, Chicago, 1998).

Pivčević, E.: Husserl and Phenomenology (Hutchinson University Library, London and Sydney, 1970).

Pivčević, E., ed.: Phenomenology and Philosophical Understanding (Cambridge University Press, Cambridge, 1975).

Plato: Meno, in Protagoras and Meno, trans. W. K. C. Guthrie (Penguin Books, Harmondsworth, 1956).

Plato: Phaedo, in The Last Days of Socrates: Euthyphro, The Apology, Crito, Phaedo, trans. H. Tredennick (Penguin Books, Harmondsworth, 1969).

Pluth, E.: Alain Badiou (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2010).

Popper, K.: The Poverty of Historicism (Routledge & Kegan Paul, London, 1957).

Popper, K.: Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge (Routledge & Kegan Paul, London, 1963).

Poster, M.: Sartre's Marxism (Pluto Press, London, 1979).

Pusey, M.: Economic Rationalism in Canberra: A Nation Building State Changes its Mind (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991).

Rasmussen, D. M.: Reading Habermas (Blackwell, Oxford, 1990).

Rée, J.: Descartes (Allen Lane, London, 1974).

Reich, W.: The Invasion of Compulsory Sex-Morality (Souvenir Press, London, 1972).

Rickman, H. P.: Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies (Paul Elek, London, 1979).

Ricoeur, P.: Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary, trans. E. V. Kohak (Northwestern University Press, Evanston, iL, 1966).

Ricoeur, P.: Fallible Man, trans. C. A. Kelbley, rev. edn (Fordham University Press, New York, 1986).

Ricoeur, P.: Oneself as Another, trans. K. Blarney (University of Chicago Press, Chicago, 1992).

Ricoeur, P.: Memory, History, Forgetting, trans. K. Blarney and D. Pellauer (University of Chicago Press, Chicago, 2004).

Rieff, P.: The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud (Penguin Books, Harmondsworth, 1973).

Riera, G., ed.: Alain Badiou: Philosophy and its Conditions (State University of New York Press, Albany, 2005).

Rochefoucauld, F. de la, Duc de: Maximes et réflexions diverses, ed. J.— P. Caput (Larousse, Paris, 1975).

Rohde, P.: Kierkegaard: An Introduction to His Life and Philosophy (Allen & Unwin, London, 1959).

Rosenfeld, M. and Arato, A., eds: Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges (University of California Press, Berkeley, CA, 1998).

Rorty, R.: «Postmodernist Bourgeois Liberalism», Journal of Philosophy, 80/10 (1983).

Rorty, R.: «Is Derrida a Transcendental Philosopher?» in David Wood, ed., Derrida: A Critical Reader (Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1992).

Rose, G.: The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno (Macmillan, London, 1978).

Ross, A.: The Agamben Effect: The South Atlantic Quarterly 107:1 Winter 2008 (Duke University Press, Durham, NC, 2007).

Rossi, I.: «Intellectual Antecedents of Levi-Strauss' Notion of Unconscious», in The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Levi-Strauss in Perspective, ed. I. Rossi (Dutton, New York, 1974).

Rousseau, J.-J.: «Discourse on the Origin of Inequality» (1754), in The Social Contract and Discourses, trans. G. D. H. Cole (Dent, London, 1973).

Rousseau, J.-J.: Émile, trans. B. Foxley (Dent, London, 1974).

Ryan, M.: Marxism and Deconstruction (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982).

Ryle, G.: The Concept of Mind (Penguin Books, Harmondsworth, 1976).

Said, E.: Orientalism (Routledge & Kegan Paul, London, 1978).

Sartre, J.-P.: What is Literature? trans. B. Frechtman (Methuen, London, 1950).

Sartre, J.-P.: Existentialism and Humanism, trans. P. Mairet (Methuen, London, 1952).

Sartre, J.-P.: Being and Nothingness, trans. H. E. Barnes (Routledge, London, 1958).

Sartre, J.-P.: The Age of Reason, Book I of The Roads to Freedom (Penguin Books, Harmondsworth, 1961).

Sartre, J.-P.: Imagination: A Psychological Critique, trans. F. Williams (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962).

Sartre, J.-P.: Sketch for a Theory of the Emotions, trans. P. Mairet (Methuen, London, 1962).

Sartre, J.-P.: Saint Genet: Actor and Martyr, trans. B. Frechtman (George Braziller, New York, 1963).

Sartre, J.-P.: Nausea, trans. R. Baldick (Penguin Books, Harmondsworth, 1965).

Sartre, J.-P.: L'Imaginaire (Methuen, London, 1972).

Sartre, J.-P.: Between Existentialism and Marxism, trans. J. Matthews (NLB, London, 1974).

Sartre, J.-P.: The Wall (Intimacy) and Other Stories, trans. L. Alexander (New Directions, New York, 1975).

Sartre, J.-P.: Critique of Dialectical Reason, vol. 1, trans. A. Sheridan-Smith (Verso, London and New York, 1991).

Sartre, J.-P.: Existentialism is a Humanism, trans. C. Macomber (Yale University Press, New Haven, 2007).

Saussure, F. de: Course in General Linguistics, trans. W. Baskin (McGraw-Hill, New York and London, 1959).

Schacht, R.: Nietzsche (Routledge, London and New York, 1983).

Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in E. Ackerknecht, ed., Schillers Werke, vol. 2 (Knaur Klassiker, Munich, 1953).

Schiller, F.: On the Aesthetic Education of Man (1794), ed. and trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Clarendon Press, Oxford, 1967).

Schmaltz, T. M., ed.: Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe (Routledge, London and New York, 2005).

Schmitt, C.: The Crisis of Parliamentary Democracy, trans. E. Kennedy (MIT Press, Cambridge, MA, and London, 1985).

Schmitt, C.: The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol, trans. G. Schwab and E. Hilfstein (Greenwood Press, Westport, CN, 1996).

Schmitt, C.: The Concept of the Political, trans. G. Schwab (University of Chicago Press, Chicago and London, 2007).

Schnädelbach, H.: Philosophy in Germany 1831–1933, trans. E. Matthews (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1984).

Schopenhauer, A.: The World as Will and Representation, 2 vols., trans. E. F. J. Payne (Dover, New York, 1966).

Schroeder, W. R.: Continental Philosophy: A Critical Approach (Blackwell, Oxford and Maiden, MA, 2005).

Schütz, A.: The Phenomenology of the Social World, trans. G. Walsh and F. Lehnert (Northwestern University Press, Evanston, 1967).

Scruton, R.: Kant (Oxford University Press, Oxford and New York, 1982).

Scruton, R.: A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein (Routledge, London, 1984).

Searle, J. R.: Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge University Press, Cambridge, 1969).

Sharpe, M.: Slavoj Žižek: A Little Piece of the Real (Ashgate, Aldershot and Burlington, VT, 2004).

Sheridan, A.: Michel Foucault: The Will to Truth (Routledge & Kegan Paul, London, 1990).

Sigmund, P.: Natural Law in Political Thought (Winthrop, Cambridge, MA, 1971).

Simms, K.: Paul Ricoeur (Routledge, London and New York, 2003).

Singer, P.: Hegel (Oxford University Press, Oxford and New York, 1983).

Singer, P.: Hegel: A Very Short Introduction (Oxford University Press, Oxford and New York, 2001).

Skinner, Q.: The Foundations of Modern Political Thought, 2 vols (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).

Smart, B.: Foucault, Marxism, Critique (Routledge & Kegan Paul, London, 1983).

Smart, B.: Postmodernity (Routledge, London and New York, 1993).

Smith, A.: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, 2 vols (Clarendon Press, Oxford, 1976).

Smith, A. D.: Husserl and the «Cartesian Meditations' (Routledge, London and New York, 2003).

Smith, P.: An Introduction to Gödel's Theorems (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2007).

Solomon, R. C: Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self (Oxford University Press, Oxford and New York, 1988).

Soper, K.: Humanism and Anti-humanism (Hutchinson, London, 1986).

Sparks, S., D. Sheppard and C. Thomas, eds: On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy (Routledge, London and New York, 1997).

Steiner, G.: Heidegger (Fontana/Collins, London, 1992).

Steinhoff, U.: The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction (Oxford University Press, Oxford and New York, 2009).

Stern, J. P.: Nietzsche (Fontana/Collins, London, 1978).

Stirk, P. M. R.: Max Horkheimer: A New Interpretation (Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead and Lanham, MD, 1992).

Strawson, P. F.: The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason (Methuen, London, 1966).

Strawson, P. F.: «Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis», in E. Förster, ed., Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum (Stanford University Press, Stanford, 1989).

Strawson, P. E: Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy (Oxford University Press, Oxford, 1992).

Sturrock, J.: Structuralism, 2nd edn (Fontana, London, 1993).

Taylor, C.: Hegel (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1975).

Taylor, C.: Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1989).

Thody, P.: Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study (Hamish Hamilton, London, 1960).

Thompson, E. P.: The Poverty of Theory (Merlin Press, London, 1978).

Thompson, J. B.: Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas (Cambridge University Press, Cambridge, 1981).

Thompson, J. B. and Held, D., eds: Habermas: Critical Debates (Macmillan, London, 1982).

Thompson, R.: The Pelican History of Psychology (Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

Tong, R.: Feminist Thought: A Comprehensive Introduction (Westview Press, Boulder, 1989).

Touraine, A.: The Voice and the Lye: An Analysis of Social Movements, trans. A. Duff (Cambridge University Press, Cambridge, 1981).

Touraine, A.: «Introduction to the Study of Social Movements», Social Research, 52 (Winter, 1985).

Tuck, R.: Natural Rights Theories: Their Origin and Development (Cambridge University Press, Cambridge, 1979).

Villa, D. R.: Arendt and Heidegger: The Fate of the Political (Princeton University Press, Princeton, 1996).

Virilio, P.: The Original Accident (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2007). Впервые опубликовано как: L'Accident originel, 2005.

Warnke, G.: Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason (Polity, Cambridge, 1987).

Warren, M.: Nietzsche and Political Thought (MIT Press, Cambridge, MA, 1988).

Weber, M.: Sociology of Religion (Methuen, London, 1965).

Weber, M.: Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. G. Roth and C. Wittich, 2 vols (University of California Press, Berkeley, 1978).

Wellmer, A.: The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism, trans. D. Midgley (Polity, Cambridge, 1991).

Wellmer, A.: Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity: Essays and Lectures, trans. D. Midgley (MIT Press, Cambridge, MA, 2000).

White, S. K.: Political Theory and Postmodernism (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991).

White, S. K., ed.: The Cambridge Companion to Habermas (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1995).

Whitehead, A. N. and Russell, B.: Principia Mathematica, 2nd edn, 3 vols (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1950).

Whitford, M.: Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine (Routledge, London and New York, 1991).

Wiggershaus, R.: The Frankfurt School, trans. M. Robertson (Polity, Cambridge, 1994).

Willard, D.: Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy (Ohio University Press, Athens, 1984).

Williams, B.: Descartes: The Project of Pure Enquiry (Penguin Books, Harmondsworth, 1978).

Williams, B.: In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument, ed. G. Hawthorn (Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005).

Williams, R.: The Long Revolution (Penguin Books, Harmondsworth and New York, 1961).

Williams, R.: Keywords (Fontana/Collins, London, 1976).

Williams, T. C.: The Concept of the Categorical Imperative (Clarendon Press, Oxford, 1968).

Wiseman, B.: Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics (Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2007).

Witkin, R. W.: Adorno on Popular Culture (Routledge, London and New York, 2003).

Wittgenstein, L.: Philosophical Investigations, trans. G. E.M. Anscombe (Blackwell, Oxford, 1974).

Wollheim, R.: Freud (Fontana/Collins, London, 1971).

Wood, D., ed.: Derrida: A Critical Reader (Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1992).

Woodcock, G.: Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements (Penguin Books, Harmondsworth, 1975).

Young, I. M.: Justice and the Politics of Difference (Princeton University Press, Princeton, 1990).

Young, I. M.: «The Ideal of Community and the Politics of Difference», in L. J. Nicholson, ed., Feminism/Postmodernism (Routledge, New York and London, 1990).

Young-Bruehl, E.: Hannah Arendt: For Love of the World, 2nd edn (Yale University Press, New Haven and London, 2004).

Žižek, S.: The Sublime Object of Ideology (Verso, London and New York, 1989).

Žižek, S.: Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock) (Verso, London and New York, 1992).

Žižek, S.: Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out (Routledge, London and New York, 1992).

Žižek, S.: The Abyss of Freedom (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997).

Žižek, S.: The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology (Verso, London and New York, 1999).

Žižek, S.: The Žižek Reader, ed. Elizabeth Wright and Edmond Wright (Blackwell, Oxford and Maiden, MA, 1999).

Žižek, S.: Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11 and Related Dates (Verso, London and New York, 2002).

Žižek, S.: How to Read Lacan (Norton, New York, 2007).

Zizek, S.: The Universal Exception, ed. R. Butler and S. Stephens (Continuum, London and New York, 2007).

Žižek, S.: For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor, 2nd edn (Verso, London and New York, 2008).

Žižek, S.: In Defense of Lost Causes (Verso, London and New York, 2008).

Žižek, S.: Violence: Six Sideways Reflections (Profile Books, London, 2008).

Žižek, S. and Daly, G.: Conversations with Zizek (Polity, Cambridge and Maiden, MA, 2004).

Zuidervaart, L.: Adorno's Aesthetic Theory (MIT Press, Cambridge, MA, 1991).

Учебная литература

Дэвид Уэст

Континентальная философия
Введение

Выпускающий редактор *Е.В. Попова*
Редактор *Ф.Н. Морозова*
Художник *В.П. Коршунов*
Оригинал-макет *О.З. Элоев*
Компьютерная верстка *Т.А. Файзуллина*

Подписано в печать 04.09.2014. Формат 70 × 100 $^1/_{16}$
Гарнитура PT Serif Pro. Усл. печ. л. 36,4
Тираж 1500 экз. Заказ № 1993. Изд. № 531

Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Коммерческий отдел – тел. (495) 433-2510, (495) 433-2502
delo@ranе.ru
www.ranepa.ru

Отпечатано в типографии «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6