

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || [slavaaa@yandex.ru](mailto:slavaaa@yandex.ru) ||  
[yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:  
<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху  
update 24.03.07



– Т Е М А –

ЮРГЕН ХАБЕРМАС  
ФИЛОСОФСКИЙ  
ДИСКУРС  
О МОДЕРНЕ

Книга крупнейшего философа нашего времени Юргена Хабермаса включает двенадцать лекций, прочитанных автором в ряде западноевропейских университетов. Впервые она вышла на немецком языке в 1985 г. и имела необычайно большой резонанс в кругах интеллектуальной элиты самых разных стран. Книга не утратила своей злободневности и относится к числу наиболее цитируемых работ в философском обсуждении проблемы современности (дискурсе о модерне). Автору удалось связать воедино аргументы сторонников и противников философии и культуры постмодерна и показать реальное значение парадигмы «модерн-постмодерн» как ключевой для анализа ситуации в современном гуманитарном знании. На русском языке книга публикуется впервые.

Издательство продолжает знакомить читателя с работами Хабермаса. Перевод одной из них — «Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?» — вышел в свет в 2002 г. Концептуально книги очень близки и будут интересны не только философам, преподавателям и студентам, изучающим философию, но и всем, кому небезразличны вопросы развития европейской культуры.

[www.vesmirbooks.ru](http://www.vesmirbooks.ru)

ВЕСЬ  
МИР

Jürgen Habermas  
**DER PHILOSOPHISCHE  
DISKURS DER  
MODERNE**

*Zwölf Vorlesungen*

Suhrkamp Verlag

- ТЕМА -

Юрген Хабермас  
**ФИЛОСОФСКИЙ  
ДИСКУРС О МОДЕРНЕ**

*Перевод с немецкого*

ВСЬ  
МИР

МОСКВА 2003

УДК 1/14 ББК 87.6

X 12

Перевод с немецкого *М.М. Беляева, К. В. Костина, Е.Л. Петренко, И.В. Розанова, Г.М. Северской*

Научный редактор и автор послесловия *д.ф.н. Е.Л. Петренко* Редактор *Е.И. Солдаткина*

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»

при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия

и Института «Открытое общество» — Будапешт

X 12

**Хабермас Ю.**

Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.

ISBN 5-7777-0263-5

Книга крупнейшего философа нашего времени Юргена Хабермаса включает двенадцать лекций, прочитанных автором в ряде западноевропейских университетов. Впервые она вышла на немецком языке в 1985 г. и имела необычайно большой резонанс в кругах интеллектуальной элиты самых разных стран. Книга не утратила своей злободневности и относится к числу наиболее цитируемых работ в философском обсуждении проблемы современности (дискурсе о модерне). Автору удалось связать воедино аргументы сторонников и противников философии и культуры постмодерна и показать реальное значение парадигмы «модерн-постмодерн» как ключевой для анализа ситуации в современном гуманитарном знании. На русском языке книга публикуется впервые.

УДК 1/14 ББК 87.6

ISBN 5-7777-0263-5

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1985

Dritte Auflage, 1986 © Перевод на русский язык — Издательство

«Весь Мир», 2003

*Отпечатано в России*

## Электронное оглавление

Электронное оглавление .....	5
Предисловие .....	7
I. Модерн: сознание времени и самообоснование .....	8
1 .....	8
2 .....	10
3 .....	13
4 .....	15
Экскурс. Тезисы Бенямина о философии истории .....	16
Примечания .....	19
II. Понятие модерна у Гегеля .....	21
1 .....	21
2 .....	23
3 .....	25
4 .....	28
5 .....	30
Экскурс. Ф. Шиллер «Письма об эстетическом воспитании человека» .....	32
Примечания .....	35
III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше .....	37
1 .....	37
2 .....	39
3. Философия практики: продолжение гегелевского проекта .....	41
4. Неоконсервативный ответ философии практики .....	46
Экскурс. Устарела ли парадигма производства? .....	49
Примечания .....	53
IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета .....	57
1 .....	57
2 .....	59
3 .....	62
4 .....	64
Примечания .....	68
V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно .....	70
1 .....	70
2 .....	74
3 .....	77
4 .....	81
Примечания .....	83
VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер .....	85
1 .....	85
2 .....	88
3 .....	90
4 .....	94
5 .....	97
Примечания .....	100
VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника: Деррида и его критика фоноцентризма .....	102
1 .....	102
2 .....	105
3 .....	107
4 .....	111
Экскурс. Об устранении жанрового различия между философией и литературой .....	114
1 .....	114
2 .....	117
3 .....	121
4 .....	124
Примечания .....	127
VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай .....	131
1 .....	131
2 .....	133
3 .....	136
4 .....	140

Примечания .....	144
<b>IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко.....</b>	<b>147</b>
1 .....	147
2 .....	149
3 .....	152
4 .....	155
Примечания .....	161
<b>X. Апории теории власти.....</b>	<b>164</b>
1 .....	164
2 .....	166
3 .....	169
4 .....	174
Примечания .....	177
<b>XI. Еще один выход из философии субъекта: коммуникативный разум против разума субъект-центрированного .....</b>	<b>179</b>
1 .....	179
2 .....	183
3 .....	187
4 .....	191
5 .....	194
Экскурс. О книге К. Касториадиса «Вымышленные институты» .....	197
Примечания .....	202
<b>XII. Нормативное содержание модерна .....</b>	<b>204</b>
1 .....	204
2 .....	207
3 .....	211
4 .....	215
Экскурс. О присвоении наследия философии субъекта (установки системной теории Н. Луманна).....	221
1 .....	221
2 .....	226
Примечания .....	230
<b>Ю. Хабермас размышляет о модерне.....</b>	<b>233</b>
Примечания .....	241
<b>Именной указатель .....</b>	<b>243</b>
<b>Содержание .....</b>	<b>247</b>

*Ребекке, которая познакомила меня с постструктурализмом*

## Предисловие

«Модерн — незавершенный проект» — так назывался доклад, который я прочел в сентябре 1980 г. при получении премии имени Адорно<sup>1</sup>. Эта спорная и многогранная тема с тех пор меня уже не отпускала. Ее философские аспекты еще сильнее закрепились в сознании общества в ходе усвоения французского неоструктурализма — как, в частности, и модное слово «постмодерн», зазвучавшее в связи с публикациями Ж.Ф. Лиотара<sup>2</sup>. Именно вызов, брошенный неоструктуралистской критикой разума, создает перспективу, в которой я пытаюсь шаг за шагом реконструировать философский дискурс о модерне. В этом дискурсе модерн — с конца XVIII столетия — был поднят до уровня *философской* темы. Философский дискурс о модерне многократно соприкасается и пересекается с эстетическим дискурсом. Но я вынужден ограничить тему — в лекциях не обсуждается модернизм в искусстве и литературе<sup>3</sup>.

После моего возвращения во Франкфуртский университет я читал лекции об этом предмете в летний семестр 1983 г. и зимний 1983/84 гг. Дополнительно включены, а потому в известном смысле фиктивны пятая лекция (ее содержание — уже однажды опубликованный текст<sup>4</sup>), а также двенадцатая, текст которой составлен в последние несколько дней. Четыре лекции я прочитал впервые в парижском Коллеж де Франс в марте 1983 г. Остальные фрагменты использованы на Мессинджеровских чтениях в Корнеллском университете (Итака, шт. Нью-Йорк) в сентябре 1984 г. Важнейшие тезисы я обсуждал и на семинарах в Бостонском колледже. Оживленные дискуссии, которые можно было вести всякий раз с коллегами и студентами, дали мне

### 6 Философский дискурс о модерне

больше импульсов и мыслей, чем те, что удалось ретроспективно сохранить в примечаниях.

Одновременно с этой книгой издательство «Зуркамп»<sup>5</sup> выпускает в свет том моих работ, содержащих политически акцентированные дополнения к философскому дискурсу о модерне.

Франкфурт-на-Майне,  
декабрь, 1984 г.

*Ю.Х.*



# I. Модерн: сознание времени и самообоснование

## 1

В знаменитом «Предварительном замечании» к сборнику своих работ по социологии религии Макс Вебер ставит «универсально-историческую проблему», которой он посвятил все свое научное творчество; это вопрос о том, почему вне пространства Европы «ни научное, ни художественное, ни государственное, ни хозяйственное развитие не пошло теми путями рационализации, которые характерны для западных стран»<sup>6</sup>. По Веберу, внутреннее (т.е. не только случайное) отношение между модерном и тем, что он называл западным рационализмом<sup>7</sup>, было само собой разумеющимся. В качестве «рационального» он описывает процесс демифологизации, который в Европе привел к высвобождению профанной культуры из распадающихся религиозных картин мира. С эмпирическими науками эпохи модерна, автономными искусствами, моральными и правовыми теориями, основанными на определенных принципах, в Европе сложились сферы культурных ценностей, которые и сделали возможным формирование образовательных процессов в соответствии с внутренними закономерностями теоретических, эстетических или морально-практических проблем.

Однако с точки зрения рационализации Макс Вебер описывал не только обмирщение западной *культуры*, но и развитие современных *обществ*. Новые структуры общества создавались посредством размежевания двух функционально связанных друг с другом систем, как они оформились вокруг организационного ядра капиталистического

### 8 Философский дискурс о модерне

производства и бюрократического государственного аппарата. Этот процесс Вебер понимает как институционализацию целерационального хозяйственного и управленческого действия. По мере того как культурная и общественная рационализация захватывала повседневную жизнь, распадались традиционные (в период раннего модерна — прежде всего профессионально дифференцированные) *жизненные формы*. Разумеется, модернизация жизненного мира определена не только структурами целевой рациональности. На взгляд Э. Дюркгейма и Дж. Г. Мида, рационализированные жизненные миры создаются скорее посредством рефлексии традиций, которые утратили свою самобытность; посредством универсализации норм действия и генерализации ценностей, освобождающих ситуации «более широких возможностей» и коммуникативное действие от ограниченных контекстов; наконец, посредством таких образцов социализации, которые рассчитаны на формирование абстрактных Я-идентичностей и форсируют индивидуацию подрастающего поколения. Это и есть в общих чертах тот образ модерна, каким его рисовали классики теории общества.

Сегодня главная тема Макса Вебера предстала в несколько ином свете — в равной степени благодаря работам его последователей и критиков. Слово «модернизация» как термин было введено в употребление лишь в 1950-х гг.; с тех пор оно характеризует теоретический подход, который, перенимая постановку вопроса у Макса Вебера, разрабатывает ее научными и теоретическими средствами социального функционализма. Понятие модернизации относится к целой связке кумулятивных и взаимно усиливающихся процессов: к формированию капитала и мобилизации ресурсов; к развитию производительных сил и повышению продуктивности труда; к осуществлению центральной политической власти и формированию национальных идентичностей; к расширению политических прав участия, развитию городских форм жизни, формального школьного образования; к секуляризации ценностей и норм и т.д. Теория модернизации придает веберовскому понятию «модерн» характер абстракции, имеющей большие последствия. Она отделяет модерн от его истоков — Европы нового времени—и стилизует как образец для процесса социального развития вообще, нейтрализированный в пространственно-временном отношении. Кроме того, доктрина модернизации разрывает внутренние связи между модерном и историческим контекстом западного рационализма, поэтому процессы модернизации отныне не воспринимаются *в качестве* рационализации, как историческая объективация структур разума. Джеймс Коулмен видит в этом известное преимущество:

### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 9

понятие модернизации, обобщенное в духе теории эволюции, свободно от



представления о конце, завершении модерна, т.е. о состоянии, полагаемом в виде цели, после которого в идеале начинается «постмодернистское» развитие<sup>8</sup>.

Правда, именно исследования модернизации в 1950—60-х гг. создали предпосылки для того, чтобы термин «постмодерн» распространился и среди представителей социальных наук. Перед лицом эволюционно обособившейся саморазвивающейся модернизации наблюдатель из сферы социальных наук, скорее всего, распрощается с абстрактным и отвлеченным миром западного рационализма, в котором возник модерн. Но если внутренние связи между понятием модерна и самосознанием, самопониманием модерна, как оно достигнуто в пределах горизонтов западноевропейского *ratio*, однажды будут уничтожены, то с дистанцированной позиции наблюдателя из постмодерна процессы модернизации, по-видимому автоматически воспроизводящиеся, могут релятивизироваться. Арнольд Гелен выразил это в запоминающейся формуле: предпосылки Просвещения мертвы, продолжают действовать только его последствия. С этой точки зрения самодовольно прогрессивная *общественная* модернизация отличалась от импульсов *культурного* модерна; она просто привела в действие функциональные законы экономики и государства, техники и науки, которые как бы соединились в единую, не поддающуюся никакому влиянию систему. Ускорение общественных процессов оказывается в этом случае оборотной стороной истощенной, перешедшей в кристаллическое состояние культуры. Гелен называет культуру модерна «кристаллизованной» потому, что «заложенные в ней возможности в порядке их принципов — все развиты. Открыты и приняты также контрвозможности и антитезы, так что отныне изменения в предпосылках становятся все более невероятными... Если вы придерживаетесь этих представлений, то сами различите кристаллизацию... в такой удивительно подвижной и пестрой области, как живопись модерна»<sup>9</sup>. Так как «история идей завершилась», Гелен может со вздохом констатировать, «что мы вошли в постисторию»<sup>10</sup>. Вместе с Готфридом Бенном он советует: «Считайся с тем, что у тебя есть». *Неоконсервативное* прощание с модерном относится, следовательно, не к динамике общественной модернизации, а к оболочке устаревшего, как может показаться, культурного самопонимания модерна<sup>11</sup>.

В совершенно другой политической форме — *анархистской* — идея постмодерна появляется у теоретиков, которые не учитывают того, что произошло разъединение модерности и рациональности. Они тоже говорят о конце Просвещения, перешагивают горизонт

#### 10 Философский дискурс о модерне

традиции разума, горизонт, из которого европейский модерн когда-то понял себя, — они тоже обустроиваются и собираются жить в постистории. Но в отличие от неоконсервативного прощания с модерном анархистское *прощай* относится к модерну *в целом*. В то время как континент основных понятий, несущий на себе западный рационализм в понимании Макса Вебера, исчезает, тонет, разум открывает свое истинное лицо — обнаруживается подчиняющая и одновременно поработанная субъективность, желание инструментально овладеть миром. Разрушающая сила критики *a la* Хайдеггер или Батай, откинув вуаль разума, скрывающую чистую волю к власти, неизбежно взрывает стальную оболочку панциря, в котором дух модерна объективировался *в общественном плане*. Социальная модернизация, если ее рассматривать с этой точки зрения, может не пережить конца культурного модерна, из которого она возникла, — она, вероятно, не сможет устоять и перед «махровым» анархизмом, под знаком которого начинается постмодерн.

Как бы ни различались эти толкования теории постмодерна, оба они отказываются от горизонта основных понятий, в котором формировалось самосознание и самопонимание европейского модерна. И та и другая теории постмодерна заявляют, что они оставили позади горизонт прошедшей эпохи. Первым философом, который развил ясное понятие модерна, был Гегель. Поэтому, если мы хотим понять, что означала *внутренняя* связь между модерностью и рациональностью (до Макса Вебера ее очевидность не подвергалась сомнению, сегодня же она поставлена под вопрос), мы должны обратиться к Гегелю. Важно удостовериться в гегелевском понятии модерна, чтобы быть в состоянии судить о справедливости притязаний тех, кто исследует модерн, исходя из *других* предпосылок. Во всяком случае, мы не можем *a priori* быть уверены в том, что мышление, характерное для постмодерна, не присваивает себе статус «трансцендентного», фактически оставаясь во власти предпосылок самосознания

модерна, использованных Гегелем. Нельзя заранее исключить, что неоконсерватизм или эстетически инспирированный анархизм во имя прощания с модерном не начнет восстания против модерна. Возможно, постпросвещением они просто маскируют свою сопричастность к почтенной традиции контрпросвещения.

## 2

Во-первых, Гегель однажды использует понятие модерна в историческом контексте как понятие эпохи: «новое время» есть «время модерна»<sup>12</sup>. Это соответствовало английскому и французскому словоупотреблению того периода: *modern times* и, соответственно, *temps modernes* обозначали к 1800 г. три последние, к тому времени истекшие столетия. Открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация — эти три великих события, произошедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками. Данными суждениями Гегель отграничивает также (в своих лекциях по философии истории) германский христианский мир, который как таковой произошел из римской и греческой античности.

### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 11

треблению того периода: *modern times* и, соответственно, *temps modernes* обозначали к 1800 г. три последние, к тому времени истекшие столетия. Открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация — эти три великих события, произошедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками. Данными суждениями Гегель отграничивает также (в своих лекциях по философии истории) германский христианский мир, который как таковой произошел из римской и греческой античности. Принятое еще и сегодня (например, для обозначения исторических кафедр) членение на Новое время, Средние века и Древность (или новую, средневековую и древнюю историю) могло сложиться только после того, как термины *новое время* или *время модерна* (*новый мир* или *мир модерна*) утратили свой чисто хронологический смысл и стали означать *новый век*, явно оппозиционный по отношению к прошлому. В то время как в христианской Западной Европе *новое время* обозначало только еще предстоящую, днем Страшного суда открывающуюся мировую эпоху будущего — так было еще в «Философии мировых эпох» Шеллинга, — профанное понятие нового времени выражает убеждение, что будущее уже началось: оно подразумевает эпоху, которая устремлена в будущее, которая открыла себя предстоящему новому. Этим цезура, обозначающая наступление новой эпохи, сдвигалась в прошлое, а именно к началу нового времени; рубеж эпох, пролегающий около 1500 г., в качестве такого начала был воспринят ретроспективно только в XVIII столетии. Р. Козеллек задавал контрольный вопрос: когда *nostrum aevum* — «наше время» было переименовано в *nova aetas* — «новое время»<sup>13</sup>.

Козеллек показывает, как историческое сознание, которое выражает себя в понятии «модерн», или «новое время», конституировало некий взгляд с позиции философии истории — рефлексивное представление о собственном местоположении, обусловленное горизонтом истории в целом. И собирательное существительное единственного числа «история» (*Geschichte*), которое Гегель использует как само собой разумеющееся, является продуктом XVIII в.: «"Новое время" придает всему прошлому в целом некое всемирно-историческое качество... Диагноз нового времени и анализ ушедшей эпохи соответствуют друг другу»<sup>14</sup>. С этим связаны новый опыт поступательного движения и ускорения исторических событий, а также осознание хронологической одновременности исторически неодновременных процессов развития<sup>15</sup>. Складывается представление об истории как едином, неоднородном, порождающем проблемы процессе; одновременно приходит понимание времени как ограниченного ресурса, который можно использовать для преодоления возникающих проблем, т.е. речь

### 12 Философский дискурс о модерне

идет о силе и власти времени. «Дух времени» — один из новых терминов, введенных в оборот Гегелем, — характеризует современность как переходный период, который страдает, размышляя об ускорении, ожидая инакости будущего: «Нетрудно видеть, — пишет Гегель в предисловии к «Феноменологии духа», — что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с до сих пор бывшим миром своего наличного бытия и своего представления о себе и готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием... Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого — все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчание... прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»<sup>16</sup>.

Так как новый мир, мир модерна отличается от старого тем, что открывает себя будущему, то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова. Поэтому историческое сознание модерна включает

в себя отграничение «нового времени» от нового: современность как явленность времени в истории внутри горизонта нового времени приобретает особенно важное значение. Гегель тоже понимает «наше время» как «новейшее время». Он датирует начало современности рубежом, который для мыслящих современников заканчивающегося XVIII и начинающегося XIX столетия обозначен Просвещением и Французской революцией. С этим «великолепным восходом солнца» мы приходим, как полагал Гегель в своем позднем труде, «к последней стадии истории, к нашему миру, к нашим дням»<sup>17</sup>. Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыв нового времени с прошлым.

Для этого подходят понятия, обозначающие движения, которые возникли в XVIII столетии вместе с термином «время модерна» или «новое время» либо получили свое в то время новое и до сегодняшнего дня действительное значение — революция, прогресс, эмансипация, развитие, кризис, дух времени и т.д.<sup>18</sup> Эти понятия стали ключевыми в гегелевской философии. В аспекте истории они позволяют прояснить проблему, которая появилась вместе с новым историческим сознанием западной культуры, высвеченным с помощью создающего оппозицию понятия «новое время»: модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 13

либо другой эпохи, *он должен черпать свою нормативность из самого себя*. Модерн видит себя однозначно самоотнесенным. Этим объясняется неустойчивость самосознания и самопонимания, динамика попытки «определить» себя не исчерпана и сегодня. Еще несколько лет назад Х. Блуменберг был вынужден с большими историческими издержками защищать легитимность, или *собственное право Нового времени*, от аргументов, декларировавших его культурную вину перед наследием христианства и античности: «Не обязательно любая эпоха сталкивается с проблемой своей исторической легитимности, не обязательно, что она вообще осознает себя как эпоху. Внутренняя проблема нового времени — его притязание на радикальный разрыв с традицией, на саму возможность такого разрыва, и то, что такое притязание — всего лишь недоразумение по отношению к реальной истории, которая никогда не может начинаться с нуля»<sup>19</sup>. В качестве подтверждения Блуменберг приводит высказывание молодого Гегеля: «Если не учитывать некоторых более ранних попыток, то именно нашим дням выпало на долю отстоять, по крайней мере в теории, право собственности людей на те сокровища, которые были растрчены во имя небес; но у какой эпохи достанет сил предъявить это право и вступить во владение?»<sup>20</sup>

Проблема самообоснования модерна стала осознаваться прежде всего в сфере эстетической критики. Это обнаруживается, если проследить понятийную историю слова *modern*<sup>21</sup>. Процесс смены образца, в качестве которого выступало античное искусство, был инициирован в начале XVIII в. известным *Querelle des Anciens et des Modernes* [«спор древних и новых»]<sup>22</sup>. Партия «новых» восстала против самосознания французской классики, уподобив аристотелевское понятие полной осуществленности понятию прогресса, внушенному естествознанием модерна. «Новые» с помощью историко-критических аргументов поставили под вопрос смысл подражания античным образцам, выработали в противовес нормам абсолютной красоты, которая кажется отрешенной от времени, критерии обусловленного временем, или относительного, прекрасного, сформулировав тем самым самопонимание французского Просвещения как начала новой эпохи. Хотя существительное *modernitas* (вместе с парой антонимичных прилагательных *antiqui / moderni*) в хронологическом смысле употребляется уже с поздней античности, в европейских языках нового времени прилагательное *modern* было субстантивировано очень поздно, примерно с середины XIX столетия, сначала в сфере изящных искусств. Это объясняет, почему термины *Moderne* и *Modernité*, *modernity* до сегодняшнего дня сохранили эстетическое

#### 14 Философский дискурс о модерне

ядро своего значения, созданное в процессе самопостижения авангардистского искусства<sup>23</sup>.

Для Бодлера *эстетический* опыт модерна слился тогда с ее *историческим* опытом. В первичном опыте эстетического модерна заострена проблема самообоснования, потому что здесь горизонт опыта времени сокращается до децентрированной субъективности, выходящей за рамки условностей повседневной жизни. Поэтому современное

произведение искусства занимает, по мнению Бодлера, особое место в точке пересечения осей актуальности и вечности: «Модерность — это преходящее, исчезающее, случайное, это половина искусства, другая половина которого есть вечное и неизменное»<sup>24</sup>. Исходным пунктом модерна становится актуальность, которая поглощает себя, освобождается от транзитов переходного и новейшего времени, складывавшихся десятилетиями, и конституируется в центре модерна. Актуальному настоящему, современности непозволительно искать самосознание в оппозиции к отвергнутой и преодоленной эпохе, к *форме* прошлого. Актуальность может конституировать себя только лишь как точка пересечения времени и вечности. Этим непосредственным соприкосновением актуальности и вечности модерн, однако, избавляется не от своей неустойчивости, а от тривиальности: в понимании Бодлера в природе модерна заключено то, что преходящее мгновение найдет себе подтверждение как аутентичное прошлое некоего будущего настоящего<sup>25</sup>. Модерн проявляет себя как то, что однажды станет *классическим*; «классична» отныне «молния» начала нового мира, который, правда, не будет иметь никакого постоянства, но вместе со своим первым появлением удостоверяет уже и свой распад. Такое понимание времени, еще раз радикализированное в сюрреализме, обосновывает *родство модерна с модой*.

Бодлер отталкивается от выводов знаменитого «спора древних и новых», однако характерным образом смещает соотношение абсолютно и относительно прекрасного: «Прекрасное образовано из вечного, неизменного элемента... и из относительного, обусловленного элемента... который представлен определенным периодом времени, модой, духовной жизнью, пристрастием. Без этого второго элемента как некой забавной блестящей глазури, которая делает божественный пирог более удобоваримым, первый элемент был бы для человеческой натуры вредным»<sup>26</sup>. Как критик искусства он подчеркивает в модернистской живописи аспект «мимолетной, преходящей красоты нынешней, современной жизни», «характер того, что читатель позволил нам обозначить как "модерность"»<sup>27</sup>. Слово «модерность» ставится в кавычки; Бодлер осознает новое, терминологически произ-

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 15

вольное его использование: аутентичное произведение радикально захвачено мгновением своего возникновения; именно потому, что оно истрачено в актуальность, художественное произведение может остановить равномерное протекание тривиальностей, разорвать нормальность, повседневность и удовлетворять бессмертную потребность в прекрасном в мгновении мимолетного соединения вечного с актуальным.

Вечно прекрасное позволяет увидеть себя только в скрывающем его одеянии времени — эту особенность Бенямин позднее закрепил в понятии «диалектический образ». Произведение искусства времени модерна стоит под знаком объединения подлинного с эфемерным. Характером принадлежности к настоящему времени обосновывается и родство искусства с модой, с новизной, с оптикой бездельника, гения, равно как и ребенка, у которых отсутствует защита от внешних раздражителей, обеспечиваемая доведенным до автоматизма конвенциональным способом восприятия, и которые поэтому открыты атакам прекрасного, трансцендентным раздражителям, скрытым даже в самом повседневном. Роль денди состоит в таком случае в том, чтобы, приняв за образец выстрадавшую внеповседневность, высокомерно пойти в наступление и демонстрировать эту внеповседневность провокационными средствами<sup>28</sup>. Денди соединяет праздное и модное с развлечением, чтобы удивлять, поражать — однако сам он никогда не удивляется. Он — эксперт по мимолетному удовольствию мгновения, из которого вытекает новое: «Он ищет то Нечто, что, я с вашего позволения, хочу обозначить как «модерность», ибо не могу подыскать лучшего слова, чтобы выразить идею, о которой идет речь. Дело состоит для него в том, чтобы отделить от моды то, что она могла бы содержать поэтического в историческом, вечного — в мимолетном»<sup>29</sup>.

Этот мотив воспринял Вальтер Бенямин, он нужен был ему, чтобы найти еще одно решение для парадоксальной задачи: как случайный характер модерна, ставшего абсолютно преходящим, может обрести *собственные* масштаб и критерии. В то время как Бодлер успокоился на мысли, что сопряжение времени и вечности достигается в аутентичном произведении искусства, Бенямин хочет этот первичный эстетический опыт перевести обратно на язык исторических условий. Он образует понятие времени «сейчас» (*Jetztzeit*), куда вкраплены осколки мессианского, или завершенного, времени с помощью тончайшего мотива подражания, который можно отыскать в проявлениях



моды: «Французская революция поняла себя как возвращение Рима. Она цитировала Древний Рим так же, как мода цитирует одея-

#### 16 Философский дискурс о модерне

ния прошлого. У моды чутье на актуальность, как бы она ни пряталась в чаше былого. Мода — прыжок тигра в прошлое... Такой же прыжок под вольным небом истории — прыжок диалектический, как и понимал революцию Маркс»<sup>30</sup>. Беньямин восстает не только против *заимствованной* нормативности такого понимания истории, которое почерпнуто из подражания образцам; он оппонент обеих концепций, которые приостановили и нейтрализовали провокацию нового и абсолютно неожиданного уже на почве понимания истории, характерного для модерна. С одной стороны, Беньямин выступает против представления о гомогенном и пустом времени, исполненном «тупой веры в прогресс» (ее почва — эволюционизм и философия истории), но он также противник нейтрализации всех масштабов, как ее осуществляет историзм, запирая историю в музей и перебирая «череду событий, словно четки»<sup>31</sup>. Образец — Робеспьер, цитированием вызвавший из античного Рима *корреспондирующее* прошлое, нагруженное сейчасным временем; цель — взорвать инертный континуум истории. Как он пытается прервать вялый ход истории неким сюрреалистически произведенным шоком, так и модерн, опустившийся в целом до актуальности, по достижении аутентичности сейчасного времени должен черпать свою нормативность из отражений *привлеченного* прошлого. Последние уже не воспринимаются как изначально образцовое прошлое. Бодлеровская модель творца моды проясняет скорее креативность, которая противопоставляет прозорливый поиск таких корреспонденций эстетическому идеалу подражания классическим образцам.

### 3

Гегель первым возвышает до уровня философской проблемы процесс освобождения модерна от внушающего воздействия со стороны внешних по отношению к нему норм прошлого. В ходе критики традиции, которая вбирает в себя опыт Реформации и Возрождения и реагирует на зарождение современного естествознания, философия нового времени — от поздней схоластики до Канта — уже выражает и самопонимание модерна. Но только к концу XVIII столетия проблема самообоснования, *самоподтверждения* модерна обостряется настолько, что Гегель может воспринять этот вопрос *в качестве* философской проблемы и притом в качестве *основной проблемы* своей философии. Беспокойство, вызванное тем, что лишенный образцов модерн вынужден стабилизироваться, исходя из им самим порожденных несоответствий и разрывов, Гегель понимает как «источник потребности в философии»<sup>32</sup>. Вследствие того, что

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 17

модерн пробуждается к самосознанию, возникает потребность в самоподтверждении, которую Гегель трактует как потребность в философии. Перед философией, по его мнению, поставлена задача постичь в мысли *свое* время, а оно есть для него время модерна. Гегель убежден, что вне философского понятия модерна он не сможет прийти к понятию, которое философия строит как понятие о себе самой.

Первое, что Гегель открывает в качестве *принципа нового времени* — это *субъективность*. Исходя из этого принципа, он объясняет как превосходство мира модерна, так и его кризисное состояние: этот мир испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна.

Гегель считает, что для модерна в целом характерна структура его отнесенности к самому себе, которую он называет субъективностью: «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности»<sup>33</sup>. Когда Гегель характеризует физиономию *нового времени* (или мира модерна), он объясняет «субъективность» через «свободу» и «рефлексию»: «Величие нашего времени в том, что признана свобода, собственность духа, заключающаяся в том, что он есть в себе и у себя»<sup>34</sup>. В этой связи термин «субъективность» обуславливает четыре коннотации: а) *индивидуализм*: в мире модерна своеобразие, сколь бы особенным оно ни было, может претендовать на признание<sup>35</sup>; б) *право на критику*: принцип модерна требует, чтобы обоснованность того, что должен признавать каждый, была для него очевидной<sup>36</sup>; в) *автономию действия*: времени модерна присуще, чтобы мы добровольно принимали на себя ответственность за

то, что делаем<sup>37</sup>; d) наконец, саму *идеалистическую философию* — Гегель рассматривает в качестве деяния модерна то, что философия постигает знающую себя идею<sup>38</sup>.

*Ключевыми историческими событиями* для осуществления принципа субъективности стали *Реформация, Просвещение и Французская революция*. Благодаря Лютеру религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам<sup>39</sup>. Взамен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета: гостия считается еще только тестом, реликвия — лишь костью<sup>40</sup>. Затем Декларация прав человека и Кодекс Наполеона воплотили в жизнь принцип свободы воли как субстанциальной основы государства в противовес исторически данному праву: «Право и нравственность стали рассматривать как основанные на человеческой воле, тогда как раньше они существовали только в виде полагаемой

#### 18 Философский дискурс о модерне

извне заповеди Бога, записанной в Ветхом и Новом Завете, или в форме особого права (привилегий) в древних пергаментях, или в трактатах»<sup>41</sup>.

Принцип субъективности определяет и формирование культуры модерна. Это относится прежде всего к объективирующей *науке*, которая расколдовывает природу и одновременно освобождает познающего субъекта: «Это вступило в противоречие со всем чудесным; так как природа есть теперь система известных и познанных законов, человек в ней чувствует себя как дома, и только то имеет значение, где он — как дома, он свободен благодаря познанию природы»<sup>42</sup>. *Моральные понятия* времени модерна приспособлены к признанию субъективной свободы индивидов. Они основываются, с одной стороны, на праве отдельного человека убедиться в правомочности того, что он должен делать; с другой — на требовании, чтобы каждый мог преследовать цель своего особенного блага только в согласии с благом всех других. Субъективная воля получает автономию среди общих законов; но «лишь в воле как категории субъективной может быть действительной свобода, или в себе сущая воля»<sup>43</sup>. *Искусство эпохи модерна* выявляет свою сущность в романтике; форма и содержание романтического искусства определены абсолютной погруженностью во внутреннюю жизнь. Божественная ирония, представление о которой дано Фридрихом Шлегелем, отражает самовосприятие децентрированного Я, «для которого все узы разорваны и которое может жить только в блаженстве самонаслаждения»<sup>44</sup>. Экспрессивное самоосуществление становится принципом искусства, выступающего как образ жизни: «Однако, соответственно этому принципу, как художник я живу в том случае, если все мои действия и высказывания... остаются для меня только видимостью и принимают форму, которая полностью находится в моей власти»<sup>45</sup>. Действительность достигает художественного выражения только в субъективном преломлении ощущающей души — она, действительность, есть «только некая видимость, достигаемая посредством Я».

Таким образом, религиозная жизнь, государство и общество, равно как и наука, мораль и искусство, превращаются в модерне в соответствующие воплощения принципа субъективности<sup>46</sup>. Его структура *как таковая*, т.е. в качестве абстрактной субъективности Декартова *cogito ergo sum*, схвачена в форме абсолютного самосознания в философии Канта. Речь идет о структуре самоотнесенности познающего субъекта, который обращается к себе как к объекту, чтобы постичь себя словно бы в отражении — т.е. «спекулятивно». Кант положил этот рефлексивно-философский подход в основу трех своих «Критик». Разум становится у него верховной инстанцией, перед которой оправдания должно искать все то, что предъявляет любые претензии на законность и действительность.

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 19

Наряду с анализом основ познания критика чистого разума берет на себя задачу критики злоупотребления нашими способностями познания, ориентированными на явления. Вместо субстанциального понятия разума, доставшегося от метафизической традиции, Кант выдвигает понятие некоего разделившегося в своих моментах разума, единство которого имеет лишь формальный характер. Он отличает способность практического разума и способность суждения от теоретического познания и ставит каждую из них на собственный фундамент. Ввиду того, что критикующий разум обосновывает саму возможность объективного познания, морального благоразумия и эстетической оценки, он самоутверждается не только в своей собственной субъективной



способности, не только делает прозрачной архитектуру разума, но и берет на себя роль верховного судьи по отношению к культуре в целом. Философия разграничивает сферы культурных ценностей, как позднее будет говорить Эмиль Ласк, обособляя науку и технику, право и мораль, искусство и критику искусства исключительно с формальной точки зрения — и легитимируя их внутри этих границ<sup>47</sup>.

К концу XVIII столетия наука, мораль и искусство отделились друг от друга также и институционально — как сферы деятельности, в которых вопросы истины, вопросы справедливости и вопросы вкуса разрабатывались автономно, т.е. в аспекте своего специфического значения. И эта *сфера знания* обособляется в целом от *сферы веры*, с одной стороны, и от организованных в правовом отношении *общественных сношений* как *повседневной совместной жизни* — с другой. Здесь мы вновь распознаем те самые сферы, которые Гегель позднее представил как проявление принципа субъективности. Так как трансцендентальная рефлексия, в которой, словно бы сбросив все покровы, обнаруживает себя принцип субъективности, обладает по отношению к названным сферам также и судейскими полномочиями, Гегель видит в кантовской философии сфокусированную сущность мира модерна.

#### 4

Кант выразил мир модерна в некоем мыслительном построении. Впрочем, это означает только, что в его философии, как в зеркале, отражаются существенные черты века, но отнюдь не то, что Кант постиг модерн как таковой. Только ретроспективно Гегель смог понять философию Канта как решающее самоистолкование модерна; Гегель намеревался распознать, что остается упущенным в этом наиболее отрефлексированном выражении времени: Кант не приемлет дифференциации внутри разума, формального деления в культуре, вообще

#### 20 Философский дискурс о модерне

он против разведения этих сфер, если оно приобретает *качество* разрывов. Поэтому Кант игнорирует потребность, обусловленную делениями в соответствии с принципом субъективности. Сама потребность возникает как проблема, встающая перед философией, как только модерн постигает себя как определенную историческую эпоху, как только он осознает, что оторвался от прошлого, бывшего для него образцом; насущно необходимо отныне черпать все нормативное содержание из себя самого, т.е. модерн осознает себя как историческую проблему. Только в этом качестве перед модерном возникает вопрос, могут ли принцип субъективности и внутренне присущая субъективности структура самосознания служить источником нормативных ориентаций — достаточно ли их, чтобы не только «фундировать» науку, мораль и искусство, но и стабилизировать историческую формацию, которая освободилась от своих исторических обязательств. Теперь проблема состоит в том, можно ли в субъективности и самосознании обрести масштабы, которые как бы и взяты у мира модерна и одновременно пригодны для ориентации в нем, что означает также — для критики пришедшего в разлад с самим собой модерна. Как на основе духа модерна сконструировать некую внутреннюю идеальную форму, которая не была бы простым подражанием многообразным историческим проявлениям модерна и не привносилась бы извне, как нечто внешнее?

При такой постановке вопроса субъективность оказывается *односторонним* принципом. Последний, правда, обладает небывалой силой, способствующей развитию субъективной свободы и рефлексии, подрывающей религию, которая до тех пор выступала как совершенная объединяющая сила. Но принцип субъективности не позволяет регенерировать религиозную мощь интеграции, объединения в сфере разума. Гордая рефлексивная культура Просвещения «поссорилась с религией и поставила ее *рядом* с собой или себя *рядом* с ней»<sup>48</sup>. Умаление религии ведет к разрыву веры и знания, который Просвещение не смогло преодолеть собственными силами. Поэтому в «Феноменологии духа» Просвещение названо миром отчуждающегося от самого себя духа<sup>49</sup>: «Чем больше преуспевает образование, чем разнообразнее становится развитие проявлений жизни, в которые может внедряться раскол, тем больше становится сила разрыва... тем больше образование отчуждается от целого и тем незначительнее становится (когда-то снятое в религии) стремление жизни возродиться в гармонии»<sup>50</sup>.

Это положение — цитата из полемиического сочинения против Рейнгольда «О различии систем Фихте и Шеллинга» (1801), в котором Гегель воспринимает

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

нарушенную гармонию жизни как практический

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 21

вызов, брошенный философии и определяющий потребность в ней<sup>51</sup>. То обстоятельство, что сознание времени выделилось из тотальности, а дух оказался отчуждением от собственной самости, является для него непосредственной предпосылкой современного философствования. В качестве еще одной предпосылки (только при ее наличии философия может заниматься своим делом) Гегель рассматривает взятое прежде всего от Шеллинга понятие абсолютного. С ним философия может гарантированно вести дело к тому, чтобы утверждать разум как объединяющую силу. Разум должен преодолеть, снять то состояние разрыва, в который принцип субъективности вверг как сам разум, так и «всю систему жизненных отношений». Гегель стремится своей критикой, непосредственно направленной на философские системы Канта и Фихте, затронуть одновременно и самосознание модерна, как оно обнаруживается в этих системах. Критически рассматривая философские противопоставления природы и духа, чувственности и рассудка, рассудка и разума, теоретического и практического разума, способности суждения и способности воображения, Я и не-Я, конечного и бесконечного, знания и веры, он стремится ответить на кризис раскола самой жизни. В противном случае философская критика не в состоянии удовлетворить потребность, вследствие которой она объективно возникла. Критика субъективного идеализма — это одновременно и критика модерна, только таким путем модерн может заручиться понятием о себе и тем самым стабилизироваться. При этом критика не может и не должна пользоваться никаким другим инструментом, кроме рефлексии, которую она обнаруживает как чистейшее *выражение принципа нового времени*<sup>52</sup>. Если модерн необходимо обосновать, исходя из его самости, то Гегель вынужден развивать критическое понятие модерна на основе диалектики, внутренне присущей самому принципу просвещения.

Мы увидим, как Гегель выполнит эту программу и запутается в единственном противоречии. После того как он развернул диалектику просвещения, истощился сам импульс к критике времени, который и приводил ее в движение. Прежде всего надо было показать, что скрывается в этом «преддверии философии», в котором Гегель размещает свою «предпосылку Абсолютного». Мотивы философии объединения восходят к познанию опыта кризиса, как оно осуществлено молодым Гегелем. Они стоят за убеждением, что разум как примиряющая сила должен быть противопоставлен позитивностям истерзанного века. Впрочем, мифопоэтическая версия умиротворения модерна, которую Гегель разделяет в первую очередь с Гельдерлином и Шеллингом, еще подчинена образцам раннего христианства и античности, т.е. образцам из прошлого. Только в Йенский период Гегель, опираясь на собствен-

#### 22 Философский дискурс о модерне

ное понятие абсолютного знания, находит точку отсчета, которая позволяет ему подняться над результатами [эпохи] Просвещения — романтическим искусством, религией разума и гражданским обществом, — не ориентируясь на чужие образцы. Конечно, с таким понятием Абсолютного Гегель возвращается к интенциям своей молодости: он стремится преодолеть субъективность в границах философии субъекта. Отсюда возникает дилемма: ради самосознания и самопонимания модерна Гегель вынужден в конечном счете отказаться от возможности критиковать модерн. Критика субъективности, претендующей на абсолютную власть, превращается по законам иронии в ворчливые упреки философа; он недоволен ограниченностью субъектов, которые до сих пор не поняли ни его идей, ни поступи истории.

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 23

### Экскурс. Тезисы Бенямина о философии истории

То сознание времени (*Zeitbewußtsein*), которое выражается в тезисах Бенямина относительно философии истории<sup>53</sup>, нелегко упорядочить. Несомненно, в понятии «сейчас» (*Jetztzeit*) нашли своеобразное соединение сюрреалистический опыт и мотивы еврейской мистики. Мысль об аутентичном мгновении инновационного настоящего, которое прерывает континуум истории и вырывается из ее гомогенного течения, питается из обоих источников. Профанное озарение, вызванное шоком, как и мистическое соединение с явлением мессии, приводит к остановке, кристаллизации мгновенного события. У Бенямина речь идет при этом не только о напряженном обновлении

сознания, когда «каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти мессия» (XVIII тезис). Более того, Беньямин так резко разворачивает вокруг оси «сейчасного времени» характерную для нового времени радикальную ориентацию на будущее, что она превращается в еще более радикальную ориентацию на прошлое. Ожидание предстоящего нового исполняется только благодаря памяти об угнетенном прошлом. Признак мессианской остановки происходящего Беньямин понимает как «революционный шанс в борьбе за угнетенное прошлое» (XVII тезис).

Р. Козеллек в рамках своих исследований истории понятий охарактеризовал сознание времени, свойственное модерну, через возрастающее различие между «пространством опыта» и «горизонтом ожидания»: «Я утверждаю, что в новое время различие между опытом и ожиданием в возрастающей степени увеличивается, а точнее, что Новое время (*Neuzeit*) может понимать себя как действительно новое (*eine neue Zeit*) лишь с тех пор, как ожидания все больше стали дистанцироваться от всего ранее приобретенного опыта»<sup>54</sup>. Специфическая ориентация нового времени на будущее складывалась по мере того, как общественная модернизация разрушила староевропейское пространство опыта крестьянско-ремесленных жизненных миров, она привела их в движение и обесценила в качестве установок, направляющих ожидания. На место опыта предшествующих поколений приходит опыт прогресса, который придает горизонту ожидания, до тех пор прочно привязанному к прошлому, «исторически новое качество постоянной погруженности в утопию»<sup>55</sup>.

Козеллек, правда, не признает того обстоятельства, что понятие прогресса способствовало не только перемещению эсхатологических надежд в сферу посюстороннего и прорыву утопии в пространство,

#### 24 Философский дискурс о модерне

очерченное горизонтом ожидания, но и тому, чтобы снова отгородиться от будущего как *источника* беспокойства с помощью историко-телеологических конструкций. Полемика Беньямина с социально-эволюционным нивелированием, как оно представлено историко-материалистическим пониманием истории, обращается против распада сознания времени, открытого навстречу будущему, что характерно для модерна. Там, где прогресс застывает, превращается в историческую норму, там из отношения настоящего времени к будущему элиминируется качество нового, выразительность непредвидимого начала. В этом отношении историзм для Беньямина — исключительно функциональный эквивалент философии истории. Историк, понимающий все и вся, собирает в идеальной одновременности массу фактов, объективированный ход истории заполняет это «гомогенное и пустое время». Этим он лишает отношение современности к будущему всякой значимости для понимания прошлого: «Историческому материалисту не обойтись без понятия современности, представляющей собой не переход, а остановку, замирание времени. Это понятие определяет именно ту современность, в которой он пишет свою личную историю. Историзм устанавливает нам «вечный» образ прошлого, исторический материализм — опыт общения с ним, уникальный опыт» (XVI тезис).

Мы увидим, что осознание времени модерна, как оно артикулируется в литературных свидетельствах, раз за разом теряло свою напряженность и что его жизненная сила снова и снова должна была восполняться радикальным историческим мышлением: от младогегельянцев через Ницше и Йорка фон Вартенбурга до Хайдеггера. Такой же импульс определяет тезисы Беньямина; они служат обновлению осознания времени модерна. Но Беньямин недоволен также и тем вариантом исторического мышления, которое до того времени могло считаться радикальным. Радикальное историческое мышление можно охарактеризовать посредством идеи действенной истории. Ницше назвал его «критическим рассмотрением истории». Маркс в «Восемнадцатом брюмера» наделил этот тип исторического мышления практической значимостью, Хайдеггер в «Бытии и времени» его онтологизировал. Правда, даже в структуре, свернутой до экзистенциала историчности, все еще можно отчетливо опознать одно: открытый к будущему горизонт ожиданий, определенных современностью, управляет нашим доступом к прошлому. Благодаря тому, что мы усваиваем прошлый опыт, ориентируясь на будущее, аутентичная современность сохраняется как почка, где продолжают традиции и, главное, берут начало инновации, — одно невозможно без другого, и то и другое сливаются в объективность связи, характеризующей действенную историю.

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 25

Существуют различные варианты интерпретации идеи действенной истории в

зависимости от степени ее непрерывности и прерывности, которая должна быть обеспечена или создана, — консервативный (Гадамер), консервативно-революционный (Фрейер) и революционный (Корш). Однако взгляд, ориентированный на будущее, всякий раз направляется из настоящего в прошлое, которое как *предыстория* связано с нашей современностью цепью общей сквозной судьбы. Для такого сознания конститутивны два момента: один — это действительно-историческая связь в непрерывном ряду совершающегося предания, связь, в которую внедрено также и революционное действие; другой — доминирование горизонта ожидания над требующим усвоения потенциалом исторического опыта.

Беньямин не вступает в открытый спор с этим сознанием действенной истории. Но из его текста следует, что он не доверяет *ни первому, ни второму моменту*, ни богатству наследуемых благ культуры, которые должны перейти во владение современности, ни асимметрии соотношения между усваивающей активностью ориентированной на будущее современности и усваиваемыми объектами прошлого. Поэтому Беньямин поразительным образом *переворачивает* соотношение между горизонтом ожидания и пространством опыта. Он приписывает всем прошлым эпохам некий горизонт неисполненных ожиданий, а ориентированной на будущее современности — задачу так переживать в памятовании прошлое, чтобы мы могли наполнить ожидания, когда-то живые в прошлом, нашей мессианской силой. Такая инверсия позволяет сблизить две мысли: убеждение, что непрерывность связи традиции сотворена в равной мере благодаря варварству и культуре<sup>56</sup>; и идея, что всякое новое современное поколение несет ответственность не только за судьбу грядущих поколений, но и за судьбу, которую безвинно претерпели прошлые поколения. Эта потребность в спасении, как ее переживали прошлые эпохи, ожидания которых были устремлены к ним, напоминает о хорошо знакомом представлении как в иудейской, так и в протестантской мистике: люди ответственны за судьбу Бога, который в акте творения отказался от своего всемогущества в пользу свободы человека, сопоставимой по значимости с божественным всесилием.

Но такие духовно-исторические аллюзии объясняют далеко не все. Видение Беньямина — это в высшей степени профанное понимание того факта, что этический универсализм необходимо принимать всерьез вместе с уже совершившейся и очевидно необратимой несправедливостью; что существует солидарность тех, кто родился позже, с их предшественниками, со всеми, кто потерпел ущерб от руки человека в своей телесной или личностной целостности; эта солидарность

## 26 Философский дискурс о модерне

утверждается и иницируется только посредством памятования. Сила воспоминания, несущая освобождение, должна означать (как это имело место от Гегеля до Фрейда) не избавление современности от власти прошлого, но снятие с современности ее вины перед прошлым: «Именно невозвратный образ прошлого оказывается под угрозой исчезновения, когда появляется современность, не умеющая угадать себя в этом образе» (V тезис).

В контексте данной лекции экскурс демонстрирует, как Беньямин связывает и сплетает мотивы совершенно различного происхождения с целью в очередной раз радикализировать действительно-историческое сознание. Горизонт ожиданий освобожден от потенциала унаследованного опыта; это допускает, как показывает Козеллек, оппозицию нового времени, живущего по собственной правде, к прошлым эпохам, от которых отделилось новое время. Вместе с этим специфически трансформировалось соотношение современности с прошлым и будущим. Под натиском проблем будущего современность, ориентированная на исторически ответственную активность, получает некоторый перевес над прошлым, которое надо освоить исходя из собственного интереса; вместе с тем современность, ставшая совершенно эфемерной, сознает свою ответственность перед будущим за вторжения и упущения. Из-за того что Беньямин *распространяет* эту ориентированную на будущее ответственность на прошлые эпохи, соотношение между ними вновь изменяется: напряженное отношение к принципиально открытым альтернативам будущего теперь непосредственно затрагивает отношение к прошлому, мобилизованному благодаря ожиданиям. Натиск проблем, которые несет будущее, усиливается напором проблем, рожденных ушедшим (и неосуществленным) будущим. Благодаря такому вращению вокруг оси преодолевается тайный нарциссизм действительно-исторического сознания. Уже не только грядущие, но и ушедшие поколения недовольны слабостью мессианизма современных поколений. Исправление несправедливости



посредством анамнесиса — что, впрочем, не отменяет того факта, что несправедливость состоялась, — позволяет благодаря памятованию, по крайней мере виртуально, примириться с ней, включает современность в коммуникативную связь универсальной исторической солидарности. Такой анамнесис образует децентрирующий противовес по отношению к опасной концентрации ответственности; эту ответственность сознание времени (характерное для модерна с его исключительной интенцией в будущее) возложило на современность, все проблемы которой словно связаны в один узел<sup>57</sup>.

Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 27

### Примечания

<sup>1</sup> *Habermas J.* Kleine politische Schriften I—IV. Ffm., 1981. S. 444—464.

<sup>2</sup> *Lyotard J. F.* La condition postmoderne. Paris, 1979 (рус. пер.: *Люмар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. М., 1998); см. также: *Honneth A.* Der Affekt gegen das Allgemeine // *Merkur*, H. 430, Dez., 1984. S. 893 ff.; *Rorty R.* Habermas and Lyotard on Postmodernity // *Praxis International*. Vol. 4, No. 1, 1984, p. 32 ff.; см. также: *Habermas J.* Questions and Counterquestions // *Praxis International*. Vol. 4, No. 3, 1984.

<sup>3</sup> См. также: *Bürger P.* Zur Kritik der idealistischen Ästhetik. Ffm., 1983; *Jauß H. R.* Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno // *Friedeburg L. v., Habermas J.* (Hg.). Adorno-Konferenz, 1983. Ffm., 1983. S. 95 ff.; *Wellmer A.* Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Ffm., 1985.

<sup>4</sup> См. об этом: *Bohrer K. H.* (Hg.). Mythos und Moderne. Ffm., 1982. S. 415-430.

<sup>5</sup> *Habermas J.* Die Neue Unübersichtlichkeit. Ffm., 1985.

<sup>6</sup> *Weber M.* Die protestantische Ethik. Bd. I. Hbg., 1973.

<sup>7</sup> Ср.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1981. Bd. I. S. 225 ff.

<sup>8</sup> «Modernization» // *Encycl. Soc. Science*. Vol. 10. S. 386ff.

<sup>9</sup> *Gehlen A.* Über kulturelle Kristallisation // *Gehlen A.* Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied, 1963. S. 321.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 323.

<sup>11</sup> *Holthusen H E.* Heimweh nach Geschichte // *Merkur*, H. 430, Dez., 1984. S. 916. Из этого текста я делаю вывод, что Гелен мог позаимствовать термин «постистория» у своего единомышленника Хендрика Де Мана.

<sup>12</sup> К последующему см.: *Koselleck R.* Vergangene Zukunft. Ffm., 1979.

<sup>13</sup> *Koselleck R.* *Ibid.* (1979). S. 314.

<sup>14</sup> *Koselleck* (1979). S. 327.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 321ff.

<sup>16</sup> См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 6.

<sup>17</sup> *Hegel G. W.F.* Suhrkamp-Werkausgabe. Bd. 12. S. 524.

<sup>18</sup> *Koselleck R.* Erfahrungsraum und Erwartungshorizont // *Koselleck R.* (1979). 349ff.

<sup>19</sup> *Blumenberg H.* Legitimität der Neuzeit. Ffm., 1966. S. 72.

<sup>20</sup> *Hegel*. Bd. 1. S. 209.

<sup>21</sup> *Gumbrecht H U.* Art. «Modern» // *Brunner O., Conze W., Koselleck R.* (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 4. S. 93ff.

<sup>22</sup> *Jauß H. R.* Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der «Querelle des Anciens et des Modernes» // *Kuhn H, Wiedmann F.* (Hg.).

#### 28 Философский дискурс о модерне

Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. München, 1964. S. 51ff.

<sup>23</sup> В дальнейшем я опираюсь на: *Jauß H. R.* Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität // *H. R. Jauß.* Literaturgeschichte als Provokation. Ffm., 1970. S. 11 ff. Ср. также: *Jauß H. R.* // *Friedeburg, Habermas* (1983). S. 95ff.

<sup>24</sup> *Baudelaire Ch.* Der Maler des modernen Lebens // *Baudelaire Ch.* Ges. Schriften. Ed. M. Bruns (Melzer). Darmstadt, 1982. Bd. 4. S. 286. Я следую здесь: *Jauß* (1970). S. 50ff.

<sup>25</sup> «Для того, чтобы каждое *modernitas* было достойно стать *antiquitas*, из него необходимо заимствовать то таинственное прекрасное, которое человеческая жизнь невольно в него вложила» (*Baudelaire Ch.* Ges. Schriften. Bd. 4. S. 288).

<sup>26</sup> *Baudelaire*. Ges. Schriften. Bd. 4. S. 271.

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 325f.

<sup>28</sup> «Всем им присущ все тот же оппозиционный и революционный характер; все они — представители всего, что есть лучшего в человеческой гордости и высокомерии: этой в наши дни слишком редкой потребности бороться с тривиальностью и разрушать ее» (*Baudelaire*. Ges. Schriften. Bd. 4. S. 302.).

<sup>29</sup> *Baudelaire*. Ges. Schriften. Bd. 4. S. 284.

<sup>30</sup> *Benjamin W.* Über den Begriff der Geschichte // *Benjamin W.* Ges. Schriften. Bd. I, 2. S. 701. Рус. перевод: *Беньямин В.* О понятии истории. Пер. с нем. С. Ромашко.

<sup>31</sup> *Ibid.*, S. 704.

<sup>32</sup> *Hegel*. Bd. 2. S. 20.

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 314; дополнительные справки в разделе «Moderne Welt» // Ibid. Registerband. S. 417f.

<sup>34</sup> Hegel. Bd. 20. S. 329.

<sup>35</sup> Ibid. Bd. 7. S. 311.

<sup>36</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 353—354.

<sup>37</sup> Hegel. Bd. 18. S. 493.

<sup>38</sup> Ibid. Bd. 20. S. 458.

<sup>39</sup> Ibid. Bd. 16. S. 349.

<sup>40</sup> Ibid. Bd. 12. S. 522.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 154.

<sup>44</sup> Hegel. Bd. 13. S. 95.

<sup>45</sup> Ibid. Bd. 13. S. 94.

<sup>46</sup> См. резюме в § 124 «Философии права»: «...Право субъективной

#### Лекция I. Модерн: сознание времени и самообоснование 29

свободы составляет поворотный и центральный пункт в различии между античностью и временем модерна. Это право в его бесконечности высказано в христианстве и сделано всеобщим действенным принципом новой формы мира. В число ближайших его форм входят любовь, романтическое восприятие мира, стремление индивида к вечному блаженству и т.д. — затем моральность и совесть, далее другие формы, которые частью выступают как принцип гражданского общества и как моменты политического устройства, частью же вообще выступают в истории, особенно в истории искусства, науки и философии» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 168).

<sup>47</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 779.

<sup>48</sup> Hegel. Bd. 2. S. 23.

<sup>49</sup> Ibid. Bd. 3. S. 362ff.

<sup>50</sup> Ibid. Bd. 2. S. 22f.

<sup>51</sup> «Если власть объединения исчезает из жизни людей, а противоположности утрачивают свою живую соотнесенность и взаимодействие и обретают самостоятельность,— возникает потребность в философии. Если это и случайность, то при данном разрыве это также и необходимая попытка снять противопоставление упрочившихся субъективности и объективности и постичь бытие интеллектуального и реального мира как становление» (Hegel. Bd. 2. S. 22).

<sup>52</sup> Hegel. Bd. 2. S. 25ff.

<sup>53</sup> Benjamin W. Ges. Schriften. Bd. I. S. 2.

<sup>54</sup> Koselleck R. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont // Koselleck R. (1979). S. 359.

<sup>55</sup> Koselleck (1979). S. 363.

<sup>56</sup> «Не бывает документа культуры, который не был бы в то же время документом варварства. И подобно тому, как культурные ценности не свободны от варварства, не свободен от него и процесс традиции, благодаря которому они переходили из рук в руки» (VII тезис).

<sup>57</sup> См. работу Г. Пойкerta «Апории солидарности через анамнесис» (Peukert H. Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Düsseldorf, 1976. S. 273ff); а также мое возражение Г. Оттману: Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1984. S. 514ff.



## II. Понятие модерна у Гегеля

### 1

В 1802 г., рассматривая системы Канта, Якоби и Фихте в аспекте противопоставления веры и знания, Гегель, желая взорвать философию субъективности изнутри, вряд ли действовал в соответствии с принципом имманентности. Он скрыто опирался на свой диагноз века Просвещения; только это давало ему основание сделать предпосылкой Абсолютное, сформулировать основание для утверждения разума (иначе, чем в рефлексивной философии) в качестве *силы объединения*: «Культура так возвысила новейшее время (!) над прежней противоположностью философии и позитивной религии, что это противопоставление веры и знания... оказалось перенесено внутрь самой религии... Но это еще вопрос — не выпала ли победителю-разуму именно та судьба, которая обычно постигает победоносную силу наций-варваров в сравнении со слабостью народов образованных: одержать верх во внешнем господстве, но по духу быть побежденным теми, кто побежден. Славная победа, которую разум, просвещая, одержал над тем, что он в меру своего религиозного понимания рассматривал в качестве противостояния вере, эта победа, если в ней разобраться внимательнее, состоит лишь в том, что не сохраняется ни того позитивного, с чем он заставлял себя бороться, — религии, ни его, разума, который победил»<sup>1</sup>. Век Просвещения, нашедший кульминационное выражение у Канта и Фихте, по убеждению Гегеля, просто воздвиг себе кумира в идее разума; он ошибся, поместив рассудок, или рефлекссию, на место разума и тем самым возвысив конечное до абсолютного. Бесконечное рефлексивной философии

#### 32 Философский дискурс о модерне

на самом деле есть лишь некое рассудком предполагаемое разумное, исчерпывающееся в отрицании конечного: «Тем, что рассудок его (бесконечное) фиксирует, он его абсолютно противопоставляет конечному, а рефлексия, которая возвысилась до разума тем, что сняла конечное, опять унизилась до рассудка, потому что она фиксировала образ действий разума в противопоставлении; кроме того, она притязает теперь и на то, чтобы быть разумной и в этом противопоставлении»<sup>2</sup>. Безусловно (и об этом свидетельствует бесцеремонное высказывание о рецидиве), Гегель добивается результата, который стремится доказать обманным путем: сразу следует *показать*, а не просто *предположить*, что разум — нечто большее, чем абсолютизированный рассудок, — *может*, принуждая, снова соединить те противоположности, которые он *обязан* дискурсивно противопоставлять. Впрочем, то, что воодушевляет Гегеля *принять в качестве предпосылки* абсолютную силу объединения, в меньшей степени представляет собой аргументацию, скорее это опыт исторического кризиса его современности; Гегель собирал его в Тюбингене, Берне и Франкфурте, перерабатывал и взял с собой в Йену.

Молодой Гегель и его ровесники в тюбингенском монастыре были, как известно, приверженцами движений своего времени за свободу. Они непосредственно переживали напряженность религиозного просвещения и оспаривали прежде всего протестантскую ортодоксию, представленную теологом Готлибом Христианом Шторром. Философским их ориентиром была кантовская философия морали и религии, политические идеи, освобожденные Французской революцией. Строго регламентированный порядок жизни монастыря нес в себе разложение: «Теология Шторра, устав монастыря и конституция государства, которая и то и другое берет под свою защиту, казались большинству (обитателей монастыря) заслуживающими революции»<sup>3</sup>. В рамках теологических штудий Гегеля и Шеллинга бунтарский импульс принимает строгую форму реформаторской привязки к первоначальному христианству. Намерение, которое они приписывают Иисусу («внести моральность в религиозность своей нации»<sup>4</sup>), — их собственное устремление. При этом Гегель и Шеллинг выступают как против партии просвещения, так и против партии ортодоксии. Намек на это — в замечании Гегеля: «Манера христианской религии, которая в наше время очень распространена, брать разум и моральность в качестве базиса для самопроверки и прибегать в объяснении к помощи духа нации и времени принята очень почтенной — благодаря познаниям, светлому разуму и добрым намерениям — частью наших современников как благотворное просвещение, которое ведет к целям истины и добродетели человечества; просвещение,

между тем, другая их часть, внушающая уважение благодаря таким же познаниям и

### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 33

равно добродетельным целям, к тому же подкрепленная авторитетом столетий и общественной властью, громогласно характеризует как зло»<sup>5</sup>. Обе стороны пользуются историко-критическим инструментарием библейской экзегетики, хотя преследуют противоположные цели — либо оправдать религию разума (так это называется со времен Лессинга), либо же защитить от нее строгое лютеровское учение. Ортодоксия перешла к обороне и оказалась перед необходимостью использовать критические методы своих противников.

Позиция Гегеля оппонирует и тому и другому лагерю. Вместе с Кантом Гегель рассматривает религию как «власть исполнять (и) предъявлять права, предоставляемые разумом»<sup>6</sup>. Но такая власть может прийти к идее Бога только при условии, если религия пронизывает дух и нравы *народа*, если она присутствует в учреждениях государства и в практике общества, если она делает образ мыслей и побуждения людей восприимчивыми к заповедям практического разума и запечатлевается в характерах людей. Религия может придать разуму практическую действенность только в качестве элемента *общественной жизни*. Гегель вдохновляется Руссо, когда предъявляет к истинной народной религии три требования: «Ее учение должно быть основано на всеобщем разуме. Но фантазия, сердце, чувственность не должны при этом оставаться ни с чем. Они должны иметь такие свойства, чтобы присоединяться ко всем потребностям жизни, общественным действиям государства»<sup>7</sup>. Здесь, несомненно, слышатся отзвуки культа разума времен Французской революции. Такое видение говорит о том, что атака юношеских теологических сочинений Гегеля направлена и против ортодоксии, и против религии разума. Они предстают как дополнительный и односторонний продукт динамики эпохи Просвещения, которая, разумеется, вырывается за рамки последнего.

*Позитивизм нравственности*, как представляется молодому Гегелю, — это сигнатура века. «Позитивными» Гегель называет религии, которые основываются исключительно на авторитете и не считают, что ценность человека состоит в его морали<sup>8</sup>. Слова «мораль» и «нравственность» Гегель употребляет еще как синонимы; позитивны, положительны предписания, согласно которым верующие могут обрести благосклонность Бога посредством своих дел, вместо того чтобы достигать этого благодаря моральным поступкам; позитивна надежда на воздаяние в потустороннем мире; позитивно отделять учение, доступное немногим, от жизни и достояния всех; позитивно отделять знание священника от фетишной веры масс, а также позитивен окольный путь, который должен вести к нравственности только через авторитет и чудесные дела некой персоны; позитивны заве-

### 34 Философский дискурс о модерне

рения и угрозы, которые нацеливают просто на законность действия; позитивно, наконец, и в первую очередь, отделение частной религии от общественной жизни.

Если все это характеризует позитивную веру, которую защищает ортодоксальная партия, то философская партия должна была с этим легко справиться. Ведь она настаивала на принципе, что религия сама по себе не обладает свойством позитивного, положительного, однако благодаря всеобщему человеческому разуму налагаемые ею «обязанности» признает и чувствует каждый человек, если он обратил на это свое внимание»<sup>9</sup>. Просветителям Гегель возражает, что религия разума представляет собой некую абстракцию не в меньшей степени, чем вера в фетиш; она неспособна привлекать сердца и влиять на чувства и потребности. Собственно религия ведет к тому, что появляется другой вид частной религии, потому что она отрезана от институтов общественной жизни и не пробуждает никакого энтузиазма. Только в том случае, если религия разума публично представляет себя в соответствующих праздниках и культе, соединяется с мифами, обращается к сердцу и фантазии, религиозно опосредованная мораль может стать одной из связей в целостной взаимосвязи государства»<sup>10</sup>. Разум обретает в религии объективную форму только при условии политической свободы — «народная религия, которая производит и питает великие убеждения, идет рука об руку со свободой»<sup>11</sup>.

Поэтому просвещение — лишь оборотная сторона ортодоксии. Ортодоксия отстаивает позитивность учения, просвещение настаивает на объективности заповедей разума; они пользуются одинаковым средством — критикой Библии, они закрепляют состояние разрыва и в равной степени неспособны развить религию до нравственной тотальности

народа как целого и инспирировать жизнь в условиях политической свободы. Религия разума исходит, как и позитивная религия, из того, что противопоставляется — «из чего-то, что мы не есть и чем мы должны быть»<sup>12</sup>.

Этот способ удвоения Гегель критикует и в политических отношениях, и в государственных институтах своего времени — прежде всего в господстве бернской городской власти над землей Вадт, в конституции вюртембергского магистрата и в конституции немецкого рейха<sup>13</sup>. Как из ставшей позитивной религии современной ортодоксии улетучился живой дух первоначального христианства, так и в политике «законы ее старой жизни были утрачены, так что нынешняя жизненность не могла схватить себя в законах»<sup>14</sup>. Правовые и политические формы, затвердевшие и застывшие в качестве «положительное», «позитивное», стали силой. В эти годы, около 1800-го, Гегель вынес вер-

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 35

дикт враждебной религии и государству: опуститься до уровня механического, до зубчатого передаточного механизма, до машины<sup>15</sup>.

Именно мотивы исторической эпохи подталкивают Гегеля к тому, чтобы спроектировать разум *a priori* как силу, которая не только дифференцирует и разламывает систему жизненных отношений, но и снова соединяет их. В споре между ортодоксией и просвещением принцип субъективности рождает позитивность, которая неизбежно инициирует объективную потребность преодолеть себя. Прежде чем Гегель развернет эту диалектику просвещения, он должен показать, как преодоление, снятие позитивности можно объяснить, исходя из того же самого принципа, которому позитивность обязана тем, что она есть.

## 2

В своих ранних сочинениях Гегель оперирует примиряющей силой разума, которую нельзя вывести из субъективности, не разрушая ее.

Авторитарную сторону самосознания он всегда подчеркивает, когда имеет в виду удвоение как результат рефлексии. Модерные проявления «позитивного» разоблачают принцип субъективности как принцип господства. Хотя позитивность характерна и для современной религии, которая благодаря просвещению одновременно и спровоцирована и упрочена, позитивизм нравственного характеризует «бедственное положение времени» в целом; а «в бедственном положении либо человек превращается в объект и подвергается угнетению, либо он вынужден превратить в объект природу и подвергнуть угнетению ее»<sup>16</sup>. Этот репрессивный характер разума в общем обоснован в структуре самоотношения, т.е. в структуре отношения к себе субъекта, делающего себя объектом. Несомненно, христианство устранило часть позитивности иудейской веры, протестантизм — часть позитивности католической веры; но позитивность возвращается вновь и вновь даже в кантовской философии морали и религии — и всякий раз как признанный элемент самого разума. В этом Гегель видит различие между «диким моголом», который подчинен безрассудному господству, и разумным сыном модерна, который повинует только своему долгу, — речь идет не о разнице между кабалой и свободой, но исключительно о том, «что первый подчиняется господину, который находится вне его, второй несет его в себе, будучи, однако, вместе с тем своим собственным рабом; для особенного, будь то инстинкты, склонности, патологическая любовь, чувственность или как бы это еще ни называть, всеобщее неминуемо и всегда есть чуждое, объективное; остается несокрушимая позитивность, тем более возмутительная, что содержание, которое получает всеобщее

#### 36 Философский дискурс о модерне

веление долга, включает в себе определенный долг и тем самым противоречие, выражающееся в том, что этот долг, одновременно ограниченный и всеобщий, в силу формы всеобщности предъявляет самые серьезные претензии на односторонность»<sup>17</sup>.

В том же сочинении, исследующем дух и судьбы христианства, Гегель вырабатывает концепт примиряющего разума, который устраняет позитивность не только для видимости. Каким образом этот разум дает субъектам знать о себе как объединяющая сила, он поясняет на примере модели наказания, испытываемого как судьба<sup>18</sup>. Нравственным, в отличие от морального, Гегель называет теперь такое общественное состояние, при котором все члены общества добиваются своего права и удовлетворяют свои потребности, не нарушая интересов других. Преступник же, который нарушает

такие нравственные отношения, нанося вред чужой жизни и угнетая ее, испытывает власть отчужденной вследствие его поступка жизни как враждебную судьбу. Он должен ощутить как историческую необходимость судьбы то, что поистине есть только сила, вызванная реакцией со стороны вытесненной и окончившейся жизни. Судьба заставляет виновника страдать, пока в уничтожении чужой жизни он не познает нехватку жизни собственной, а в отдалении от чужой жизни — отчуждение от себя самого. В этой каузальности осознаются разорванные узы нравственной тотальности. Нарушенную целостность, тотальность можно примирить лишь в том случае, если из опыта негативности полной раздора жизни возникает страстная тоска об утраченной жизни, стремление к ней, жажда и если это принуждает участников вновь признать в обособленной экзистенции Чужого собственную отрицаемую природу. Затем обе стороны разгадывают свое ожесточенное противостояние как результат обособления, абстрагирования от своей общей жизненной связи — и в этом они познают основу своей экзистенции.

Гегель противопоставляет абстрактным законам морали совсем другую закономерность конкретной связи обязательств, которая осуществляется вследствие разрыва *предполагаемой* нравственной тотальности. Однако такой суд, учиненный справедливой судьбой, нельзя вывести, подобно законам практического разума, через понятие автономной воли из принципа субъективности. Динамика судьбы обусловлена скорее нарушением условий симметрии, соразмерности и отношений взаимного признания некоторой *интерсубъективно* конституированной жизненной связи, от которой изолируется всего лишь момент, тем самым отчуждающий от себя и собственной жизни все ее остальные моменты. Только этот акт отрыва от интерсубъективно разделенного жизненного мира *производит* субъект-объектное отношение. Последнее как некий чуждый элемент вводится в соотношения жизненной связи —

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 37

в любом случае только дополнительно, — с самого начала подчиняющиеся структуре взаимопонимания между субъектами, а не логике опредмечивания через субъекта. Поэтому «позитивное» тоже приобретает другое значение. Абсолютизирование обусловленного до безусловного больше сводится не к *раздутой* субъективности, которая излишне напрягается в своих притязаниях, а к *отчужденной* субъективности, которая отказалась от [принципа] совместной жизни. А репрессия, которая всем этим обусловлена, объясняется нарушением интерсубъективного равновесия, а не порабощением субъекта, сделанного объектом.

Гегель не может обрести перспективу примирения — восстановления разорванной тотальности в самосознании или в рефлексивном самоотношении познающего субъекта. Но как только он обращается к интерсубъективности отношений взаимопонимания, то упускает существенную для самообоснования модерна цель: мыслить позитивное так, чтобы его можно было еще и преодолеть из того же самого принципа, из которого оно вытекает, — именно из субъективности.

Этот результат не так уж поразителен, если мы подумаем о том, что молодой Гегель объясняет застывшие до позитивности отношения, условия жизни посредством корреспонденции своей современности со временем распада эллинизма. Он отображает свою современность в эпохе разложения классических образцов. Для судьбоносного примирения распавшегося модерна он берет, следовательно, в качестве предпосылки некую нравственную тотальность, которая не выросла на почве модерна, а *заимствует* идеализированное прошлое религиозности первоначальных христианских общин и греческого полиса.

Против авторитарных воплощений субъект-центрированного разума Гегель использует объединяющую силу некой интерсубъективности, которая выступает под названиями «любовь» и «жизнь». Место рефлексивного отношения между субъектом и объектом занимает коммуникативное посредничество, в широчайшем смысле, субъектов друг другу. Живой дух — это медиум, который учреждает общность такого рода, чтобы один субъект мог быть единым с другим субъектом и при этом все же оставаться самим собой. Затем разобщение субъектов возвращает динамику нарушенной коммуникации, которой, разумеется, присуще стремление к восстановлению нравственной ткани отношения, связи как телоса. Такой поворот мышления мог бы дать толчок к тому, чтобы добыть и преобразовать в плане теории коммуникации рефлексивное понятие разума, развитое в философии субъекта. Гегель не вступил на этот путь<sup>19</sup>. Я не имею в виду



йенскую реальную философию, в которой подходы к теории интерсубъективности, содержащиеся в его юношеских сочинениях, оставили свой след. Потому что до тех пор идею нрав-

### 38 Философский дискурс о модерне

ственной тотальности он развивал, только руководствуясь идеей народной религии, в которой коммуникативный разум принимает идеализированную форму исторических общностей в виде первоначальной христианской общины и греческого полиса. *В качестве* народной религии нравственная тотальность не только иллюстративно, но *неразрывно* сплетена с идеальными чертами этих классических эпох.

Однако время модерна достигало своего самосознания посредством рефлексии, которая запрещала систематическую апелляцию к прошлым временам, принимаемым в качестве примера. Противоположность веры и знания, как показывает спор между Якоби и Кантом, а также реакция на него со стороны Фихте были переведены в саму философию. С этого соображения Гегель начинает свое сочинение по данному вопросу. Оно вынуждает его расстаться с представлением, будто позитивная религия и разум могут помириться друг с другом на пути реформаторского обновления первоначального христианского духа. К этому же периоду Гегель освоился с политической экономией. И здесь тоже он должен признать, что капиталистические экономические отношения произвели некое современное общество, которое под традиционным именем «гражданское общество» представляет собой совершенно новую реальность, несравнимую с классическими формами *societas civitas* или полиса. Вопреки определенной непрерывности традиции римского права Гегель больше не мог привлечь общественное состояние распадающейся Римской империи для сравнения с частноправовыми отношениями гражданского общества времени модерна. Вместе с тем и фон, на котором разложение поздней Римской империи становится очевидным, т.е. прославленная политическая свобода афинского города-государства, тоже теряет характер образца для времени модерна. Короче говоря, нравственность полиса и первоначального христианства, представленная еще такой полной сил, больше уже не могла служить мерилom, подходящим для пришедшего в разлад с самим собой модерна.

Это могло быть причиной того, что Гегель не последовал дальше своим наметкам относительно коммуникативного разума, которые отчетливо обнаруживаются в его юношеских сочинениях, а в йенский период развивал понятие Абсолютного, которое позволяло отделиться от христианско-античных образцов, оставаясь внутри границ философии субъекта, — правда, ценой одной дальнейшей дилеммы.

## 3

Прежде чем я сделаю набросок философского решения, которое Гегель прочил для самообоснования модерна, предлагаю вернуться к той

### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 39

самой ранней системной программе, которая передана в рукописи Гегеля и воспроизводит общее убеждение собравшихся во Франкфурте друзей — Гёльдерлина, Шеллинга и Гегеля<sup>20</sup>. Потому что здесь вступил в игру следующий элемент: искусство как указывающая в будущее сила примирения. Религия разума должна была предоставить себя *искусству*, чтобы оформиться в народную религию. Монотеизм разума и сердца должен объединиться с политеизмом воображения и создать мифологию, стоящую на службе идей: «До тех пор пока мы не придадим идеям эстетический, то есть мифологический, характер, они не представляют никакого интереса для народа; и наоборот, пока мифология не станет разумной, философ должен ее стыдиться»<sup>21</sup>. Нравственная тотальность, которая не подавляет никакой способности и которая делает возможным равное развитие всех сил, будет инспирирована благодаря поэтически учрежденной религии. Нравственность этой мифопоэзии смогут потом в равной степени понять и народ, и философы. «Таким образом, и просвещенные, и непросвещенные должны в конце концов протянуть друг другу руки, мифологии пора стать философичной, а народу — разумным, философия же должна стать мифологичной, чтобы сделать философов чувственными»<sup>22</sup>.

Эта установка напоминает идеи Шиллера от 1795 г. об эстетическом воспитании человека<sup>23</sup>; на нее ориентируется Шеллинг при разработке своей системы трансцендентального идеализма от 1800 г.; над ней до конца жизни задумывался Гёльдерлин<sup>24</sup>. Между тем Гегель вскоре начинает сомневаться в эстетической утопии. В

«Сочинении о различии...» (1801) он лишает ее всяких шансов: при формировании отчужденного духа «углубленное, серьезное отношение живого искусства» уже не может привлекать<sup>25</sup>. В Йене поэзия юных романтиков расцветает практически на глазах у Гегеля. Поэтому Гегель непосредственно сознает, что романтическое искусство конгениально духу времени: в его субъективизме выражается дух модерна. Но как поэзия разрыва романтика едва ли способна стать «наставницей человечества»; она не прокладывает путь к той религии искусства, которой Гегель вместе с Гёльдерлином и Шеллингом клятвенно присягнули во Франкфурте. Философия не могла ей подчиниться. Скорее она должна была понимать себя как пространство, на котором может заявить о себе разум как абсолютная объединяющая сила. Так как у Канта и Фихте эти притязания приняли форму философии рефлексии, Гегель был вынужден (пока еще следуя Шеллингу) пытаться развивать понятие разума, принимая за точку отсчета философию рефлексии, т.е. исходя из самоотношения субъекта; с помощью этого понятия Гегель смог описать свой опыт кризиса и осуществить критику расколотого модерна.

#### 40 Философский дискурс о модерне

Гегель хочет разъяснить интуицию своей юности: в мире модерна эмансипация неизбежно превратится в несвободу, потому что расковыливающая сила рефлексии обрела самостоятельность, а объединение осуществляется рефлексией только посредством власти поработавшей субъективности. Модерный мир страдает *ошибочными* идентичностями, потому что относительное, обусловленное как в повседневности, так и в философии, полагается в качестве абсолютного. *Позитивностям* веры и политических институтов, расколотой нравственности в целом соответствует *догматизм* кантовской философии. Именно она абсолютизирует самосознание разумного человека, которое в многообразии распавшегося мира «сохраняет объективную связь и опору, субстанциальность, множественность и даже действительность и возможность — объективную определенность, на которую человек взглядывает и отбрасывает»<sup>26</sup>. И то, что имеет силу относительно единства субъективного и объективного в познании, точно так же действительно и по отношению к тождеству конечного и бесконечного, единичного и всеобщего, свободы и необходимости в религии, государстве и морали; все это — ложные идентичности: «объединение — насильственно, одно получает другое *под* собою, покоренным... тождество, которое должно быть абсолютным, — неполное»<sup>27</sup>.

Желание достичь нерасколотой идентичности, потребность в чем-то отличном от просто позитивного объединения, как оно зафиксировано в насильственных отношениях, — все это для Гегеля, как мы видели, подтверждено живым опытом кризиса. Но если истинная идентичность, со своей стороны, должна развиваться с исходной позиции — с позиции философии рефлексии, то разум необходимо мыслить не только как самоотношение субъекта, но и как рефлексию, которой не просто импонирует собственная роль абсолютной силы субъективности по отношению к некоему другому, но в которой ее собственное движение проявляется как раз в противодействии любому абсолютизированию; рефлексия проявляется в том, что устраняется все созданное позитивное. Поэтому вместо абстрактного противопоставления конечного и бесконечного Гегель полагает абсолютное самоотношение субъекта, достигшего самосознания из своей субстанции, субъекта, который несет *в себе* единство как различие конечного и бесконечного. В отличие от понимания Гёльдерлина и Шеллинга этот абсолютный субъект как раз не должен *предшествовать* мировому процессу как бытие или интеллектуальное представление, а должен состоять единственно в самом процессе взаимоотношения конечного и бесконечного и тем самым — в изнуряющей деятельности приближения к самому себе. Абсолютное понимается не как суб-

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 41

станция, не как субъект, но исключительно как опосредствующий процесс безусловно свободно продуцирующей самоотнесенности<sup>28</sup>.

Эта характерная для Гегеля фигура мысли исследует средства философии субъекта для того, чтобы преодолеть субъект-центрированность разума. С ее помощью зрелый Гегель мог изобличать модерн в его промахах, не прибегая ни к чему иному, кроме присущего ему принципа субъективности. Эстетика Гегеля дает тому поучительный пример.

Не только франкфуртские друзья возлагали надежды на умиротворяющую силу искусства. Именно в споре об образцовости классического, античного искусства, как ранее во Франции и в Германии, осознавалась проблема самообоснования модерна. Г. Р.



Яусс показал<sup>29</sup>, как Фридрих Шлегель и Фридрих Шиллер в своих работах «Об изучении греческой философии» (1797) и «О наивной и сентиментальной поэзии» (1796) актуализировали постановку вопроса, разрабатывали проблему своеобразия новой современной поэзии и высказали свою позицию по отношению к дилемме, возникающей, когда образцовость античного искусства, признанную сторонниками классицизма, приходится согласовывать с превосходством модерна. Оба автора описывают различие стилей аналогично — как противоположность между объективным и вызывающим интерес, между естественным и искусственным художественным созданием, наивным и сентиментальным. Они противопоставляют классическому подражанию природе новое, современное искусство как акт свободы и рефлексии. Шлегель даже расширяет границы прекрасного, указывая на эстетику безобразного, которая предоставляет место пикантному и авантюренному, ошеломляющему и новому, шокирующему и отвратительному. Но в то время как Шлегель медлит недвусмысленно расстаться с идеалом искусства классицизма, Шиллер выстраивает субординацию — в плане философии истории — между античностью и новым временем. Правда, совершенство наивной поэзии стало недостижимым для рефлексированного поэта модерна; вместо этого искусство эпохи модерна *стремится* к идеалу опосредованного единства с природой, и это — по отношению к цели, которую античное искусство *достигло* благодаря красоте подражаемой природы, — «бесконечно предпочтительнее».

Шиллер дал представление о рефлексированном искусстве романтики еще до того, как оно появилось на свет. Гегель уже имел его перед глазами, когда включил шиллеровское толкование (в контексте философии истории) искусства эпохи модерна в свое понятие абсолютного духа<sup>30</sup>. В искусстве вообще дух должен увидеть себя как одновременное событие самоотчуждения и возвращения в себя. Искусство есть чувственная форма, в которой Абсолютное *наглядно* схватывает себя, в то время как религия и философия представляют собой более высокие

#### 42 Философский дискурс о модерне

формы, в которых Абсолютное уже *представляет* и *постигает* себя. Таким образом, искусство находит в чувственности своего медиума некий внутренний барьер и в конечном счете отсылает куда-то выше границ своего способа изображения Абсолютного. Существует некое «после искусства»<sup>31</sup>. Исходя из этой перспективы, Гегель может перевести тот идеал, которого, согласно Шиллеру, добивается, но не может достичь искусство эпохи модерна, в некую сферу *по ту сторону* искусства, где этот идеал может осуществиться в качестве идеи. Но даже современное искусство следует интерпретировать как ступень, на которой искусство как таковое сливается с романтической его формой.

Таким способом эстетический спор между «древними» и «новыми» искусствами находит элегантное разрешение: романтика — это «завершение» искусства, как в смысле субъективистского разложения искусства в рефлексии, так и в смысле рефлексивного прорыва той формы изображения Абсолютного, которая все еще привязана к символическому. Таким образом, на ироничный вопрос, который вновь и вновь задается со времен Гегеля («допустимо ли подобную продукцию вообще называть произведениями искусства?»)<sup>32</sup>, можно ответить сознательно амбивалентно. Искусство эпохи модерна — это действительно декадентское искусство, но именно благодаря декадансу продвинулось вперед на пути к абсолютному знанию, в то время как классическое, античное искусство сохранило свою образцовость и все же было правомерно преодолено — «хотя классическая форма искусства достигла высочайшего в том, чего в состоянии добиться наглядность искусства», ее наивности недостает рефлексии относительно ограниченности сферы искусства как таковой, столь очевидно обнаруживающейся в романтических тенденциях к разложению.

Следуя той же модели, Гегель отправляет в отставку и христианскую религию. Параллели между тенденциями к разложению в искусстве и религии — явные. В протестантизме религия достигла своей абсолютной внутренней сущности; в итоге в эпоху Просвещения она рассорилась со светским сознанием: «Нашей эпохе больше не доставляет никакого огорчения ничего не знать о Боге, скорее считается высочайшей проницательностью полагать, что это познание даже невозможно»<sup>33</sup>. Рефлексия вторглась как в искусство, так и в религию; субстанциальная вера уступила место безразличию или благочестивой чувствительности. От этого атеизма философия спасает *содержание* веры, спасает, разрушая религиозную *форму*. Хотя философия не имеет никакого другого содержания, кроме содержания религии, но вследствие того, что она трансформирует его в отвлеченное знание, «ничто не получает оправдания в вере»<sup>34</sup>.

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 43

Если мы на какой-то момент остановимся и оглянемся на сам ход мысли, то покажется, **Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.

что Гегель достигает своей цели. С помощью категории Абсолютного, которая охватывает все абсолютизации и оставляет за собой в качестве безусловного только бесконечное, заглатывающее в себя все конечное осуществление процесса (*Prozessieren*) самоотношения, Гегель понимает модерн из его собственного принципа. И этим он обосновывает философию как силу объединения, которая преодолевает все позитивности, происходящие из самой рефлексии, — и тем самым лечит современные проявления распада. Однако это плоское впечатление ошибочно, оно вводит в заблуждение.

Если сравнить то, что Гегель когда-то намеревался сделать с идеей народной религии, с тем, что остается после упразднения искусства в религии и веры в философии, то становится понятным разочарование, которое постигло Гегеля в итоге его философии религии. То, что философский разум в лучшем случае в состоянии инициировать, — это *частичное* примирение, лишенное внешней всеобщности общественной религии, которая должна была бы сделать народ разумным, а философов — чувственными. Народ видит себя скорее покинутым, брошенным собственными философствующими священниками. «Философия представляет собой в этом отношении обособленное святилище» — так это сейчас называется, — «а ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может действовать совместно с миром... Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет — надо предоставить ему, это уже не является непосредственно практическим делом и предметом философии»<sup>35</sup>.

Диалектика просвещения, достигнув своей цели, растратила импульс к критике времени, который, однако, только и приводил ее в движение. Этот негативный результат еще отчетливее обнаруживается в конструкции снятия, «упразднения» гражданского общества в государстве.

#### 4

Староевропейское понятие политики как сферы, охватывающей государство и общество, сохранялось вплоть до XIX столетия в русле аристотелевской традиции. Экономика «целого дома», хозяйство самостоятельного существования, покоящееся на аграрно-ремесленном производстве, которое дополняется посредством локальных рынков, образует, согласно этому представлению, фундамент общего политического порядка в целом. Социальное расслоение и дифференцированное участие в (или же исключение из) политической власти идут рука об руку — основной закон политического господства интегрирует общество в целом.

#### 44 Философский дискурс о модерне

Эта понятийность, очевидно, уже не подходит к обществу модерна, в котором товарные отношения капиталистической экономики, организованной на частноправовой основе, отделились от отношений господства. Над пространством меновой стоимости и власти выделились, обособились две системы действия, которые функционально дополняют друг друга: социальное отделилось от политического, деполитизированное хозяйственное общество отделилось от бюрократизированного государства. Такое развитие предъявляло чрезмерные требования к познавательным возможностям классического учения о политике. Поэтому с конца XVIII в. это учение распадается на политэкономически обоснованную теорию общества, с одной стороны, и теорию государства, инспирированную естественным правом эпохи модерна, — с другой.

Гегель — где-то в центре такого развития знания. Он первый, кто вместе с тем и терминологически выразил подобающую современному обществу понятийность, отделив политическую сферу государства от «гражданского общества». Он как бы убирает с позиции теории общества противостояние модерна и древности в плане теории искусства: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей во всем их объеме. Эти другие поэтому суть средства для цели Особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими обретает форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем стремление других к благу»<sup>36</sup>. Гегель описывает рыночные отношения как нравственно нейтрализированную сферу для стратегического осуществления частных, «корыстных» интересов, причем последние одновременно обосновывают «систему всесторонней зависимости». В описании Гегеля гражданское общество предстает, с одной стороны, как «теряющаяся в своих крайностях нравственность», как нечто «подлежащее гибели»<sup>37</sup>. С другой стороны, оно, «творение современного мира»<sup>38</sup>, находит свое оправдание в эмансипации

отдельного человека в плане формальной свободы: расковывание произвольности потребности и труда — необходимый момент, чтобы «образовать субъективность в ее особенности»<sup>39</sup>.

Хотя термин «гражданское общество» появляется позднее, в «Философии права», Гегель разработал новый концепт уже в свой йенский период. В сочинении «О научном способе изложения естественного права» (1802) он апеллирует к политической экономии, чтобы проанализировать «систему общей взаимной зависимости, имея в виду и физические потребности, и труд, и накопление для этого»<sup>40</sup> как «систему собственности и права». Уже здесь возникает проблема понимания гражданского общества не просто в качестве *сферы разложения* субстанциальной нрав-

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 45

ственности, но одновременно в его негативности, как *необходимый момент нравственности*. Гегель исходит из того, что античный идеал государства в условиях современного, деполитизированного общества не может быть восстановлен. В то же время он придерживается идеи нравственной тотальности — занимавшей его незадолго перед тем народной религии. Он вынужден, таким образом, посредничать между нравственным идеалом древних — в том отношении, в каком тот превосходит индивидуализм нового времени, — и реальностями общественного модерна. Вместе с различием между государством и обществом, которое Гегель уже проводит в то время, он равным образом отходит как от реставративной философии государства, так и от рационального естественного права. В то время как реставративное государственное право не поднимается над представлениями субстанциальной нравственности и по-прежнему понимает государство как расширенные семейные отношения, индивидуалистическое естественное право не поднимается даже до идеи нравственности, идентифицируя государство нужды и государство рассудка с частнособственническими отношениями гражданского общества. Однако своеобразие государства эпохи модерна становится очевидным лишь в том случае, если принцип гражданского общества понят как принцип рыночного по форме, т.е. *негосударственного*, обобществления. Ибо «необычайная сила и глубина принципа современного государства состоит в том, что оно предоставляет принципу субъективности достигнуть полного завершения в качестве самостоятельной крайности персональной особенности и одновременно возвращает его в субстанциальное единство — и таким образом сохраняет его в самом этом принципе»<sup>41</sup>.

Эта формулировка характеризует проблему опосредования государства и общества, но одновременно она характеризует и самотенденциозное решение, которое предлагает Гегель. Совсем не очевидно, что сферы нравственности, семьи, общества, формирования политической воли и государственного аппарата, понимаемые как целое, должны быть *объединены, обобщены* только *в государстве*, а точнее — в правительстве и его монархической вершине, т.е. должны прийти к себе самим. Гегель может только пояснить, что в системе потребностей и труда вскрываются (и по какой причине) антагонизмы, которые не сдерживаются одной только саморегуляцией гражданского общества; он объясняет этот факт вполне в духе своего времени «падением, проседанием большой массы ниже меры определенного способа пропитания... которое, с другой стороны, влечет за собой возможность с большей легкостью сконцентрировать в немногих руках несоразмерные богатства»<sup>42</sup>. Из этого следует, правда, всего лишь функциональная необходимость включения антагонистического общества в сферу живой нравственно-

#### 46 Философский дискурс о модерне

сти. Такое пока еще *вызванное, затребованное* всеобщее имеет двоякую форму абсолютной нравственности, которую общество содержит в себе как свой момент, и нравственности «позитивно всеобщего», которая отличает себя от общества, чтобы улавливать тенденции саморазрушения и одновременно оберегать результаты эмансипации. Гегель мыслит это позитивное как государство и решает проблему опосредования, «упраздняя» общество в конституционной монархии.

Однако такое разрешение проблемы оказывается убедительным только при

предпосылке Абсолютного, которое понято по образцу самоотношения некоего познающего субъекта<sup>43</sup>. Фигура самосознания уже в йенской реальной философии подтолкнула Гегеля к мысли о нравственном целом «как единстве индивидуальности и всеобщего»<sup>44</sup>. Субъект, который, познавая себя, относится к себе, находит себя одновременно и как *всеобщего* субъекта, который противостоит миру как совокупности предметов возможного познания, и как *индивидуальное* Я, как оно помещается внутри этого мира в качестве одной из многих других сущностей. Если же Абсолютное мыслить как бесконечную субъективность (которая вечно укрывается в объективности, чтобы из ее праха возвыситься до великолепия абсолютного знания<sup>45</sup>, то моменты всеобщего и единичного можно мыслить объединенными только в рамках отношений монологического самопознания: поэтому в конкретном всеобщем субъект как всеобщее сохраняет преимущество перед субъектом как единичным. Для сферы нравственности из этой логики вытекает преимущество *государства как более высокой ступени субъективности* перед субъективной свободой единичного. Д. Генрих назвал это «крепким институционализмом» гегелевской философии права: «Отдельная, единичная воля, которую Гегель называет субъективной, полностью вплетена в порядок институтов и вообще лишь в той степени обоснованна, справедлива, в какой последние — это она сама»<sup>46</sup>.

Другую модель для опосредования всеобщего и единичного предлагает *стоящая на более высокой ступени интерсубъективность непринужденного формирования воли* в коммуникативной общности, подчиняющейся необходимости кооперации: во всеобщности непринужденного консенсуса, как он достигнут среди свободных и равных, единичное сохраняет инстанцию апелляции, которая обращена также и против особенных форм институционального конкретизирования общей, коллективной воли. В юношеских сочинениях Гегеля, как мы видели, возможность истолковывать нравственную тотальность как коммуникативный разум, воплощенный в интерсубъективных жизненных связях, еще оставалась открытой. На этой линии демократическая самоорганизация общества, возможно, могла бы занять место монархического государств-

**Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 47**

венного аппарата. Однако логика субъекта, самого себя постигающего, напротив, форсирует институционализм сильного государства.

Но если государство в «Философии права» вознесено до «действительности субстанциальной воли, до в себе и для себя разумного», то отсюда следует вывод, который уже современники [автора] восприняли как провокационный, — вывод о том, что политические движения, которые вытесняются за границы, проведенные философией, с точки зрения Гегеля, грешат против самого разума. Как философия религии в конце концов отодвигает в сторону неудовлетворенные религиозные потребности народа<sup>47</sup>, так и философия государства отстраняется от неудовлетворительной действительности. Желание и требование демократического самоопределения, энергично заявившего о себе в парижской июльской революции и осторожно — в предложениях английского кабинета относительно избирательной реформы, было воспринято Гегелем как еще более резкий диссонанс. На этот раз несоответствие между разумом и исторической современностью настолько беспокоит Гегеля, что своим сочинением «Английский билль о реформе 1831 года» он откровенно становится на сторону реставрации.

## 5

Гегель составил свое представление о расколе модерна, и в нем сразу же проявилось все беспокойство, вся динамика модерна, подрывающие само это представление. Это объясняется тем обстоятельством, что Гегель мог критиковать субъективность только в рамках философии субъекта. Там, где сила раскола должна активно проявиться только ради того, чтобы Абсолютное могло показать себя как сила объединения, уже не существует никаких «ложных» позитивностей, но существуют разрывы, которые *тоже* могли бы претендовать на относительное право. «Крепкий» институционализм — вот что направляло перо Гегеля, когда он в предисловии к «Философии права» объяснял соотношение действительное—разумное. Конечно, в его лекциях зимнего семестра 1819/20 гг. присутствует более слабая формулировка: «То, что разумно, *станет* действительным, а действительное *станет* разумным»<sup>48</sup>. Но и это положение лишь открывает простор для *предрешенной*, для *заранее* обреченной современности.



Давайте вспомним об исходной проблеме. Лишенный образцов, открытый к будущему, страстно ищущий новшеств модерн может черпать свои масштабы только из себя самого. В качестве единственного источника нормативного напрашивается принцип субъективности, из которого берет свое начало осознание времени модерна. Философия ре-

#### 48 Философский дискурс о модерне

флексии, которая исходит из основополагающего факта самосознания, дает представление об этом принципе. Для способности рефлексии мыслить самое себя открывается, правда, также и негативная сторона субъективности, обособившейся и предполагаемой в качестве абсолютной. Поэтому рациональность рассудка, о котором модерн знает как о своем достоянии и признает как единственную обязательность, в соответствии с диалектикой просвещения должна расшириться до разума. Но как абсолютное знание этот разум принимает в конечном счете форму, которая не только решает начальную проблему самоподтверждения модерна, но даже *слишком хорошо* ее решает: вопрос о подлинном самопонимании модерна тонет в ироническом смехе разума. Разум занимает отныне место судьбы и знает, что всякое событие, имеющее существенное значение, уже определено, рассчитано, *решено*. Таким образом, философия Гегеля удовлетворяет потребность модерна в самообосновании, только обесценивая актуальность и притупляя критику. В конечном счете философия лишает собственную современность значения, разрушает интерес к ней, отвергает ее призыв к самокритичному обновлению. Проблемы времени теряют ранг провокаций, потому что философия, которая находится на высоте времени, постигла их значение.

В 1802 г. Гегель открыл «*Kritische Journal der Philosophie*» статьей «О сущности философской критики». Он различает там два вида критики. Первый направлен против ложных позитивностей века; он понимает себя как некую майевтику угнетенной жизни, которая вырывается из застывших форм: «Даже если критика окажется не в состоянии представить данное произведение или деяние как образ идеи, то она хотя бы не упустит из виду стремления к нему; собственно научный (!) интерес состоит здесь в том, чтобы очистить шелуху, которая мешает внутреннему стремлению ввысь узреть свет...»<sup>49</sup> В этом мы без труда узнаем критику, которую молодой Гегель направил против позитивных сил религии и государства. Второй вид критики Гегель направляет против субъективного идеализма Канта и Фихте. Здесь важно, «что идея философии осознана более отчетливо, но субъективность стремится защититься от философии, поскольку это нужно ей ради своего собственного спасения»<sup>50</sup>. Таким образом, речь идет о том, чтобы раскрыть происки ограниченной субъективности, которая закрывается по отношению к лучшему, объективно очень давно доступному пониманию. В «Философии права» Гегель считает критику оправданной только в этой второй версии.

Философия не может учить мир тому, каким он должен быть; в ее понятиях рефлексиируется только действительность, какая она есть. Она больше не обращается критически против действительности, а направляется против туманных абстракций, которые обретаются

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 49

между субъективным сознанием и объективно оформленным разумом. После того как дух «дал толчок» в модерне, после того как он к тому же нашел выход из апорий модерна, не только вступил в действительность, но стал в ней объективным, Гегель увидел философию освобожденной от бремени задачи сопоставлять пустое, гнилое существование общественной и политической жизни с ее понятием. Этому *притуплению критики* соответствует *обесценивание актуальности*, от которой отворачиваются служители философии. Приведенному к понятию модерну позволен стоический отход от нее.

Гегель — не единственный философ, который принадлежал к времени модерна, но он первый философ, для которого модерн стал проблемой. В его теории понятийная констелляция — взаимное соотношение между модерном, осознанием данного времени и рациональностью — впервые стала очевидной. В конечном счете Гегель сам подрывает это взаимное соотношение, потому что рациональность, раздутая до абсолютного духа, нейтрализует условия, при которых модерн достиг самосознания. Гегель не разрешил проблему самоподтверждения модерна. Но после Гегеля оказалось, что из этого вытекает то, что для разработки данной темы используется только одна возможность, и она значительно *скромнее* в своем постижении понятия разума.

Младогегельянцы со своими «умеренными» представлениями о разуме следуют гегелевскому проекту и на путях *другой* диалектики, диалектики просвещения, хотят одновременно постигать и критиковать рассорившийся с самим собой модерн. Правда, они образуют только одну из нескольких партий. Две другие партии, которые спорят о правильном понимании модерна, делают попытку распутать внутреннюю связь между модерностью, осознанием данного времени и рациональностью; тем не менее они не в состоянии избежать понятийного принуждения со стороны этой конstellации. Партия неоконсерваторов, присоединившаяся к правому гегельянству, некритически подхватила завлекательную динамику общественного модерна, тривиализируя осознание времени модерна, сводя разум к рассудку, а рациональность — к целерациональности. Наряду с наукой, по-сциентистски обособившейся, культурный модерн теряет для нее всякую обязательность. Присоединившаяся к Ницше партия младоконсерваторов предлагает более высокую оценку диалектической критике времени, радикализируя современное осознание времени и разоблачая разум как абсолютизированную целерациональность, как форму деперсонализированного исполнения власти. Эстетски обособившемуся авангардному искусству она обязана всеми теми непризнанными нормами, перед которыми не могут устоять ни культурный, ни общественный модерн.

**50 Философский дискурс о модерне**

### **Экскурс. Ф. Шиллер «Письма об эстетическом воспитании человека»**

«Письма», опубликованные в 1795 г. в «Höfen», над которыми Шиллер работал с лета 1793 г., образуют первое программное сочинение, содержащее эстетическую критику модерна. Она предвосхищает франкфуртское видение тюрингенских друзей, поскольку Шиллер анализирует модерн, пришедший в разлад с самим собой, в понятиях кантовской философии и рисует проект некой эстетической утопии, которая приписывает искусству прямо-таки социально-революционную роль. Искусство, полагает он, может действовать как объединяющая сила вместо религии, если оно будет понято как «форма общения», активно участвующая в intersubъективных отношениях людей. Шиллер понимает искусство как некий коммуникативный разум, который осуществится в «эстетическом государстве» будущего.

Во втором письме Шиллер задается вопросом, своевременно ли позволять прекрасному предшествовать свободе, если «гораздо больший интерес представляют события мира морального и обстоятельства времени так настойчиво призывают философскую пытливость заняться самым совершенным из произведений искусства, а именно построением истинной политической свободы»<sup>51</sup>.

Сама формулировка вопроса уже подталкивает к ответу: искусство — это среда, в которой человеческий род готовится к истинной политической свободе. Сам процесс относится не к индивиду, а к коллективной взаимосвязи жизни народа: «Итак, цельность (*Totalität*) характера должна быть обретена в народе, который оказался бы достойным и способным променять государство нужды на государство свободы»<sup>52</sup>. Если принять, что искусство может выполнить историческую задачу умиротворить модерн, пришедший в разлад с собой, то искусству недостаточно власти над индивидами; оно должно скорее изменять уклады жизни, которых придерживаются индивиды. Шиллер делает поэтому ставку на коммуникативную, учреждающую общность, солидаризирующую силу, на *общественный характер* искусства. Его анализ современности сводится к тому, что в жизненных условиях модерна партикулярные силы могут обособляться и развиваться только ценой расчленения тотальности.

С другой стороны, соперничество «новых» и «древних» [образцов] дает отправную точку для критического самоподтверждения модерна. Греческая поэзия и искусство тоже «расчленяли человеческую природу и, возвеличив ее, распределяли по сонму прекрасных богов, но разум не разрывал человеческой природы на части, а лишь только различным образом перемешивал их, так что в каждом боге присутствие-

**Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 51**

вало все человечество. Совсем другое дело у нас, современных людей. И у нас образ рода в увеличенном виде расчленен в индивидах, — но в ряде беспорядочных отрывков, а не в видоизмененных сочетаниях, так что представление о цельности рода можно составить, спрашивая отдельных индивидов»<sup>53</sup>. Шиллер критикует гражданское общество как «систему эгоизма». Слова, которые он выбирает, напоминают о молодом Марксе.

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



Механика совершенного часового механизма служит Шиллеру моделью овеществленного хозяйственного процесса, который отделяет наслаждение от работы, средство — от цели, усилие — от награды<sup>54</sup>; эта же модель используется для описания обособившегося государственного аппарата, который отчуждается от граждан, «классифицирует» их как объекты управления и «с холодностью принимает законы»<sup>55</sup>. Наряду с критикой отчужденного труда и бюрократии Шиллер на одном дыхании выступает против интеллектуализированной и сверхспециализированной науки, которая устраняется от проблем повседневной жизни: «Дух умозрения стремился в мире идей к вечным приобретениям, но в это время он стал чужаком в чувственном мире и потерял содержание ради формы. Дух практической деятельности, ограниченный однообразным кругом объектов, а в этом круге — еще более ограниченный формулами, неизбежно теряет из вида свободное целое и оскудевает со всей сферою... Отвлеченный мыслитель потому обладает весьма часто холодным сердцем, что он расчленяет впечатления, которые способны тронуть душу только в их цельности. У практика очень часто узкое сердце, ибо его воображение, заключенное в однообразной сфере его занятий, не может приспособиться к чужому способу представления»<sup>56</sup>.

Шиллер понимает эти проявления отчуждения как всего лишь неизбежные побочные следствия движения вперед, осуществить которое другим способом человеческому роду не дано. Шиллер разделяет уверенность критической философии истории, он пользуется телеологической фигурой мысли, не учитывая даже тех оговорок, которые делает трансцендентальная философия: «Только благодаря тому, что отдельные силы в человеке обособляются и присваивают себе исключительное право на законодательство, они впадают в противоречие с предметной истиной и заставляют здравый смысл, обыкновенно лениво довольствующийся лишь внешностью явления, проникать в глубину объектов»<sup>57</sup>. Как дух деловитости обособляется в сфере общества, так и спекулятивный дух — в царстве духа. В обществе и в философии образуются два противоположных законодательства. И это абстрактное противопоставление чувственности и рассудка, побуждения материи и побуждения формы вдвойне принудительно для просвещенных субъектов; физическое принуждение

## 52 Философский дискурс о модерне

природы представлено как моральное принуждение свободы, причем и то и другое принуждение дают о себе знать тем ощутимее, чем безудержнее субъекты стремятся покорить природу, как внешнюю, так и свою собственную внутреннюю. В конечном счете естественно динамическое государство и разумно-этическое государство противостоят как чуждые друг другу; они сближаются только в эффекте подавления чувства солидарности, «динамическое государство лишь делает возможным общество, покоряя природу природою же; этическое государство делает его (морально) необходимым, подчиняя волю общей воле»<sup>58</sup>.

Поэтому осуществление разума в жизни Шиллер представляет себе именно таким образом, каким *она не может произойти, — как восстановление нарушенного чувства солидарности*; это не происходит из одной только природы или из одной только свободы, но достигается исключительно в образовании; в результате этого процесса для того, чтобы прекратить спор тех двух законодательств, разум должен отделить от физического характера одного случайность внешней природы, а от морального характера другого — свободу воли<sup>59</sup>. Медиумом этого процесса образования является искусство; ибо оно вызывает «среднее настроение, в котором дух не испытывает ни физического, ни морального принуждения, но деятелен и тем и иным способом»<sup>60</sup>. В то время как модерн благодаря преуспеванию самого разума все глубже впутывался в спор между освобожденной от оков системой потребностей и абстрактными принципами морали, искусство может придать этой расколотой тотальности «общительный характер», потому что оно принимает участие в обоих законодательствах: «Эстетическое творческое побуждение незаметно строит посреди страшного царства сил и посреди священного царства законов третье, радостное царство игры и видимости, в котором оно снимает с человека оковы всяких отношений и освобождает его от всего, что зовется принуждением как в физическом, так и в моральном смысле»<sup>61</sup>.

Создав эту эстетическую утопию, которая для Гегеля и Маркса, да и для всей гегелевско-марксистской традиции вплоть до Лукача и Маркузе оставалась точкой отсчета<sup>62</sup>, Шиллер понял искусство как подлинное воплощение коммуникативного разума. Несомненно, «Критика способности суждения» Канта открывала возможность

такого хода мысли в рамках спекулятивного идеализма, который не мог примириться с кантовскими различиями между рассудком и чувственностью, свободой и необходимостью, духом и природой, потому что именно в этих различиях он усматривал выражение разрывов жизненных отношений модерна. Шеллингу и Гегелю опосредствующие возможности рефлектирующей способности суждения служили в качестве мостика к интеллектуальному созерцанию, которое хотело

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 53

обеспечить себе абсолютную идентичность. Шиллер был скромнее. Он исходил из ограниченного значения эстетической способности суждения, его цель — использовать его, конечно же, в контексте философии истории. При этом Шиллер втайне смешал кантовское понятие способности суждения с традиционным ее понятием, которое в русле аристотелевской традиции (вплоть до Ханны Арендт<sup>63</sup>) никогда не теряло связи с политическим концептом чувства солидарности. Таким образом, Шиллер смог постичь искусство в первичном его значении как форму *общения* и считал его способным внести «гармонию в общество»: «Все другие формы представления разделяют общество, так как они относятся или к специальной восприимчивости каждого отдельного лица, или же к специальным способностям отдельных членов, т.е. к тому, чем люди друг от друга отличаются; только общение в прекрасном соединяет людей, так как оно относится к тому, что всем обще»<sup>64</sup>. Идеальную форму intersубъективности Шиллер определяет на фоне разобщения и омассовления — двух противоположных деформаций intersубъективности. Люди, подобно троглодитам скрывающиеся в пещерах, в своем предельно обособленном частном образе жизни лишены отношений с обществом как тем объективным, которое существует вне их; в то же время людям, которые кочуют, мигрируют, объединяются в большие массы, не хватает в их отчужденном существовании возможности найти себя. Правильный баланс между этими крайностями отчуждение—слияние, в равной мере угрожающими идентичности, Шиллер находит в романтическом образе: эстетически умиротворенное общество в идеале может выстроить такую структуру коммуникации, при которой (каждый) в собственной хижине тихо говорит с самим собою, а как только он переступает порог — то и со всем родом<sup>65</sup>. Разумеется, эстетическая утопия Шиллера имеет целью не эстетизирование жизненных отношений, а революционизирование отношений взаимопонимания. По сравнению с установкой на растворение искусства в жизни, как этого потребовали в своих программах сюрреалисты, а дадаисты и их последователи добивались провокационными средствами, Шиллер настаивает на автономии чистой видимости. Вероятно, от радости, доставляемой эстетической видимостью, он ожидает «тотальной революции» «всего способа ощущения». Однако видимость сохраняется лишь в течение того времени, пока она лишена какого-либо содействия со стороны реальности, пока она остается чисто эстетической. О Шиллере напоминает определение соотношения искусства и революции, которое спустя много лет дает Герберт Маркузе. Так как общество репродуцирует себя не только в сознании людей, но и в их чувствах, эмансипация сознания должна корениться

#### 54 Философский дискурс о модерне

в эмансипации чувств — «репрессивная интимность с данным объектным миром должна быть ликвидирована». Однако искусство не может осуществить сюрреалистический императив, оно не может рассублимированным перейти в жизнь: «"Конец искусства" можно представить только (в одном состоянии) — если люди больше не могут различать истину и ложь, добро и зло, прекрасное и безобразное. Это было бы состоянием полного варварства на высшей точке цивилизации»<sup>66</sup>. Позднее Маркузе повторяет предостережение Шиллера относительно неопосредованного эстетизирования жизни: примиряющая сила разворачивает эстетическую видимость только как видимость — «пока он (человек) в области теории добросовестно отказывается утверждать ее бытие и до тех пор, пока в области практики он отказывается творить бытие при посредстве этой видимости»<sup>67</sup>.

За этим предостережением уже у Шиллера скрывается идея собственной законности культурных ценностей сфер науки, морали и искусства, которую Эмиль Ласк и Макс Вебер будут энергично разрабатывать впоследствии. Эти сферы как бы «отрешены», они «пользуются безусловной неприкосновенностью со стороны человеческого произвола. Политический законодатель может оценить их область, но господствовать в ней он не может»<sup>68</sup>. Если попытаться, не принимая во внимание своеобразие культуры, разбить сосуд эстетической видимости, то будет утрачено содержание — ни от

десублимированного смысла, ни от деструктурированной формы не может исходить освобождающий импульс. Эстетизирование жизненного мира для Шиллера легитимно только в том смысле, что искусство воздействует как катализатор, как форма общения, как медиум, в котором отколовшиеся фрагменты и моменты жизни снова соединяются в естественную тотальность, свободную от принуждения. Коммуникативный характер красоты и вкуса должен проявлять себя исключительно в том, что искусство «выводит под открытое небо чувства солидарности» все, что откололось в медиуме, — систему раскованных потребностей, бюрократизированное государство, абстракции разумной морали и науку экспертов.

### Примечания

<sup>1</sup> Hegel. Bd. 2. S. 287 f.

<sup>2</sup> Hegel. Bd. 2. S. 21.

<sup>3</sup> Henrich D. Historische Voraussetzungen von Hegels System // Henrich D. Hegel im Kontext. Ffm., 1971. S. 55.

<sup>4</sup> Hegel. Bd. 1. S. 107.

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 55

<sup>5</sup> Hegel. Bd. 1. S. 104; Henrich (1971). S. 52ff.

<sup>6</sup> Hegel. Bd. 1. S. 103.

<sup>7</sup> Ibid. S. 33.

<sup>8</sup> Hegel. Bd. 1. S. 10.

<sup>9</sup> Hegel. Bd. 1. S. 33.

<sup>10</sup> Hegel. Bd. 1. S. 77.

<sup>11</sup> Ibid. S. 41.

<sup>12</sup> Ibid. S. 254.

<sup>13</sup> К политическим сочинениям молодого Гегеля см.: Bd. 1. S. 255ff.; 428ff, 45 Iff. Правда, в его политических сочинениях пока еще отсутствует все, что соответствует духу критики Просвещения. Как известно, Гегель восполняет это в «Феноменологии духа» в параграфе под заглавием «Абсолютная свобода и ужас». И здесь его критика тоже обращена против философской партии, которая выступает с абстрактными требованиями против старого режима, укрывающегося за своей позитивностью. В его политических сочинениях кризисный опыт выражен более красноречиво, во всяком случае более непосредственно, чем в теологических работах. Гегель призывает и заклинает пробить все преграды: «Образ лучшего, более справедливого времени живо вошел в души людей, и страстное желание, тоска по более чистому, более свободному состоянию волновали все умы и приводили к разладу с действительностью» (Hegel G. W. F. Politische Schriften. Ffm., 1966. S. 343ff.).

<sup>14</sup> Hegel. Bd. 1. S. 465.

<sup>15</sup> Ibid. S. 219, 234f.

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 102— 103.

<sup>17</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 107.

<sup>18</sup> Hegel. Bd. 1. S. 342f.

<sup>19</sup> См.: Habermas J. Arbeit und Interaktion // Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Ffm., 1968. S. 9 ff.

<sup>20</sup> Bubner R. (Hrsg.). Das älteste Systemprogramm. Bonn, 1973; о происхождении рукописи см.: Jamme Chr., Schneider H. (Hrsg.). Mythologie der Vernunft. Ffm., 1984.

<sup>21</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 213.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См. далее экскурс.

<sup>24</sup> Henrich (1971). S. 6 1ff.

<sup>25</sup> Hegel. Bd. 2. S. 23.

<sup>26</sup> Hegel. Bd. 2. S. 309.

<sup>27</sup> Hegel. Bd. 2. S. 309.

<sup>28</sup> Henrich D. Hegel und Hölderlin // Henrich (1971). S. 35 ff.

#### 56 Философский дискурс о модерне

<sup>29</sup> Jauß H. R. Schlegels und Schillers Replik // Jauß (1970). S. 67 ff.

<sup>30</sup> Hegel. Bd. 13. S. 89.

<sup>31</sup> Ibid. S. 141.

<sup>32</sup> Hegel. Bd. 14. S. 223.

<sup>33</sup> Ibid. Bd. 16. S. 43.

<sup>34</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 333.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 228.

<sup>37</sup> Там же. С. 228, 334.

<sup>38</sup> Там же. С. 228.

<sup>39</sup> Там же. С. 232.

<sup>40</sup> *Hegel*. Bd. 2. S. 482.

<sup>41</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 286.

<sup>42</sup> Еще энергичнее, чем в книжном изложении, Гегель разрабатывает структуру кризиса гражданского общества в лекциях по философии права, прочитанных во время зимнего семестра 1819/20 гг. См. Введение Д. Генриха к изданию: *Hegel G. F. W.* Philosophie der Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift. Ffm., 1983. S. 18 ff.

<sup>43</sup> См.: *Horstmann R. P.* Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption // *Phil. Rundsch.* № 9. 1971. S. 95 ff.; ders., Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Politischer Philosophie // *Hegel-Studien*. Bd. 9. 1974. S. 209 ff.

<sup>44</sup> *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister. Leipzig, 1931. S. 248.

<sup>45</sup> Этими словами Гегель характеризует трагедию, которая вводит вечно играющее с самим собой Абсолютное в сферу нравственного (*Hegel*. Bd. 2. S. 495).

<sup>46</sup> *Henrich*. Einleitung zu Hegel (1983). S. 31.

<sup>47</sup> «Если бедным больше не проповедуют Евангелие, если соль потеряла вкус и молчаливо уничтожены все цитадели, то народ, чей негибкий разум может воспринять истину только в представлении, уже не в состоянии удовлетворить стремления своего внутреннего мира» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 333).

<sup>48</sup> *Hegel* (1983). S. 51.

<sup>49</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1. С. 273.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> *Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7 томах. М., 1957. Т. 6. С. 253.

<sup>52</sup> Там же. С. 261.

<sup>53</sup> Там же. С. 264.

<sup>54</sup> Там же. С. 265.

<sup>55</sup> Там же. С. 267.

<sup>56</sup> Там же. С. 267, 268.

#### Лекция II. Понятие модерна у Гегеля 57

<sup>57</sup> Там же. С. 268-269.

<sup>58</sup> Там же. С. 355.

<sup>59</sup> Там же. С. 257.

<sup>60</sup> Там же. С. 318, 319.

<sup>61</sup> Там же. С. 355.

<sup>62</sup> *Marcuse H.* Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse // *Freud in der Gegenwart*. Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 6. Ffm., 1957. S. 438.

<sup>63</sup> *Arendt H.* Lectures on Kant. Chicago, 1982.

<sup>64</sup> *Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7 томах. Т.6. С. 356.

<sup>65</sup> Там же С. 343.

<sup>66</sup> *Marcuse H.* Konterrevolution und Revolte. Ffm., 1973. S. 140 f.

<sup>67</sup> *Шиллер Ф.* Собр. соч. В 7 томах. Т.6. С. 346.

<sup>68</sup> Там же. С. 275.

### III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше

#### 1

Гегель открыл, начал дискурс о модерне. Он ввел тему — самокритичное подтверждение модерна; установил правила, по которым тема может варьироваться, — диалектику просвещения. Гегель возвел историю времени, эпохи до ранга философии, он привел к соприкосновению вечное и преходящее, безвременное и актуальное и таким неслыханным способом изменил характер философии. Гегель, однако, хотел чего угодно, но не разрыва с философской традицией; правда, это сознается только следующим поколением.

Арнольд Руге пишет в 1841 г. в «Deutschen Jahrbüchern» (S. 594): «Уже на первой стадии своего исторического развития гегелевская философия обнаруживает свойства, существенно отличные от характера изменения всех прежних систем. Именно гегелевская философия впервые сказала о том, что всякая философия есть не что иное, как мысль своего времени, она была первой, отождествлявшей себя с такой мыслью. Тем, чем прежние философии были бессознательно и всего лишь абстрактно, она стала сознательно и конкретно; поэтому о первых, пожалуй, можно сказать, что они были и остались только мыслью; гегелевская философия, однако, представляется как мысль, которая не может остаться лишь ею, но... должна стать действием... В этом смысле гегелевская философия есть философия революции и последняя из всех философий вообще». К дискурсу о модерне, который мы непрерывно вели вплоть до сегодняшнего дня, относится и сознание, что философия пришла к своему концу — независимо от

#### 60 Философский дискурс о модерне

того, ощущается ли это как продуктивный вызов или только как провокация. Маркс хочет преодолеть, снять философию, чтобы осуществить ее. Мозес Гесс публикует книгу под названием «Последние философы». Бруно Бауэр говорит о «катастрофе метафизики» и убежден, «что философскую литературу можно рассматривать как навсегда закрытую и законченную». Несомненно, преодоление метафизики Ницше и Хайдеггером подразумевает нечто иное, чем снятие метафизики; витгенштейновское или адорновское прощание с философией — нечто иное, чем претворение философии в жизнь. И все же эти установки отсылают к разрыву с традицией (Карл Лёвит), что произошел, когда дух времени приобрел власть над философией, когда осознание времени модерна взорвало *форму* философского мышления.

Кант когда-то отличал от «школьного понятия» философии — как системы разумного познания — «понятие о мире», которое дает философия; понятие о мире он отнес к тому, что «непременно интересует» каждого. И только Гегель переплавил нагруженное временем понятие о мире, как его создает философия, и школьное понятие самой философии. Новое агрегатное состояние философии можно было угадать, наблюдая за тем, как после смерти Гегеля снова разошлись пути школьной, академической философии и философии о мире. Созданная как предмет обучения, школьная философия развивается вместе с обычным философским писательством, место которого институционально вряд ли можно определить отчетливее. Школьная философия должна конкурировать с отставными приват-доцентами, с писателями и рантье — с Фейербахом, Руге, Марксом, Бауэром и Кьеркегором, — и с неким Ницше, оставившим свою базельскую профессию. В университетах задачу теоретического самопонимания модерна она уступила наукам о государстве и социальным наукам, а также этнологии. Кроме того, такие имена, как Дарвин и Фрейд, такие течения, как позитивизм, историзм и прагматизм, доказывают, что в XIX столетии физика, биология, психология и науки об истории продуцируют мировоззренческие мотивы, которые впервые воздействуют на сознание своего времени напрямую, без посредничества философии<sup>1</sup>.

Эта ситуация изменяется лишь в 1920-х гг. Хайдеггер опять помещает дискурс о модерне в собственное философское движение мысли — и *об этом* сигнализирует название «Бытие и время». Нечто подобное можно сказать о «гегельянском марксизме» — о Лукаче, Хоркхаймере и Адорно, которые с помощью Макса Вебера снова перевели «Капитал» на язык теории овеществления и восстановили прерванную связь между экономикой и философией. Компетенцию в отно-



### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 61

шении диагноза времени философия возвращает себе на путях критики науки, которую ведут от позднего Гуссерля через Башляра к Фуко. Однако разве все *это* является той философией, которая, как и у Гегеля, преодолевает различие в понятиях «школьная философия» и «философия как представление о мире»? Независимо от того, под каким именем она теперь выступает — как фундаментальная онтология, как критика, как негативная диалектика, деконструкция или генеалогия, — эти псевдонимы ни в коем случае не просто смена костюма ради маскировки, за которой обнаруживается традиционный образ философии; скорее драпировка философскими понятиями служит для того, чтобы замаскировать конец философии, скрыть который практически невозможно.

И сегодня мы застываем без движения, пребываем в том состоянии сознания, которого достигли младогегельянцы, дистанцировавшись от Гегеля и от философии вообще. С тех пор в ходу и те козырные жесты взаимных претензий, прикрываясь которыми мы охотно вспоминаем о том, что *остались* современниками младогегельянцев. Гегель начал дискурс о модерне, но именно младогегельянцы его фундировали. Они освободили логику творческой критики модерна, как она существует в самом духе современности, от бремени гегелевского понятия разума.

Мы видели, как Гегель со своим эмпатическим понятием действительности как единства сущности и существования оставил без внимания именно то, на что модерн, наверное, обязан поставить все, чем располагает, — преходящий характер мгновения, в котором узлом завязываются все проблемы; завязываются под напором будущего. Именно актуальностью в аспекте истории времени, из которой неизбежно возникает потребность философии, объясняется то, что поздний Гегель исключил из конструкции существенного, или разумного, события как всего лишь эмпирическое, как «случайное», «временное», «незначительное», «преходящее» и «пришедшее в упадок» существование «дурной бесконечности». Против такого понятия разумной действительности, возвышающейся над фактичностью, возможностью и актуальностью наступающих событий и подготавливаемых изменений, младогегельянцы (следуя поздней философии Шеллинга и позднему идеализму Иммануэля Германа Фихте) выдвигают *весомость существования*. Козырь Фейербаха — *чувственное существование* внутренней и внешней природы: ощущение и страсть подтверждают, что существуют принадлежащее мне тело и сопротивляемость материального мира. Кьеркегор настаивает на *историческом существовании* отдельного человека, одиночки: аутентичность его наличного бытия доказывается в сцеплении незамени-

#### 62 Философский дискурс о модерне

мости абсолютно внутреннего, категоричного решения, вырастающего из беспредельного интереса. Наконец, Маркс настаивает на *материальном бытии* экономических оснований совместной жизни: продуктивная деятельность и кооперация обобществленных индивидов образуют медиум исторического процесса самовоспроизводства человеческого рода. Фейербах, Кьеркегор и Маркс протестуют таким образом против ложного, всего лишь мысленного опосредования между субъективной и объективной природой, между субъективным и объективным духом, между объективным духом и абсолютным знанием. Они стремились к тому, чтобы *десублимировать* дух, который вовлекает актуальные, раскрывающиеся в современности противоположности в зону своего абсолютного самоотношения исключительно для того, чтобы лишить их собственной действительности, перевести в модус призрачной прозрачности припомненного прошлого — и все эти противоречия принять всерьез.

Младогегельянцы вместе с тем следуют основной фигуре гегелевского мышления. Они заимствуют из гегелевской «Энциклопедии» логику освобождения или тезис о богатстве структуры; цель — сделать преимущество гегелевского различения плодотворным для радикального исторического мышления. Это мышление придает относительному, т.е. историческому, мгновению абсолютную значимость, не предаваясь релятивизму скепсиса, обновленного благодаря чрезмерному акценту на исторический момент. Карл Лёвит, который любовно-ненавистнически описал процесс формирования нового дискурса<sup>2</sup>, полагает, что младогегельянцы совсем *нефилософски* увлеклись историческим мышлением: «Желание ориентироваться на историю, если ты находишься в центре истории, напоминает желание при кораблекрушении удержаться за волны»<sup>3</sup>. Эту зарисовку следует правильно прочесть. Конечно, младогегельянцы хотели избавить свою

открытую к будущему современность от диктата всезнающего разума, они стремились вернуть историю как измерение, открывающее критике простор для движения ради того, чтобы осознать и ответить на вызовы кризиса. Но ожидать от такой конструкции какой-то ориентации в действии можно только в том случае, если не отдавать современную историю историзму, а сохранить для модерна другое отношение к рациональности<sup>4</sup>.

Из предпосылки, что в исторический ход событий вплетены надсубъективные и сцепленные между собой процессы научения и забывания, объясняются и *другие отличительные признаки* дискурса: наряду с радикальным историческим мышлением — критика субъект-центрированного разума, незащищенное положение интеллектуалов и ответственность за историческую непрерывность или прерывность.

**Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 63**

## 2

Партии, которые со времени младогегельянцев соревнуются за правильное самопонимание модерна, согласны в одном пункте: что с учебными процессами, которые XVIII столетие перенесло на понятие просвещения, связано глубокое самооболение. Согласие существует также и в том, что авторитарные черты ограниченного, тупого просвещения заложены в самом принципе самосознания, или субъективности. То есть относящийся к самому себе субъект обретает самосознание только ценой объективирования как внешней, так и собственной внутренней природы. Так как субъект в познании и в действии — в направленности как наружу, так и внутрь — должен постоянно относить себя к объектам, он уже в актах, которые обеспечивают самопознание и автономию, делает себя и непрозрачным, и зависимым. Этот барьер, встроенный в структуру отношения к самому себе, в процессе осознания остается бессознательным. Отсюда возникает тенденция к самопрославлению и самообману, т.е. к абсолютизированию данной ступени рефлексии и эмансипации.

В ходе дискурса о модерне его обвинители выдвинули упрек, который, в сущности, остался неизменным — от Гегеля и Маркса до Ницше и Хайдеггера, от Батая и Лакана до Фуко и Деррида. Критикуется разум, основа которого — принцип субъективности; упрек сводится к следующему: такой разум всего лишь доносит, рассказывает о всех явных формах угнетения и эксплуатации, унижения и отчуждения и подрывает их, чтобы заменить неоспоримым господством самой рациональности. Эта власть, режим раздутой до ложных абсолютов субъективности превращает средство осознания и эмансипации во все тот же инструмент опредмечивания и контроля; в формах хорошо замаскированного господства этот инструмент зловеще неприкосновенен. Стальную скорлупу разума, ставшего позитивным, не просветить; за ней скрыто сверкающее сияние, совершенная прозрачность стеклянного дворца. Все согласились с тем, что *этот* стеклянный фасад надо разбить. Разумеется, партии и лагеря отличались стратегиями, которые выбирались, чтобы преодолеть позитивизм разума.

Обращенная к практике, разогретая до революционного накала *лево-гегельянская критика* хочет мобилизовать исторически аккумулированный, ожидающий своего высвобождения потенциал разума, направив его против искажения и деформации самого разума, против односторонней рационализации мира гражданской жизни. *Правые гегельянцы* следуют Гегелю в убеждении, что субстанция государства и религии выравнивает беспокойство гражданского общества, как только субъектив-

### 64 Философский дискурс о модерне

ность беспокойства учреждающего революционного сознания отстает перед субъективным пониманием разумности существующего. Рациональность рассудка, полагаемая в качестве абсолютной, выражена теперь в увлечении социалистическими идеями; ложных критиков должно победить исключительно метакритическое понимание философов. *Ницше* в конечном счете стремится разоблачить драматургию всей пьесы, в которой на сцене появляются и революционная надежда, и реакция на нее. Он лишает критику разума, как он свернут до целерациональности и центрирован в субъекте, ее диалектического жала и в целом относится к разуму так же, как младогегельянцы относятся к его сублимациям: разум есть *не что иное*, как власть, извращенная воля к власти, которую он так ослепляюще скрывает.

Такие же фронты формируются и в споре о роли интеллектуалов; своим уязвимым положением интеллектуалы обязаны именно отношению модерна к разуму. Философы эпохи модерна напоминают детективов; они ищут по следам разума в истории то слепое,

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

где бессознательное гнездится в сознании, забвение вкрадывается к память, где возврат к старому драпируется под прогресс, а забвение всего, чему учили, — под процесс научения. С другой стороны, единые в своей цели — просветить просвещение, разъяснить его нелепости, — эти три партии различаются в зависимости от оценки всего, что фактически делают интеллектуалы. *Критические критики* рассматривают себя как авангард, они вырываются на неизведанные пространства будущего и подталкивают просвещение к поступательному движению. Авангард выступает то в роли форејтора эстетического модернизма, то в роли политического руководства, влияющего на сознание масс; он существует в облике разбросанных по миру индивидов, которые отправляют свое послание с помощью бутылочной почты (пример: руководствуясь именно авангардным сознанием, Хоркхаймер и Адорно в конце войны доверили свою «Диалектику просвещения» одному маленькому эмигрантскому издательству). В отличие от критических критиков *метакритики* всякий раз видят интеллектуалов в *других*, от которых исходит опасность нового жречества. Интеллектуалы подрывают авторитет прочных институтов и простых традиций; этим они разрушают гешефт компенсации, которым обеспокоенный модерн вынужден заниматься, причем его клиент — он сам, а рационализированное общество заключает сделки с силами, сдерживающими классы государства и религии. Теория «нового класса», которую неоконсерваторы выставляют сегодня против низвергателей — защитников мнимо враждебной культуры, — обязана своим появлением скорее логике нашего дискурса, она используется для доказательства факта

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 65

некой перегруппировки в постиндустриальной системе занятости. Наконец, те, кто придерживается *традиции* критики разума, идущей от *Ницше*, резко критикуют измену интеллектуалов; они тоже пишут доносы о преступлениях, которые авангард со спокойной совестью неизбежно совершает против философии истории во имя общечеловеческого разума. В этом случае отсутствует элемент проекции ненависти к себе как интеллектуалам. (Так, к примеру, соответствующие замечания Фуко я понимаю не как донос на противников, а как самокритичное опровержение замаскированных притязаний<sup>5</sup>.)

И еще третья отличительная черта характеризует дискурс о модерне. Поскольку историю исследуют и испытывают как кризисный процесс, современность — как зарницы и искры критических расхождений, а будущее — как напор нерешенных проблем, возникает экзистенциально обостренное сознание опасности *запоздалых* решений и *упущенных* возможностей вмешаться. Возникает перспектива, в которой современники видят себя отвечающими за сегодня, актуальное состояние как *прошлое* предстоящей современности. Формируется внушающее воздействие ответственности за то, как присоединена ситуация к ближайшим последующим ситуациям, за продолжение процесса, который отбросил свою природность, исконность и отказывается что-то обещать само собой разумеющейся непрерывности. Этим нервным напряжением охвачены не только те *философы действия*, которых уже Мозес Гесс назвал «партией движения». Такая же горячка охватывает и «партию инерции», которая акцентирует умеренность, т.е. партию тех, кто перед лицом спонтанной модернизации сбросил бремя доказательства [правомерности] любого запланированного вмешательства на революционеров и подвижников, реформаторов и преобразователей<sup>6</sup>. Разумеется, здесь надо отметить и более широкий спектр взглядов на историческую непрерывность. От Каутского и протагонистов II Интернационала, которые в развитии производительных сил видели гарантию эволюционного перехода от буржуазного общества к социализму (эта линия продолжается до Карла Корша, Вальтера Бенямина и ультралевых, которые представляли революцию исключительно как прорыв из вечно повторяющегося варварства предыстории, как взламывание континуума всей истории). Такая установка в свою очередь инспирирована сюрреалистическим осознанием времени, близостью к *анархизму* тех, кто в качестве последователей Ницше присягал — против универсальной связи власти и заблуждения — экстастическому суверенитету или забытому бытию, рефлексам тела или локальным сопротивлениям и невольным бунтам замученной субъективной природы.

### 66 Философский дискурс о модерне

Короче, младогегельянцы заимствовали у Гегеля проблему исторического самоподтверждения модерна; со своей критикой безмерно субъект-центрированного

разума, со своими спорами об опасности положения, в котором находятся интеллектуалы, об ответственности за то, какая мера революции и исторической непрерывности будет конституирована, — именно младогегельянцы определили повестку дня [споров о модерне]. «Партийным» отношением к практическому проявлению философии они и подпитали двух своих противников, следовавших той же логике, таким же правилам игры. Эти оппоненты не выходят за рамки дискурса, чтобы использовать авторитет прошлого как образец. Староконсервативное регрессивное обращение к религиозным или метафизическим истинам уже не причисляется к философскому дискурсу о модерне — староевропейское обесценилось. *Партии движения* отвечает *партия инерции*, которая не хочет ничего, кроме как сохранить динамику гражданского общества. Она превращает тенденцию к сохранению в неоконсервативное одобрение мобилизации, которая осуществляется. Вместе с *Ницше* и *неоромантикой* против обоих контрагентов выступает третий участник дискурса. Он хочет лишить почвы как радикалов, так и неоконсерваторов; он вычеркивает из критики разума *genitivus subjectivus*, выбивая из их рук эту практику разума, за которую держатся и радикалы, и консерваторы. Так один хочет превзойти других.

Вполне естественно признать эту инсценировку XIX столетия устаревшей, и тогда можно дистанцироваться от дискурса в целом. С *нашей стороны* в таких попытках превзойти эту игру — взаимного стремления превзойти друг друга — нет недостатка. Их можно легко распознать по приставке, по неологизму, образованному с помощью «пост». Однако, исходя из чисто методических оснований, я уже не верю в то, что под пристальным вниманием фиктивной этнологии современности мы сможем отдалиться от западного рационализма, превратив его в предмет нейтрального рассмотрения и просто вычеркнув из дискурса о модерне. Поэтому я пойду тривиальным путем — приму обычные перспективы участника, который в общих чертах вспоминает логику аргументации, чтобы обнаружить и понять трудности, присущие каждой из трех [названных] позиций. Это не выводит нас за рамки дискурса о модерне, но, возможно, позволит несколько лучше понять его проблему. Ради этой цели я вынужден мириться с явными упрощениями. Исходя из Марксовой критики Гегеля, я хочу проследить процесс, в котором за апорией западного марксизма заканчивается преобразование понятия рефлексии в понятие производства и замещение «самосознания» «трудом». Метакритика правых гегельянцев с пол-

#### Лекция ///. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 67

ным основанием настаивает на том, что чрезвычайно сложно преодолеть степень системной дифференциации, достигнутую в обществах эпохи модерна. Из этой традиции вырастает неоконсерватизм, который, правда, в свою очередь испытывает трудности обоснования при необходимости объяснять, каким образом можно возместить и сбалансировать издержки и неустойчивость осуществляющегося спонтанно процесса модернизации.

### 3. Философия практики: продолжение гегелевского проекта

Из многих литературных свидетельств мы знаем, как первые железные дороги революционизировали пространственный и временной опыт современников. Железная дорога вряд ли создала сознание эпохи модерна; но в XIX столетии она стала буквально символом массового осознания времени модерна — локомотив превратился в образ головокружительной, истолкованной как прогресс мобилизации всех жизненных ощущений. Временное ограничение традиционно-неизменно-постоянного жизненного мира испытывают теперь не только интеллектуальные элиты; уже Маркс в «Коммунистическом манифесте» мог апеллировать к повседневному опыту, когда «непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечную неуверенность и движение» он сводит к перевороту в способе производства и обмена: «Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все освященное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения»<sup>7</sup>. Эта формулировка содержит три важные импликации.

а) Смысл направления истории можно угадать до всякого философского истолкования, так сказать, эмпирически, по модусу «исторический ход событий»: там, **Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



где *мобилизация* и *переворот жизненных отношений* ускорялись, там модернизация шла масштабнее и быстрее. То, что современный мир имел центром притяжения Запад, Францию и, прежде всего, Англию, для Маркса, который придерживается такого критерия ускорения, является, конечно, историческим фактом. Он имел ясное представление об одновременности неодновременного. Маркс полагает, что немецкие порядки 1843 г. по французскому летосчислению не достигают даже 1789 г. Немецкие порядки

#### 68 философский дискурс о модерне

стоят «ниже уровня истории», немецкая политическая современность находит себя «в исторической кладовой современных (*modernen*) народов как покрытое пылью прошлое»<sup>8</sup>.

б) Но если общество эпохи модерна развивает динамику, при которой все сословное и застойное исчезает в любом случае, т.е. и без самоуверенного вмешательства действующих субъектов, то изменяется, следовательно, и характер природного, исконного или «позитивного». Перспектива молодого Гегеля нисколько не изменилась для молодого Маркса: чары, которыми прошлое окутало современность, должны быть развеяны — только в коммунистическом будущем современность будет управлять прошлым<sup>9</sup>. Но позитивное уже не выступает в образе застывшего и неизменного; скорее требуется некоторое теоретическое усилие, чтобы в перманентности изменений открывать позитивность, положительные принуждения к повторению. Революционизация жизненных отношений, если она осуществится просто так, бесцельно, — это видимость, которая закрывает тенденции истинно революционного движения. Только то, что с начала XIX столетия называют *социальным движением*, может избавить людей от проклятия *извне навязанной подвижности*. Маркс хочет поэтому проследить «более или менее прикрытую гражданскую войну внутри существующего общества вплоть до того пункта, когда она превращается в открытую революцию»<sup>10</sup>. Он постулирует социальное движение задолго до того, как оно приняло исторически ясный облик в европейском рабочем движении.

с) Ныне за тем и другим — за вынужденной мобильностью внешних условий жизни и за эмансипаторской силой социальных движений — стоит очевидное высвобождение производительных сил, «быстрое улучшение орудий производства, бесконечно облегченная коммуникация». Это объясняет *отрезвляющий* характер ускоренного исторического процесса — *развенчания священного*. Так как имеющее двойное дно ускорение истории в конечном счете восходит к «прогрессу индустрии» — прославленному в «Коммунистическом манифесте» прямо-таки, как в гимне, — сфера гражданского общества занимает то место, которое в теоретических и политических сочинениях молодого Гегеля было отведено «жизни народа». С точки зрения молодого Гегеля, религиозная ортодоксия и просвещение, равно как и политические институты распадающейся Германской империи, обособились от жизни народа; для Маркса общество, «новая (*moderne*) политико-социальная действительность», образует теперь почву, от которой, как от абстракции, отделились религиозная жизнь, философия и буржуазное государство. Критика религии, осуществленная тем временем Л. Фейер-

#### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 69

бахом, Д.Ф. Штраусом и Б. Бауэром, послужила образцом для критики буржуазного государства.

Правда, позитивизм жизни, самое себя отчуждающей, подтверждается между тем еще одной философией объединения, которая с помощью некоего сконструированного в мыслях снятия гражданского общества государством внушает, что умиротворение уже произошло. Поэтому Маркс, когда взялся за гегелевскую философию права, хотел показать, как должно выглядеть снятие гражданского общества, если оно действительно отвечает гегелевской идее нравственной тотальности<sup>11</sup>. Сегодня острота Марксовой критики никого не ошеломляет; суть ее в том, что государство (которое достигает своего истинного оформления в парламентарных системах Запада, а не в монархической Пруссии) закладывает антагонистическое общество не в сфере живой нравственности; государство просто исполняет функциональный императив этого общества и само есть выражение его разорванной нравственности<sup>12</sup>.

Из этой критики открывается перспектива на такой способ самоорганизации общества, который упраздняет раскол человека на общественного и частного и разрушает как фикцию государственно-гражданского суверенитета (гражданина государства), так и отчужденное существование человека «под господством нечеловечных отношений»:



«Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет себя как абстрактного гражданина государства... когда человек познает и организует свои *forces propres* [собственные силы] как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы, — лишь тогда свершится человеческая эмансипация»<sup>13</sup>. Эта перспектива определяет отныне толкование модерна с позиции философии практики<sup>14</sup>. Философия практики руководствуется интуицией, что при условии функциональных ограничений высококомплексных систем общества *также* сохраняется обнадеживающая перспектива реализовать идею нравственной тотальности.

Поэтому Маркс особенно упорно оспаривает аргументы §308 «Философии права», где Гегель полемизирует с представлением, «что все в отдельности должны участвовать в обсуждении и решении общих государственных дел». Маркс терпит крах в решении задачи, которую он сам и ставит, — эксплицировать структуру формирования воли, которая удовлетворяла бы «стремлению гражданского общества превратиться в политическое общество или его стремлению сделать политическое общество действительным обществом»<sup>15</sup>. Параллели между Марксом и Гегелем — ошеломляющие. Оба в юности оставляли за со-

#### 70 Философский дискурс о модерне

бой возможность использовать в качестве модели умиротворения расколотого гражданского общества свободное от принуждения формирование воли в общности коммуникации, подчиняющейся обязательным условиям, как они складываются в рамках кооперации; однако затем оба отказались — и притом на сходных основаниях — от того, чтобы использовать эту возможность. Потому что Маркс, как и Гегель, не выдерживает давления основных понятий философии субъекта. Сначала он на гегелевский манер дистанцируется от бессилия должного, декларирующего утопический социализм. Как и Гегель, Маркс использует при этом силу тяги диалектики просвещения: из принципа, обусловившего все достижения и противоречия общества эпохи модерна, следует объяснять и трансформирующее движение, освобождение разумного потенциала этого общества. Разумеется, Маркс связывает модернизацию общества со все более эффективным расходом природных ресурсов и все более интенсивным развитием, расширением глобальной сети путей коммуникации. Это раскрепощение производительных сил необходимо свести к принципу модерна, который укоренен скорее в практике действующего, производящего, чем рефлексивно познающего субъекта.

Для этой цели Марксу нужно просто изменить акценты в самой модели нововременной философии. Эта модель различает два равно изначальных субъект-объектных отношения; познающий субъект составляет для себя достоверные суждения о чем-то в объективном мире, действующий субъект выполняет выверенные по отношению к успеху целеориентированные действия, чтобы что-то произвести в объективном мире. Далее, между познанием и действием посредничает концепт процесса образования, формирования; через медиум познания и действия субъект и объект вступают во все новые взаимоотношения, от которых и тот и другой могут быть аффицированы и изменены в своей форме. Философия рефлексии, которая ставит познание в привилегированное положение, понимает процесс образования, формирования духа (согласно модели отношения к самому себе) как осознание; философия практики, которая как привилегированное рассматривает отношение между действующим субъектом и миром манипулируемых предметов, понимает процесс возникновения человеческого рода (согласно модели самоотчуждения) как самосозидание. В качестве принципа модерна для философии практики важно не *самосознание*, а *труд*.

Из этого принципа теперь легко можно вывести технико-научные производительные силы. Маркс не слишком привязан к принципу труда; он стремится вложить в понятие практики и разумное содержа-

#### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 71

ние гражданской культуры, а вместе с ним критерий, при помощи которого можно распознавать регресс в продвижении вперед. Поэтому молодой Маркс уподобляет труд творческой продукции художника, который переносит в свои произведения собственные сущностные силы, а в углубленном созерцании созданного продукта опять их присваивает. Гердер и Гумбольдт спроектировали идеал всесторонне осуществляющего себя индивида; Шиллер и романтики, Шеллинг и Гегель обосновывали затем эту экспрессионистскую идею образования в эстетике творческой, производящей деятельности<sup>16</sup>. Теперь Маркс переносит эту эстетическую продуктивность на

«деятельную жизнь рода», поэтому он может интерпретировать общественный труд как коллективное самоосуществление производителей<sup>17</sup>. Только приравняв индустриальный труд к некой нормативно содержательной модели, Марксу удастся провести решающее различие между *опредмечиванием* сущностных сил и их *отчуждением*, между удовлетворенно в себя возвращающейся и застопорившейся, раздробленной практикой.

В отчужденном труде прерван круговорот отчуждения и присвоения опредмеченных сущностных сил. Производитель лишен наслаждения пользоваться своими продуктами, в которых он мог бы вновь найти себя, и тем самым он отчужден от самого себя.

В показательном случае наемного труда частное присвоение общественно произведенного богатства прерывает нормальный круговорот практики. Отношения наемного труда превращают конкретное трудовое действие в абстрактную производительность труда, т.е. в некое функциональное дополнение в процесс самоиспользования капитала; капитал как бы присваивает мертвый, отнятый у производителей труд. Неэквивалентный, асимметричный обмен рабочей силы на заработную плату — это тот самый механизм, который должен объяснить, почему систематически обособляется сфера сущностных сил, отчужденных от наемных работников. Вместе с этим предположением (в аспекте теории ценностей) эстетически-экспрессивное содержание понятия практики дополняется моральным элементом. Теперь отчужденный труд не расходится не только с моделью практики, удовлетворенно возвращающейся к себе, моделью, понятой производственно-эстетически, но также и с естественно-правовой моделью обмена эквивалентами.

Однако в конечном счете понятие практики должно включать и «критически-революционную деятельность», т.е. сознательное политическое действие, с помощью которого ассоциированный рабочий развенчивает капиталистические чары мертвого труда, снимает его власть над живым и присваивает свои фетишистски отчужденные сущ-

## 72 Философский дискурс о модерне

ностные силы. Если разорванную нравственную тотальность мыслить как отчужденный труд, если этот ее разрыв необходимо преодолевать, *исходя из себя*, то и эмансипирующая практика есть необходимо обусловленное и производное от самого труда. Здесь Маркс путается, испытывая такие же трудности с основными понятиями, как и Гегель. Дело в том, что философия практики не предлагает средства, чтобы помыслить мертвый труд как медиативированную и *локализованную, заторможенную интерсубъективность*. Она остается вариантом философии субъекта, которая помещает разум если не в рефлексию познающего, то в целерациональность действующего субъекта. В отношениях между истцом и миром воспринимаемых и манипулируемых предметов может заставить считаться с собой только когнитивно-инструментальная рациональность; а в этой целерациональности не проявляется объединяющая власть разума, которую теперь представляют как эмансипаторскую практику.

История западного марксизма свидетельствует о трудностях, связанных с философией практики и с ее понятием разума. Каждый раз они обусловлены неясностью относительно нормативных оснований критики. Я хочу напомнить по крайней мере о трех таких трудностях.

а) Уподобление общественного труда модели «самодетельности» в смысле творческого самоосуществления может быть убедительным, если исходить из романтически преображенного образца ремесленной деятельности. На это ориентировалось в свое время реформаторское движение Джона Рёскина и Уильяма Морриса, которые пропагандировали искусство ремесла. Между тем развитие индустриального труда все дальше отдаляло его от модели целостного процесса производства, изготовления. Маркс в конечном счете отказался от какой бы то ни было ориентации на возвышенное в качестве образца прошлое ремесленной практики. Правда, он незаметно включил сомнительное нормативное содержание этого понятия практики в предпосылки трудовой теории стоимости, трансформировав его до неузнаваемости. Это объясняет, почему в марксистской традиции понятие труда оставалось таким же двусмысленным, как и присущая труду целенаправленность.

Соответственно, колеблется от одной крайности к другой и *оценка производительных сил*. Одни приветствуют развитие производительных сил, прежде всего научно-технический прогресс, как движущую силу общественной рационализации. Они ожидают, что учреждения, регулирующие распределение социальной власти и

дифференцированный доступ к средствам производства, под рационализирующим напором производительных сил также революционизируются. Дру-

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 73

гие не доверяют рациональности овладения природой, которая слита с иррациональностью классового господства. Наука и техника — для Маркса все еще однозначно эмансипаторский потенциал — для Лукача, Блоха или Маркузе превращаются в некий медиум общественной репрессии, и в этом качестве более действенный. Противоположные интерпретации возникли потому, что Маркс не отдавал себе отчета в том, как явная рациональность целеориентированной деятельности соотносится с рациональностью самодеятельности, которая интуитивно принимается во внимание, т.е. с общественной практикой, как она представлена в образе ассоциации свободных производителей.

б) Дальнейшая трудность возникает из-за абстрактного противопоставления мертвого и живого труда. Если исходить из понятия отчужденного труда, то производственный процесс представляется как оторванный от ориентаций потребительной стоимости, как призрачная форма экспроприированных (отчужденных) ставших анонимными сущностных сил производителей. Подход с позиций философии практики доказывает, что системная взаимосвязь капиталистически организованного хозяйства и его государственного дополнения — это просто видимость, которая исчезает с ликвидацией производственных отношений. С этой точки зрения все структурные различия, которые не выводимы в рамках ориентации действующих субъектов, сразу теряют свое правомочие. Поэтому не ставится вопрос о том, обнаруживает ли управляющая средой суперсистема свойства, которые имеют собственную функциональную ценность, не зависимую от классовой структуры. Теория революции скорее пробуждает ожидание, что все конкретизированные, все систематически обособившиеся социальные отношения, в принципе, можно увидеть и встретить в горизонте жизненного мира: исчезнувшая видимость капитала возвращает спонтанность жизненному миру, застывшему под диктатом закона стоимости. Но если эмансипация и умиротворение представлены только в модусе снятия различия, *раздифференцирования* сверхкомплексных жизненных отношений, то теория систем имеет теперь шансы перед фактом упрямых комплексностей легко устранить объединяющую власть разума как чистую иллюзию.

с) Эти трудности связаны с тем, что нормативные основания философии практики, и в первую очередь работоспособность понятия практики для задач критической теории общества, никогда не были удовлетворительно выяснены. Производственно-эстетическое повышение ценности понятия общественного труда и морально-практиче-

### 74 Философский дискурс о модерне

ское расширение этого понятия требуют обоснования, которое трудно представить с помощью методически сомнительных антропологических или экзистенциально-феноменологических исследований. Более последовательно действуют те, кто уже не привносят разум в понятие практики, даже если они хотят заимствовать целерациональность целенаправленного действия и самоутверждения<sup>18</sup>.

Конечно, принцип труда обеспечивает модерну превосходство по отношению к рациональности. Но философия практики стоит перед такой же проблемой, перед какой в свое время стояла и философия рефлексии. В структуре самоотчуждения — как и в структуре самоотношения — заложена необходимость самообъективирования; поэтому процесс образования человеческого рода определен тенденцией, состоящей в том, чтобы работающие индивиды по мере овладения внешней природой обретали свою идентичность только ценой подавления собственной внутренней природы. Для того чтобы прекратить это саморастрачивание субъект-центрированного разума, Гегель когда-то противопоставил абсолютизации самосознания абсолютное самоопосредование духа. Философия практики, которая с полным основанием ушла с этого идеалистического пути, не избавилась от самой проблемы, для нее она стоит еще более остро. Что могла противопоставить философия практики инструментальному разуму тотальности, раздвинутой до общественной целерациональности, если самое себя она должна понимать материалистически — как составную часть и результат этой овеществленной связи, если принуждение к объективированию проникло в самые глубины критикующего разума?

В своей «Диалектике просвещения» Хоркхаймер и Адорно стремились просто развернуть эту апорию, но уже не хотели искать решения. Пожалуй, они

противопоставляют инструментальному разуму некое «памятование», которое продолжает чувствовать порывы взбунтовавшейся, протестующей против своей инструментализации природы. Для этого сопротивления у них есть имя — мимезис, которое само вызывает ассоциации, задуманные, преднамеренные: вчувствование и подражание, имитация. Это напоминает отношение между людьми, в рамках которого ласковое самоотчуждение одного человека по образцу другого не требует отказа от собственной идентичности, а есть одновременно и зависимость, и автономия: «Примиренное состояние не аннексирует чужую территорию, используя приемы философского империализма, его успех состоит в том, чтобы отдаленное и различное оставалось в пределах допустимой близости, по ту сторону и гетерогенного, и особенного»<sup>19</sup>. Эта миметическая способность не подвластна понятийности, которая приспособлена исключительно к субъек-

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 75

ект-объектным отношениям; таким образом, мимезис обозначен лишь как импульс, как простая противоположность разуму. Критика инструментального разума может только рассказать, донести как об изъеме о том, что в своей недостаточности критика не в состоянии объяснить. Потому что она заключена в плен понятий, которые дают возможность субъекту распоряжаться внешней и внутренней природой, но не годятся для того, чтобы предоставить объективированной природе язык, на котором она могла бы сказать, что ей причинили субъекты<sup>20</sup>. Адорно пытается с помощью своей «негативной диалектики» блокировать все то, что не позволяет познать себя средствами дискурса; а своей «Эстетической теорией» он подтверждает, что передает компетенцию познания искусству. Эстетический опыт, вырастающий из романтического искусства, опыт, который молодой Маркс привносит в понятие практики, радикализован в авангардистском искусстве; его Адорно называет единственным свидетельством *против* практики, которая между тем похоронила под своими развалинами все, что когда-либо имел своей целью разум. Критика может, выполняя «домашнее задание», показать, почему миметическая способность ускользает от теоретического постижения и познания и по-прежнему находит убежище и лазейку в самых продвинутых произведениях современного искусства.

## 4. Неоконсервативный ответ философии практики

Неоконсерватизм, который сегодня, главным образом в социальных науках, завладел разочарованным в марксизме театром<sup>21</sup>, подпитывается мотивами правого гегельянства. Официальные ученики Гегеля — я буду ссылаться прежде всего на Розенкранца, Хинрихса и Оппенгейма — современники Маркса и старше его всего на несколько лет. Они реагировали не непосредственно на Маркса, а на вызов, брошенный ранними социалистическими учениями и движениями во Франции и Англии: в Германии они были известны прежде всего благодаря Лоренцу фон Штейну<sup>22</sup>. Гегельянцы первого поколения воспринимали себя как защитников домартовского либерализма. Они добивались, чтобы гегелевская философия права получила свободу действий в политическом осуществлении либерального правового государства и определенных социально-государственных реформ. Они сместили акценты в отношениях между разумом, который по своему понятию есть единственно действительное, и конечными формами его исторического проявления. Эмпирия нуждается в усовершенствовании, в ней все

### 76 Философский дискурс о модерне

еще воспроизводится прошлое, которое в том качестве, как оно есть, уже преодолено. Правые гегельянцы, как и левые, убеждены в том, что «обобщенная в мыслях современность... стремится не только теоретически проникнуть в мышление, но и практически пронизать действительность»<sup>23</sup>. Они одинаково понимают современность — как привилегированную сферу осуществления философии: идеи должны соединиться с наличными интересами. Политическую субстанцию государства правые гегельянцы рассматривают как вовлеченную в процесс радикально осовремененного формирования воли<sup>24</sup>.

Гегелевский правый не закрывает глаза и на конфликтный потенциал гражданского общества<sup>25</sup>. Коммунистический путь, однако, он решительно отвергает. Между либеральными и социалистическими учениками Гегеля существуют разногласия по поводу того, как устранить различия между государством и обществом, которого одни боялись, а другие желали. Маркс был убежден, что именно самоорганизация общества,

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



которая лишает общественную власть политического характера, обязательно преодолееет состояние, которое, согласно пониманию его контрагентов, как раз и было вызвано отсутствием у власти политической воли, а именно — полное разложение субстанциональной нравственности в условиях непосредственной конкуренции естественных интересов. Таким образом, обе стороны критически рассматривали гражданское общество как государство необходимости и рассудка, которое имеет своей целью исключительно благо и пропитание отдельного человека, своим содержанием — труд и наслаждение частного лица, принципом — естественные желания, последствием — умножение потребностей. Правые гегельянцы полагали, что в гражданском обществе осуществлен принцип социального *вообще*, и утверждали, что этот принцип должен достичь абсолютного господства, как только будет преодолено различие между политическим и социальным<sup>26</sup>. Общество с самого начала является сферой неравенства естественных потребностей, дарований и навыков; оно образует некую объективную взаимосвязь, функциональные императивы которой неизбежно пропускаются сквозь субъективные ориентации поведения. Эта структура и комплексность — те камни, о которые неизбежно разобьются все попытки ввести в обществе принцип равенства граждан государства и подчинить общество задаче демократического образования воли ассоциированных производителей<sup>27</sup>.

В дальнейшем Макс Вебер воспринял и усилил эту критику. Он оказался прав в своем прогнозе — упразднение частнособственнического капитализма ни в коем случае не означает слома стальной скорлупы современного промышленного труда. В «реально существующем

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 77

социализме» попытка растворить гражданское общество в политическом обществе фактически имела следствием всего лишь его бюрократизацию, она просто расширила экономическое принуждение, создала уровень административного контроля, пронизывающего все сферы жизни.

С другой стороны, гегелевские правые потерпели кораблекрушение, излишне доверяя восстановительным способностям сильного государства. Розенкранц защищал монархию, потому что она могла обеспечить нейтралитет стоящего над партиями правительства, обуздать антагонизм интересов, гарантировать единство особенного и всеобщего. С его точки зрения, правительство должно оставаться последней инстанцией и потому, что именно оно «может отыскать в книге общественного мнения то, что составляет потребность»<sup>28</sup>. Линия истории духа ведет от Розенкранца через Карла Шмитта к некоторым профессорам государственного права, которые полагали, оглядываясь на неуправляемость Веймарской республики, что необходимо оправдать тотальное государство<sup>29</sup>. Понятие субстанционального государства, следуя этой логике традиции, может превратиться в понятие неприкрыто авторитарного государства, потому что иерархическая связь субъективного, объективного и абсурдного духа (ее по-прежнему принимают во внимание правые гегельянцы) тем временем была уже основательно разрушена<sup>30</sup>.

После разгрома фашизма правые гегельянцы все начали заново, осуществили две ревизии. В рамках первой трансформации они пришли к соглашению с теорией науки, которая не оставила никаких прав за разумом вне учрежденной рассудочной культуры наук о природе и наук о духе; в рамках второй — признали выводы социологического просвещения, идею о том, что государство (функционально ограниченное капиталистическим хозяйством) в любом случае защищает частное профессиональное существование отдельного индивида, одиночки в индустриальном обществе, как оно обусловлено разделением труда, но ни в коем случае не возвышается над ним, не осуществляет нравственный диктат. Исходя из этих предпосылок, такие авторы, как Ганс Фрейер и Иоахим Риттер<sup>31</sup>, обновляют логику мысли правых гегельянцев. При этом наукам о духе досталось теоретическое наследие отпавшей в отставку философии, а традиционным силам нравственности, религии и искусства — компенсаторная роль, на которую государство уже не способно. Измененная аргументация создает основание для соединения утверждающей установки по отношению к общественному модерну с одновременным обесцениванием культурного модерна. По данному шаблону оценки чеканят сегодня неоконсерва-

### 78 Философский дискурс о модерне

тивные диагнозы времени как в США, так и в ФРГ<sup>32</sup>. Это я хочу пояснить с помощью



влиятельных у нас работ Иоахима Риттера.

Первым шагом своей интерпретации Риттер отделяет модерн от самого сознания времени, из которого модерн и приобрел свое самопонимание. По той причине, что современное общество сводит человека к его субъективной природе, к наслаждению и труду, и потому, что оно репродуцирует само себя для индустриального использования и эксплуатации внешней природы, Риттер видит историческое существо модерна в лишенном историчности отношении к природе. Модерный мир «приходит на смену историческим порядкам общественного бытия человека»<sup>33</sup>; раскол общественного существования укоренен в этой внеисторичности, обделенности историей: «То, что выдвигается на первый план вместе с новым временем, есть... конец истории; будущее существует безотносительно к происхождению»<sup>34</sup>.

Это описание позволяет сделать два вывода. Во-первых, общественный модерн может развивать собственную эволюционную динамику, отличную от процесса передачи традиции в истории, — динамику, которая придает ему стабильность второй природы. С этим связано *технократическое* представление о том, что процессом модернизации управляет непреложность вещей, на которую невозможно оказывать воздействие. Во-вторых, граждане современного мира своей субъективной свободой обязаны как раз абстрагированию от исторических порядков жизни; без сопротивления сильно изношенных тормозных колодок традиции они, лишившись всякой защиты, переданы во власть функциональных императивов хозяйства и управления. С этим связано *историческое* представление, что субъективную свободу, которая выступает в модусе раскола, можно защитить от опасностей тотального обобществления и бюрократизации только в том случае, если обесцененные силы традиции все же берут на себя компенсаторную роль. Они разрушены, сломлены в своем объективном значении; но они непременно фундируются в качестве приватизированных сил веры в значимость «личной жизни, субъективности и происхождения»<sup>35</sup>. В современном обществе *внешне* прерванная непрерывность истории должна сохраняться в сфере внутренней свободы: «Субъективность взяла на себя задачу в религиозном аспекте оберегать религиозное знание о Боге, в эстетическом — прекрасное; как моральность она взялась оберегать нравственное, но в социальном конкретизированного мира все это становится просто субъективным. Таково ее величие и служение в мировой истории»<sup>36</sup>.

Риттер хорошо чувствовал трудности этой теории компенсации, но парадоксальности своего отчаявшегося (в силу собственной исто-

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 79

рической просвещенности) традиционализма по-настоящему не понял. Вопрос: как традиции, у которых с распадом религиозной и метафизической картин мира исчезают уважительные причины существовать дальше в качестве субъективных сил веры (одна только наука еще имеет авторитет), как эти традиции должны обосновывать что-то принимаемое-за-истинное? Риттер полагает, что они могут вернуть свою достоверность, если ясно представят свое положение в сфере наук о духе.

Науки эпохи модерна отказались от притязаний разума, характерных для философской традиции. Соответственно, меняется классическое соотношение теории и практики. Естественные науки, которые создают, производят знания, используемые технически, превратились в рефлексивную форму практики, стали первой производительной силой. Они принадлежат функциональной взаимосвязи современного общества. В несколько ином смысле это относится и к наукам о духе. Хотя они не служат репродукции общественной жизни, но, вероятно, служат компенсации общественного дефицита. Общество эпохи модерна нуждается в «органе, который компенсирует его безысторичность, а исторический и духовный мир сохраняет открытым и актуальным мир, который должен полагать себя вне истории»<sup>37</sup>. Однако ссылкой на функцию наук о духе вряд ли можно обосновать теоретическое значение их содержания. Если мы вместе с Риттером исходим из объективистского самосознания наук о духе, то трудно понять, почему авторитет научных методов неизбежно воспроизводится в содержании, а содержание благодаря этому явно представляется исторически. Сам историцизм есть выражение проблемы, которую он, на взгляд Риттера, решает: абсолютное в рамках наук о духе не возвращает обесцененным силам традиции их связующей силы. Историческая форма развития и подъема просвещения не может нейтрализовать эффекта дистанцирования, как он проявился в неисторическом просвещении в XVIII столетии<sup>38</sup>.

Иоахим Риттер связывает технократическое толкование современного общества с

реаксиолизацией традиционной культуры. Его неоконсервативные ученики сделали из этого вывод, что все неприятные моменты, не соответствующие образу компенсаторно умиротворенного модерна, неизбежно будут отнесены на счет революционной деятельности «смысловых посредников» в культуре. Они повторяют критику позднего Гегеля в адрес абстракций, которые протискиваются между разумной действительностью и сознанием ее критиков, — повторяют, правда, с долей иронии. Субъективность критиков сегодня не сводится к констатации — мы не в состоянии понять разум, если он приоб-

#### 80 Философский дискурс о модерне

ретает форму объективности. Напротив, в качестве ошибки на счет критиков записано то, что они все еще исходят из ожидания, что реальность может вообще принять разумную форму. От своих контрагентов критики должны воспринять идею о том, что научный прогресс стал «идейно-политически неинтересным». Опытное-научное познание ведет к техническим новшествам или к социально-техническим рекомендациям, интерпретации в плане наук о духе обеспечивают историческую непрерывность. Тот, кто выдвигает далекоидущие претензии, кто следует мастерам мышления в философии и теории общества, кто выдает себя за интеллектуала, — это соблазнитель в одеянии просветителя, он участвует в практике осуществления господства Нового класса.

Из потребности в компенсации, которая характерна для нестабильного общественного модерна, неоконсерваторы делают следующий вывод: взрывоопасное содержание современной культуры должно быть обезврежено. Они убавили свет в прожекторах ориентированного на будущее сознания времени; они убрали все, что относится к сфере культуры, но не попадает непосредственно в кильватер динамики модернизации, в перспективу припоминающего охранительства. Этот традиционализм равным образом лишает всех прав как конструктивные и критические точки зрения морального универсализма, так и творческие, и разрушительные силы авангардистского искусства. Обращенная в прошлое эстетика<sup>39</sup> недооценивает, в частности, те мотивы (впервые появившиеся в ранней романтике), которыми питалась критика разума, у Ницше эстетически инспирированная.

Ницше хочет сломать рамки западного рационализма, в которых все еще движутся контрагенты как левого, так и правого гегельянства. Этот антигуманизм, который в двух разных вариантах продолжают Хайдеггер и Батай, представляет собой подлинный вызов для дискурса о модерне. У Ницше я в первую очередь хочу исследовать, что скрывается за радикальными жестами этого вызова. Если в конечном счете окажется, что и этот путь не выводит за рамки философии субъекта, мы должны будем вернуться к тем альтернативам, которые Гегель проигнорировал в Йене, — к понятию коммуникативного разума; оно представляет динамику просвещения в другом свете. Возможно, у того первого перекрестка, на котором еще раз остановился молодой Маркс, критикуя Гегеля, дискурс о модерне принял ложное направление<sup>40</sup>.

Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 81

### Экскурс. Устарела ли парадигма производства?

Пока теория модерна ориентируется на основные понятия философии рефлексии — понятия познания, осознания и самосознания, — ее внутренняя связь с понятием разума, или рационализмом, лежит на поверхности. Это напрямую не относится к таким основным понятиям философии практики, как действие, производство самости и труд. Нормативное содержание понятий практики и разума, продуктивной деятельности и рациональности в марксистской еще трудовой теории стоимости как-то скреплено, связано. Способ, каким была осуществлена эта связь, трудно разгадать. Но само скрепление распадается самое позднее в 1920-х гг., когда такие теоретики, как Грамши, Лукач, Корш, Хоркхаймер и Маркузе, противопоставили экономизму и историческому объективизму II Интернационала изначально практический смысл критики овеществления. Внутри западного марксизма выделились две традиционные линии, которые определялись, с одной стороны, рецепцией Макса Вебера, а с другой — рецепциями Гуссерля и Хайдеггера. Молодой Лукач и критическая теория понимают овеществление как рационализирование, а посредством материалистического освоения идей Гегеля они находят критическое понятие рациональности, не используя *для этого* парадигму производства<sup>41</sup>.

В эти годы молодой Маркузе, а позднее Сартр, напротив, реанимируют и обновляют

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

утратившую силу парадигму производства; они прочитывают ранние сочинения Маркса в свете Гуссерлевой феноменологии и развивают нормативно содержательное понятие практики, не пользуясь *для этого* концептом рациональности. Только смена парадигм — от продуктивной деятельности к коммуникативному действию — и ставшая благодаря этому возможной новая формулировка понятия жизненного мира в свете теории коммуникации (понятия, которое с момента появления статьи Маркузе о философском понятии труда снова и снова и всякий раз по-новому соединялось с марксистским понятием практики) опять сводит вместе обе тенденции. Теория коммуникативного действия восстанавливает внутреннее отношение между практикой и рациональностью. Она исследует допущения рациональности в повседневной коммуникативной практике и подводит нормативное содержание рассудочно ориентированного действия под понятие коммуникативной рациональности<sup>42</sup>. Эта смена парадигмы мотивирована, между прочим, тем, что нормативные основоположения критической теории общества не могли быть доказаны ни одной, ни другой линией традиции. Апории Вебер — марк-

## 82 Философский дискурс о модерне

сизм я анализировал в другом месте. О трудностях марксизма, который обновляет парадигму производства с помощью заимствований из феноменологии, я хотел бы поспорить на примере двух работ, вышедших из Будапештской школы. Ирония состоит в том, что уже поздний Лукач перевел стрелку на антропологический поворот и на реабилитацию понятия практики как «повседневного мира»<sup>43</sup>.

Гуссерль ввел конститутивное понятие практики в контексте своего анализа жизненного мира. Конечно, оно не приспособлено к подлинной Марксовой постановке вопроса. Это обнаруживается и в том, что возникшие независимо друг от друга теории повседневного мира, которые Бергер и Лукман развивали под влиянием Альфреда Шютца, а Агнесс Хеллер — следуя Лукачу, ошеломляюще похожи. Центральным в обоих случаях является понятие объективации: «Человеческая способность выражать мысли обладает силой объективации, т.е. она обнаруживается в продуктах человеческой деятельности, которые как производителю, так и другим людям понятны в качестве элементов их общего мира»<sup>44</sup>.

Выражение *human expressivity*, которое есть в английском оригинале, отсылает к экспрессионистской модели процесса производства и образования—просвещения, которая, по мнению Ч.Тейлора, восходит к Гердеру, модели, с которой Маркс познакомился через Гегеля, романтику и, естественно, Фейербаха<sup>45</sup>. Модель отчуждения и присвоения сущностных сил возникает благодаря тому, что большую динамичность получает понятие формы у Аристотеля: индивид разворачивает свои сущностные силы средствами собственной продуктивной деятельности; а также — опосредованию аристотелевского понятия формы ее эстетическим понятием, опосредованию с позиций философии рефлексии: объективации, в которых субъективность принимает внешнюю форму, представляют собой одновременно символическое выражение сознательного акта творения и бессознательного процесса образования. Поэтому продуктивность художественного гения прототипична для деятельности, в которой автономия и самоосуществление соединяются так, что объективация человеческих сущностных сил теряет характер насилия как по отношению к внешней, так и внутренней природе. Бергер и Лукман связывают теперь эту идею с продуктивностью гуссерлевского трансцендентального сознания, создающего картину мира, и по этому образцу понимают процесс общественного воспроизводства: «Процесс, посредством которого продукты деятельного человеческого самоотчуждения обретают объективный характер, есть... объективация»<sup>46</sup>. Но опредмечивание обозначает только одну фазу в круговом процессе отчуждения, объективации, ус-

## Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 83

воения и воспроизводства человеческих сущностных сил, в котором творческие акты объединены с процессом образования обобществленных субъектов: «Общество есть человеческий продукт. Общество есть объективная действительность. Человек есть общественный продукт»<sup>47</sup>.

Так как эта практика, если она рассматривается в плане жизненного мира, по-прежнему толкуется с позиций философии сознания — как достижение некоей трансцендентально положенной в ее основу субъективности, — ей присуща нормативность саморефлексии. В процесс осознания структурно встроена возможность ошибки: гипостазирование собственных достижений до некоего в-себе. Эту фигуру

мысли поздний Гуссерль использует в своей критике наук так же, как Фейербах — в своей критике религии, а Кант — в своей критике трансцендентальной видимости. Таким образом, Бергер и Лукман могут свободно соединять понятие объективизма у Гуссерля с понятием овеществления: «Овеществление есть такое понимание человеческого труда и деятельности продуктов, как если бы они были чем-то другим, а не этим продуктом: природными данностями, следствием космических законов или откровениями божественной воли. Овеществление подразумевает, что человек способен забыть свое собственное авторство в отношении человеческого мира, и далее, что диалектика, разворачивающаяся как отношение между производителями и их продуктами, *для сознания* потеряна. Овеществленный мир есть *per definitionem* дегуманизированный мир. Человек переживает его как *чуждую* фактичность, некий *opus alienum*, над чем он не имеет никакого *контроля*, а не как *opus proprium* своего собственного продуктивного достижения»<sup>48</sup>. В понятии овеществления отражается нормативное содержание экспрессионистской модели: то, что не может быть больше осознано как собственный продукт, ограничивает свою продуктивность, одновременно мешает автономии и самоосуществлению и отчуждает субъекта как от мира, так и от себя самого.

Эти определения, сделанные с позиций философии рефлексии, непосредственно натуралистически заимствует философия практики, как только идеалистическая мыслительная фигура создания, или конституирования, мира понимается материалистически, т.е. буквально как производственный процесс. В этом смысле Хеллер определяет повседневную жизнь как «всю совокупность деятельности индивидов по их воспроизводству, которая, соответственно, создает возможности для общественного воспроизводства»<sup>49</sup>. Вместе с материалистическим толкованием идеалистического, конститутивного понятия практики, развернутого Гуссерлем, «производство» превращается в расхо-

#### 84 Философский дискурс о модерне

дование рабочей силы, «объективация» — в опредмечивание рабочей силы, «присвоение произведенного» — в удовлетворение материальных потребностей, т.е. в потребление. А «овеществление», которое скрывает от производителей их отчужденные сущностные силы как нечто чуждое, не поддающееся контролю, становится материальной эксплуатацией, которая вызвана привилегированным присвоением общественно произведенного богатства, а в конечном счете — частной собственностью на средства производства. Такое перетолкование имеет, конечно, то преимущество, что освобождает концепт повседневной практики от бремени долга по обоснованию и от методических трудностей некой фундаменталистской философии сознания, перенятых Бергером и Лукманом в результате того, что они приспособили понятие практики молодого Маркса к понятию практики позднего Гуссерля.

Однако парадигма производства, оторванная от своих корней, питающихся философией рефлексии, создает — если она должна нести похожую службу в плане теории общества — по крайней мере три новые проблемы. (1) Парадигма производства так ограничивает понятие практики, что возникает вопрос, как парадигматический тип деятельности в форме труда или создания продуктов относится ко всей совокупности прочих форм культурного проявления способных говорить и действовать субъектов. Ведь Агнесс Хеллер считает институты и языковые формы выражения не в меньшей степени «соразмерными человеческому роду объективациями», чем продукты труда в более узком смысле<sup>50</sup>. (2) Парадигма производства таким образом определяет понятие практики в натуралистическом смысле, что возникает вопрос, можно ли вообще получить нормативное содержание из процесса обмена веществ между обществом и природой. Хеллер с большой непринужденностью ссылается на продуктивную деятельность художников и ученых в рамках по-прежнему признанной модели творческого прорыва рутины отчужденной повседневной жизни<sup>51</sup>. (3) Парадигма производства придает понятию практики такое ясное эмпирическое значение, что возникает вопрос, не теряет ли она свою убедительность вместе с исторически обозримым концом общества труда. Этим вопросом К.Оффе открывал немецкий День социолога<sup>52</sup>. Я ограничусь двумя первыми трудностями, с которыми разбирался Г.Маркус<sup>53</sup>.

*ad* 1) Маркус хочет объяснить, в каком смысле *не* следует понимать не только фабричные изделия, т.е. продукты процессов труда, но и *все* составные части социального жизненного мира — и даже сам жизненномировой контекст — в качестве опредмечиваний, или объективаций, человеческого труда. Он развивает свой аргумент в



три приема.

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 85

*Во-первых*, показывает, что предметные элементы жизненного мира обязаны своим значением не только техническим правилам изготовления, но и соглашениям по их использованию. Потребительная стоимость товара представляет собой не только рабочую силу, израсходованную в процессе его изготовления, и нужный при этом навык, но и контекст применения, а также потребности, для удовлетворения которых может служить товар. Подобно тому, как Хайдеггер анализирует инструментальный характер предметов потребления, Маркус подчеркивает общественный характер, присущий предмету, произведенному для определенного употребления, как его «естественное» свойство: «Продукт — это опредмечивание только в отношении процесса усвоения, т.е. только в отношении такой деятельности индивида, при которой соблюдают и интериоризируют существенные соглашения, касающиеся употребления, при которой общественные потребности и способности, как они воплощаются в продукте (в качестве своей потребительной стоимости), опять трансформируются в живые желания и навыки»<sup>54</sup>. Таким образом, в предметах объективируются не только продуктивно израсходованные силы труда, но также и общественно детерминированные возможности потребительского освоения.

*Во-вторых*, практика, которая руководствуется как техническими правилами изготовления, так и утилитарными правилами потребления, опосредована теперь нормами распределения средств производства и произведенного богатства. Эти нормы действий обосновывают дифференцированные права и обязанности и обеспечивают мотивации к исполнению дифференцированно распределенных социальных ролей, которые, соответственно, определяют деятельность, навыки и удовлетворение потребностей. Следовательно, общественная практика проявляется двояко: с одной стороны, как *процесс изготовления и усвоения*, который происходит по технико-утилитарным правилам и показывает соответствующий уровень обмена между обществом и природой, т.е. состояние производительных сил; с другой — как *процесс взаимодействия*, который регулируется социальными нормами и выражает селективный подход к власти и богатству, т.е. производственные отношения. Последние отливают материальное содержание, т.е. в каждом случае данные навыки и потребности, в специфическую форму некой структуры привилегий, которая устанавливает распределение постов и положений.

Решающее преимущество парадигмы производства Маркус *в конечном счете* видит в том, что она позволяет мыслить «единство этого дуального процесса», а именно понимать общественную практику од-

### 86 Философский дискурс о модерне

новременно «как труд и как воспроизводство общественных отношений»<sup>55</sup>. С точки зрения производства, полагает он, делается понятным «единство интерактивных процессов между человеком и природой и между человеком и человеком»<sup>56</sup>. Это утверждение поразительно, потому что сам Маркус со всей ясностью проводит различие между технико-утилитарными правилами производства и использования продуктов и правилами социального взаимодействия, т.е. общественными, от интересубъективного признания и санкционирования зависимыми нормами действия. Соответственно, он производит ясное аналитическое разделение между «технической» и «общественной» сферами. Он не сомневается в том, что практика в смысле создания и полезного применения продуктов имеет структурообразующий эффект исключительно для обмена веществ между человеком и природой. Напротив, практику в смысле нормирующего взаимодействия нельзя анализировать по образцу продуктивного расходования рабочей силы и потребления потребительной стоимости. Производство образует только некий предмет, или содержание, для нормативного регулирования.

Правда, согласно Маркусу, техническое и общественное в «бывшей» истории можно разделить только аналитически; эмпирически же обе эти сферы остаются неразрывно друг с другом связанными — до тех пор, пока производительные силы и производственные отношения взаимно детерминируются. Таким образом, Маркус воспользовался тем обстоятельством, что парадигма производства подходит исключительно для объяснения труда, а не интеракции, взаимодействия, т.е. для того, чтобы определить общественную формацию, которая достигает институционального разделения между технической и общественной сферами. Иначе говоря, он считает



знаковым для социализма как раз то, что он «сводит материально-продуктивную деятельность к тому, *чем она является по своему определению и чем она всегда была* (курсив есть в оригинале) — активным рациональным обменом веществ с природой, чисто «технической» деятельностью по ту сторону как конвенций, соглашений, так и социального господства»<sup>57</sup>.

*ad 2).* Тем самым мы затрагиваем вопрос о нормативном содержании продуктивистски истолкованного понятия практики. Если процесс обмена веществ между человеком и природой представить как круговой процесс, в котором производство и потребление взаимно стимулируются и расширяются, то напрашиваются два критерия для оценивания общественной эволюции: увеличение технически используемого знания с его дифференциацией и универсализация потребностей. То и другое, с функционалистской точки зрения, приво-

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 87

дит в итоге к увеличению сложности, комплексности. Сегодня вряд ли кто-то станет утверждать, что качество общественной совместной жизни неизменно улучшается вместе с растущей комплексностью общественной системы. Модель процесса обмена веществ, близкая к парадигме производства, имеет так же мало нормативного содержания, как и модель системы окружающего мира, которая заняла тем временем ее место.

Как она соотносится с автономией и самоосуществлением, что были заложены в понятии процесса образования (с позиции философии рефлексии)? Нельзя ли добыть это нормативное содержание с позиции философии практики? Маркус, как мы видели, находит нормативное применение для различия, существующего между практикой, которая под натиском внешней природы регулирует себя с помощью технико-утилитарных правил, и практикой, подчиняющейся нормам действия, в которых интересы, ценностные ориентации и цели дают о себе знать как формы выражения субъективной природы.

Маркус учитывает как практическую цель институциональное разделение между техническим и общественным, разделение между сферой внешней необходимости и сферой, в которой все «необходимости» в конечном счете сами в себе виноваты: «Категория труда, которую критическая теория общества, в отличие от буржуазной экономики, ставит во главу угла, достигает практической истины исключительно в социалистическом обществе; ибо только здесь... происходит становление человека посредством его собственного, целеустремленного действия, которое детерминировано исключительно той общественной объективностью, которую люди находят уже готовой и которая, как природа, ставит границы действию человека»<sup>58</sup>. Эта формулировка еще не очень ясно выражает мысль о том, что перспектива эмансипации вытекает не из парадигмы производства, а из парадигмы действия, ориентированного на взаимопонимание. Именно форму процесса взаимодействия необходимо изменить, если важно действительно найти то, о чем мечтают, чего хотя индивиды — члены общества в соответствующей ситуации и что они должны делать в общих интересах. Яснее следующая цитата: «Если люди в сознании непреложностей и ограничений своей жизненной ситуации и посредством артикуляции определяют общественно-коллективные цели и ценности своего поведения как диалогическую конфронтацию своих потребностей, [только] тогда их жизнь разумна»<sup>59</sup>. Как эта идея разума может быть обоснована в качестве идеи, фактически заложенной в средствах коммуникации; как практически ею овладеть — на этот вопрос теория, твердо уверенная в парадигме производства, ничего не может ответить.

### 88 Философский дискурс о модерне

## Примечания

<sup>1</sup> См. блистательное изображение в значительной степени вытесненной традиции школьной философии в кн.: *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831-1933. Ffm., 1983.*

<sup>2</sup> *Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttg., 1941.*

<sup>3</sup> *Löwith K. Einleitung // Löwith K. (Hrsg.). Die Hegeische Linke. Stuttg. 1962. S.38.*

<sup>4</sup> Для дискурса о модерне *отношение истории к разуму* остается конститутивным — как в добром, так и в злом. Тот, кто участвует в этом дискурсе (ничего не изменилось), использует понятие «разум» или «рациональность» определенным образом. Он не употребляет их согласно онтологическим правилам игры для характеристики Бога или сущего или согласно эмпирическим правилам игры — для характеристики диспозиций способного к познанию и действию субъекта. Разум действителен, но не как нечто готовое, как объективная телеология (она проявляется себя в природе или в истории), и не как просто субъективные возможности. Скорее дело обстоит так, что разысканные в историческом развитии структурные образцы своими шифрами указывают на путь

незавершенного, прерванного, неверно направленного процесса образования, который выходит за пределы субъективного сознания отдельных людей. Так как субъекты имеют отношение к внутренней и внешней природе, то благодаря им воспроизводится общественная и культурная жизненная связь, в которой они находятся. Воспроизводство жизненных форм, самого процесса, течения жизни оставляет после себя в податливой сфере истории следы и отпечатки, которые под напряженным взглядом следопытов уплотняются в изображениях или структурах. Этот специфически современный взгляд направляет интерес к самоподтверждению в конфигурациях и структурах, которые он улавливает, вечно опасаясь заблуждения и самообмана; он обнаруживает, как бы вычитывает надсубъективный процесс образования, в котором переплетаются процессы научения и забывания. Так, дискурс о модерне подводит сферы не-сущего и изменчивого под определения познания и заблуждения: он помещает разум в пространство, которое греческая онтология, как и новременная философия субъекта, считала абсолютно бессмысленным, — там невозможна теория. Это рискованное предприятие сопровождалось заимствованием ложных теоретических моделей, поэтому все оно изначально опустилось, попало в плен догматизма, философии истории и активизировало защиту историзма. Но те, кто ведут дискурс *серьезно*, знают, что придется пройти между Сциллой и Харибдой.

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 89

<sup>5</sup> Foucault M. Die Intellektuellen und die Macht // Foucault M. Von der Subversion des Wissens. Münchens, 1974. S. 128ff.

<sup>6</sup> В защиту консервативного разделения бремени доказательства см.: Lubbe H. Fortschritt als Orientierungsproblem. Freiburg, 1975.

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 127.

<sup>8</sup> Там же. С. 415-416.

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 439.

<sup>10</sup> Там же. С. 435.

<sup>11</sup> Впрочем, он обосновывает этот путь с помощью теоремы неодновременности одновременного: «Немецкая философия права и государства — единственная немецкая история, стоящая *al pari* [на уровне] современной действительности... Мы — философские современники нынешнего века, не будучи его историческими современниками» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 419, 420).

<sup>12</sup> Молодой Маркс интерпретирует соотношение государства и общества еще с позиции теории действия, имея в виду взаимно дополнительные роли *citoyen* [гражданина государства] и *bourgeois* [члена гражданского общества], гражданина государства и частной персоны права. По-видимому, суверенный бюргер ведет двойную жизнь — «небесную и земную, жизнь в политической общности, в которой он признает себя общественным существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 390, 391). При этом идеализм гражданского государства только маскирует завершенность материализма гражданского общества, т.е. осуществление его эгоистического содержания. Смысл гражданской революции двоякий: она эмансипирует гражданское общество от политики, а еще также — от видимости всеобщего содержания; одновременно она инструментализирует конституированную в идеальной независимости общность для «мира потребностей, труда, частных интересов, частного права», в чем государство находит свой естественный базис. Исходя из социального содержания человеческих прав, Маркс приходит к выводу, что «сфера, в которой человек выступает как общественное существо, становится ниже той сферы, в которой он выступает как частное существо; что, наконец, не человек как *citoyen*, а человек как *bourgeois* считается собственно человеком и настоящим человеком» (Там же. С. 402).

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 406.

<sup>14</sup> Под «философией практики» я подразумеваю не только версии западного марксизма, восходящие к Грамши и Лукачу (такие, как критическая теория и Будапештская школа; экзистенциализм Сарт-

### 90 Философский дискурс о модерне

ра, Мерло-Понти и Касториадиса; феноменологию Э. Пачи и югославских представителей философии практики), но также радикально-демократические разновидности американского прагматизма (Дж.Г. Мид и Дьюи) и аналитической философии (Ч. Тейлор). См. поучительное сравнение в: Bernstein R.J. Praxis und Action. Philadelphia, 1971.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 353.

<sup>16</sup> См.: Taylor Ch. Hegel. Cambr., 1975. Ch.I. S.3ff.

<sup>17</sup> См. мою критику основоположений философии практики в: Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1984. S. 482ff.

<sup>18</sup> О вопросе, устарела ли парадигма производства, см. далее экскурс.

<sup>19</sup> Adorno T.W. Negative Dialektik//Werke. Bd.6. Ffm., 1973. S.192.

<sup>20</sup> См. лекцию V.

<sup>21</sup> Steinfels H. The Neoconservatives. N.Y., 1979; Saage R. Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik // Saage R. Rückkehr zum starken Staat? Ffm., 1983. S.228ff.; Dubiel H. Die Buchstabierung des Fortschritts. Ffm., 1985.

<sup>22</sup> Появившаяся в 1849 г. трехтомная «История социального движения во Франции» (Darmstadt, 1959) Лоренца фон Штейна — это продолжение его произведения «Социализм и коммунизм современной Франции».

<sup>23</sup> Hinrichs H.F.W. Politische Vorlesungen // Lübke H. (Hrsg.). Die Hegeische Rechte. Stuttg., 1962. S.89.

<sup>24</sup> Сочинения Розенкранца о политической партии и общественном мнении драматически  
Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.

отражают вторжение сознания времени модерна в мир гегелевской философии права (Lübbe, 1962. S. 59ff., 65ff.). В судебном процессе, который будит против прошлого, исторический континуум распадается на некий ряд, связь актуальностей. Общественное мнение, постоянно изменяясь, есть медиум этого спора, который разгорается не только между партией прогресса и партией инерции, но и проникает в сами партии; каждая отдельная партия втягивается в водоворот поляризации между будущим и прошлым и раскалывается на фракции, крылья, клики. Представления авангарда, который в современном движении воплощает будущее, не чужды либералам — в «Коммунистическом манифесте» они просто сформулированы более радикально.

<sup>25</sup> Г. Оппенгейм выступает против «слепого господства конкуренции, спроса и предложения», против «тирании капитала и крупной земельной собственности», которые, если их предоставить самим себе,

### Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше 91

«постоянно иницируют олигархию собственников» (Oppenheim H.B. // Lübbe, 1962. S. 186f.). Государство должно принять решительные меры против мнимого «святилища индустриальных порядков»: «Власть должна была невозмутимо наблюдать за тем, как крупные капиталисты рыли отводной канал, по которому под защитой вводящей в заблуждение свободной конкуренции утекают все национальные возможности, все богатство и все счастье» (Oppenheim // Lübbe, 1962. S. 193f.). Хинрихс видит, что система труда и потребностей может сдерживать обещание относительно субъективной свободы только в том случае, если и «рабочему предоставлено столько, чтобы он мог поддерживать свою жизнь и стать интеллигентным, чтобы имел возможность обзавестись собственностью» (Hinrichs // Lübbe, 1962. S. 150). А Розенкранц ожидает «новую, кровавую революцию», если «неотложные социальные вопросы» не будут решены (Rosenkranz // Lübbe, 1962. S. 150).

<sup>26</sup> Эту позицию без изменений воспроизводит Х.Люббе: Lübbe H. Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers // Lübbe H. Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf, 1980. S. 21 ff.

<sup>27</sup> «Как можно сообща управлять тем, что не образует никакого завершеного целого и каждый день снова и снова производит себя и заново формирует в бесчисленной и бесконечно разнообразной продукции индивидов» (Oppenheim // Lübbe, 1962. S. 196).

<sup>28</sup> Rosenkranz // Lübbe (1962). S. 72.

<sup>29</sup> К соответствующим публикациям Э. Форстхофа, Э.Р. Хубера, К. Ларенца и др. см. еще: Marcuse H. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung // Zeitschr. f. Sozialforsch., Jg.3. 1934. S. 161 ff.

<sup>30</sup> Сама декомпозиция введена левой школой Гегеля. Методологические рефлексии относительно быстро прогрессирующих наук о природе и наук о духе, т.е. позитивизм и историзм, вскоре дискредитировали все, что стремилось выйти за границы «простого рассудочного мышления». Розенкранц по-прежнему рассуждал о непреходящем величии царящего в истории духа, однако с такого рода философией истории в конце XIX столетия все это было уже в прошлом. Кто тяготеет к тому, чтобы следовать логике снятия гражданского общества государством, имеет в своем распоряжении только номиналистическое понятие политической власти, которое Макс Вебер лишил всех разумных коннотаций. Государство в любом случае позволяет экзистенциально нагружать себя значениями отношения друг—враг.

<sup>31</sup> Freyer H. Weltgeschichte Europas. 2 Bde. Wiesbaden, 1948; ders., Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttg., 1955; Ritter J. Metaphysik und Politik. Ffm., 1969.

### 92 Философский дискурс о модерне

<sup>32</sup> Habermas J. Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik // Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. Ffm., 1985.

<sup>33</sup> Ritter J. Hegel und die französische Revolution. Ffm., 1965. S. 62.

<sup>34</sup> Ritter (1965). S. 45.

<sup>35</sup> Ibid. S. 70.

<sup>36</sup> Ritter J. Subjectivität und industrielle Gesellschaft // Ritter J. Subjectivität. Ffm., 1974. S. 138.

<sup>37</sup> Ritter J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft // Ritter J. (1974). S. 131.

<sup>38</sup> Schnädelbach H. Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Freiburg, 1974.

<sup>39</sup> Ritter J. Landschaft / Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft // Ritter J. (1974). S. 141ff.

<sup>40</sup> См. лекцию XI.

<sup>41</sup> См. к этому: Brunkhorst H. Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft // Soziale Welt. 1983. S. 25ff.

<sup>42</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1981.

<sup>43</sup> Lukács G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 3 Bde. Neuwied, 1971-73.

<sup>44</sup> Berger P., Luckmann Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Ffm., 1966. S. 36.

<sup>45</sup> Taylor Ch. Hegel. Cambr., 1975. S. 13ff., 76ff., 80ff.

<sup>46</sup> Berger, Luckmann (1966). S. 65.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Berger, Luckmann (1966). S. 95.

<sup>49</sup> Heller A. Das Alltagsleben. Ffm., 1978; см. также: Heller A. Alltag und Geschichte. Neuwied, 1970.

<sup>50</sup> Heller A. (1978). S. 182ff.

<sup>51</sup> Heller A. (1970). S. 25ff.

<sup>52</sup> *Offe C.* Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? // *Matthes J.* (Hg.). Krise der Arbeitsgesellschaft. Ffm., 1983. S. 38ff.

<sup>53</sup> *Markus G.* Die Welt menschlicher Objekte // *Honneth A., Jaeggi U.* (Hg.). Arbeit, Handlung, Normativität. Ffm., 1980. S. 12 ff.; расширенное издание: *Markus G.* Langage et production. Paris, 1982.

<sup>54</sup> *Markus* (1980). S. 28.

<sup>55</sup> Ibid. S. 36.

<sup>56</sup> Ibid. S. 74.

<sup>57</sup> Ibid. S. 51.

<sup>58</sup> Ibid. S. 50.

<sup>59</sup> Ibid. S. 114.

## IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета

### 1

Ни Гегель, ни его непосредственные ученики — левые или правые — не захотели поставить под вопрос достижения модерна — все то, в чем время модерна обретает свою гордость и свое самосознание. Знаком века модерна стала, прежде всего, субъективная свобода. Свобода осуществляется в обществе как свобода действий, обеспеченная в частноправовом пространстве, или рациональное следование собственным интересам; в государстве субъективная свобода реализуется в принципиально равноправном участии в политической волеобразовании; в частной жизни — как нравственная автономия и самоосуществление; наконец, в сфере общественного, публичности, отнесенной к этой частной сфере, — как процесс образования, идущий в рамках освоения культуры, ставшей рефлексивной. Аналогично и формы абсолютного и объективного духа, рассмотренные в перспективе отдельного, единичного, приобретают структуру, в которой субъективный дух может эмансипироваться от естественности, природности традиционных жизненных форм. При этом сферы, в которых отдельный человек проводит свою жизнь как *bourgeois*, *citoyen* и *homme*, расходятся, все больше отдаляются друг от друга и становятся самостоятельными. Те же самые разделения и обособления, которые, если их рассматривать с точки зрения философии истории, прокладывают путь эмансипации от архаичных зависимостей, познаются и как абстракция, отчуждение от тотальности нравственной связи жизни. Когда-то религия нерушимо скрепляла эту тотальность, и печать была сломана не случайно.

#### 94 Философский дискурс о модерне

Религиозные силы социальной интеграции были истощены; причины — в самом процессе просвещения, который так же трудно повернуть вспять, как и произвольно инициировать. Для просвещения характерна необратимость процессов обучения, которая связана с тем, что приходит понимание: ничто не забывается спонтанно, произвольно; такое знание может быть вытеснено или исправлено, появляется другое, лучшее понимание. Поэтому просвещение способно восполнить свои дефициты только благодаря радикализованному просвещению; следовательно, Гегель и его ученики вынуждены возлагать свои надежды на диалектику просвещения, в которой разум обнаруживает свою значимость эквивалента объединяющей силы религии. Они развивали концепт разума, который выполнил бы такую программу. Мы видели, как и почему эта попытка потерпела крушение.

Гегель концепирует разум как примиряющее самопознание абсолютного духа; гегелевские левые — как несущее освобождение усвоение продуктивно отчужденных, но скрытых сущностных сил; гегелевские правые — как компенсацию боли от неизбежных расколов. Концепт Гегеля оказался слишком масштабным; абсолютный дух равнодушно не обращает внимания на процесс истории, открытый к будущему, и на непримиренность современности. Отступлению философов, вообразивших себя проповедниками, от непримиренной реальности младогегельянцы противопоставляют профанное право современности, которая еще только ожидает осуществления философского мышления, его воплощения в действительности. При этом они, правда, вводят в игру понятие практики, которое трактуют слишком локально. Это понятие просто увеличивает могущество абсолютизированной целерациональности, но его-то понятие практики как раз и должно преодолеть. Неоконсерваторы могут вести с философией практики бесконечные беседы о сложности, комплексности общественного; эта сложность утверждается вопреки всем революционным надеждам. Надежды на революцию, со своей стороны, так изменяют гегелевский концепт разума, что одновременно с рациональностью возникает и потребность в возмещении [издержек] общественного модерна. Но этого концепта все же недостаточно, чтобы сделать понятным компенсационное достижение историзма, который призван сохранить жизнь традиции благодаря медиуму наук о духе.

Выступая против этого образования — компенсации, питающейся из источников антикварной историографии, Ф. Ницше использовал аналогичным образом идею о сознании времени модерна, как когда-то это сделали младогегельянцы, выступая против

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



объективизма гегелевской философии истории. В своем втором «несвоевременном размышлении» — «О пользе и вреде истории для жизни» — Ницше анализирует

**Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 95**

рует, почему далекая от действия, удаленная в сферу внутренней жизни традиция образования не имеет никаких последствий, не влияет на саму жизнь: «Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира... И сущность всего современного образования заключается в его содержимом [на обложке же его переплетчик напечатал что-то вроде:] «руководство по внутреннему образованию для варваров по внешности»<sup>1</sup>. Модерное сознание, перегруженное историческим знанием, утратило «пластическую силу жизни», которая позволяет людям с устремленным в будущее взглядом с готовностью «объяснять прошлое, исходя из того, что составляет высшую силу современности»<sup>2</sup>. Методически ошибочные и несовершенные науки о духе следуют ложному (т.е. недостижимому) идеалу объективности, они нейтрализуют необходимые для жизни критерии и распространяют парализующий релятивизм: «...В различные времена все было иначе; и потому совершенно не важно, каков ты сам»<sup>3</sup>. Они блокируют способность периодически «разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше [в современности]»<sup>4</sup>. Как и младогегельянцы, Ницше чувствует в историцистском восхищении «властью истории» тенденцию, которая слишком легко превращается в реальное политическое восхищение голым успехом.

С того момента, как Ницше становится участником дискурса о модерне, аргументация в корне меняется. Сначала был дан вчерне набросок разума как примиряющего самопознания, затем — как освобождающего усвоения, наконец — как воспоминания, которое возмещает и компенсирует; разум выступает как эквивалент объединяющей силы религии и, наверное, способен преодолеть расколы модерна. Трижды эта попытка приспособить понятие разума к программе диалектичного в себе просвещения не удавалась. При такой констелляции Ницше мог выбирать — или еще раз подвергнуть субъект-центрированный разум имманентной критике, или отказаться от программы в целом. Ницше решает на вторую альтернативу: он отказывается от новой ревизии понятия разума и *процает* с диалектикой просвещения. Историческая деформация современного сознания, наполненного всем чем угодно, но лишенного самого существенного, заставляет Ницше в первую очередь сомневаться в том, а сможет ли модерн почерпнуть свои критерии из себя самого, — «ибо мы, современные, ничего не имеем своего»<sup>5</sup>. Пожалуй, Ницше еще раз применяет фигуру мысли диалектики просвещения к историцистскому просвещению, однако его цель — взорвать оболочку модерна как такового.

**96 Философский дискурс о модерне**

Ницше использует приставную лестницу исторического разума, чтобы в конце концов отбросить ее и утвердиться в мифе, как в *другом* по отношению к разуму: «...Что касается происхождения исторического образования — и его внутреннего, во всех отношениях коренного противоречия духу «нового времени», и «современного сознания», — то это происхождение должно быть в свою очередь объяснено исторически; история должна сама разрешить проблему истории; знание должно обратить свое жало против самого себя — этот тройной «долг» (должен, *Muß*) и есть императив духа «нового времени», если действительно в последнем имеются элементы чего-то нового, могучего, жизнеспособного и изначального»<sup>6</sup>. При этом Ницше, естественно, имеет в виду свое «Происхождение трагедии», исследование, проведенное с помощью историко-филологических средств, которое уводит его за александрийский и за римско-христианский мир — к началам, в «древнегреческий мир великого, естественного и человеческого». На этом пути антикварно мыслящие «поздние порождения» модерна должны были бы, в общем, превратиться в «первенцев» постмодерного времени — установка, которую Хайдеггер повторит в «Бытии и времени». Для Ницше исходная ситуация ясна. С одной стороны, историческая эпоха Просвещения только усиливает разрывы и расколы, ставшие ощутимыми в достижениях модерна; разум, выступающий в форме некой религии образования, больше не проявляет той силы синтеза, которая могла бы обновить интеграционный потенциал унаследованной религии. С другой стороны, модерну закрыт путь к реставрации. Религиозно-метафизические картины мира древних цивилизаций сами являются продуктом просвещения, т.е. они *слишком разумны*, а

потому вряд ли способны еще что-то противопоставить радикализированному просвещению эпохи модерна.

Ницше нивелирует все, что вырывается из диалектики просвещения. Модерн теряет свое исключительное положение; он всего лишь последняя эпоха в долгой истории рационализации, как она начинается с разложением архаической жизни и распадом мифа<sup>7</sup>. В Европе этот перелом представляют Сократ и Христос, основатели философского мышления и церковного монотеизма: «На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, так это на собирание вокруг себя бесчисленных других культур, на всепожирающее стремление к познанию, ведущее к утрате мифа, утрате мифической родины?»<sup>8</sup> Правда, сознание эпохи модерна запрещает всякие мысли о регрессии, о неопосредованном возвращении к мифическим первоисточникам. Горизонт для пробуждения мифического прошлого образует исключительно будущее: «Заветы прошлого — это все-

#### Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 97

гда изречения оракула: только в качестве строителей будущего и знатоков настоящего вы поймете их»<sup>9</sup>. Эта *утопическая* установка, которая обращена к *грядущему* богу, отличает позицию Ницше от реакционного призыва «Назад к первоисточникам!». Теологическое мышление, в котором исток и цель контрастируют по отношению друг к другу, вообще теряет свою силу. Ницше не отрицает модерное сознание эпохи, а заостряет его, поэтому ему удастся представить модерное искусство, которое в своих наисубъективнейших формах выражения доводит это сознание эпохи по крайности, как сферу, в которой модерн соприкасается с архаическим. Историзм инсценирует мир как выставку и превращает гедонистов-современников в высокомерных зрителей, и только надисторическая сила искусства, изнуряющего себя в злободневности, может принести спасение от «истинной нужды и внутренней нищеты современных людей»<sup>10</sup>.

Перед глазами молодого Ницше — программа Рихарда Вагнера, который открыл свои эссе о религии и искусстве следующей сентенцией: «Можно считать, что там, где религия становится художественной, искусство не оставляет намерения спасти само ее ядро; что мифические символы, которые религия хочет познать в их подлинном смысле, как истинно уверованные, искусство схватывает в соответствии с их смыслообразующей ценностью, чтобы благодаря идеальному изображению этих символов позволить познать скрытую в них глубокую истину»<sup>11</sup>. Религиозное празднество, ставшее произведением искусства, вместе с культово обновленной общественностью, публичностью должно преодолевать внутреннюю сущность исторического образования, приспособленного для приватного, частного. Эстетически обновленная мифология должна развязать силы социальной интеграции, застывшие в обществе конкуренции. Она децентрирует модерное сознание и открывает его для архаического опыта. Это искусство будущего отрицает себя как порождение индивидуального художника и назначает «сам народ в качестве художника будущего»<sup>12</sup>. Ницше прославляет Вагнера как «революционера общества» и как победителя александрийской культуры. Он ожидает, что из Байрёйта будут исходить токи влияния дионисийских трагедий, «что государство и общество, вообще все пропасти между человеком и человеком исчезнут перед могущественным чувством единства, которое ведет обратно к сердцу природы»<sup>13</sup>.

Позднее Ницше, как известно, с отвращением отверг мир вагнеровских опер. Интереснее, чем личностные, политические и эстетические основания такого отрыва, — его философская движущая причина, именно она стоит за вопросом: «...Какова должна быть музыка, которая была бы уже не романтического происхождения, подобно не-

#### 98 Философский дискурс о модерне

мецкой, — но дионисического?»<sup>14</sup> Идея новой мифологии имеет романтическое происхождение, романтично и обращение к Дионису как грядущему богу. Тем не менее Ницше против романтического использования этой идеи и декларирует ее явно радикальную версию, отсылающую за пределы представлений Вагнера. В чем, однако, отличие дионисического от романтического?

## 2

С ожиданием новой мифологии, которое определяет поэзию в качестве наставницы человечества, мы встречались в гегелевской «Первой программе системы немецкого идеализма» (1796—97). Уже здесь замечен мотив, который позднее подчеркнут Ницше и Вагнер: в формах обновленной мифологии искусство неизбежно обретает характер

*общественного* института и развивает усилия по восстановлению нравственной тотальности народа<sup>15</sup>. В таком же смысле Шеллинг в конце своей «Системы трансцендентального идеализма» говорит о том, что новая мифология «будет открытием не отдельного поэта, а некоего нового рода, как бы воплощающего в себе единого поэта»<sup>16</sup>. Сходную мысль проводит и Ф. Шлегель в своей «Речи о мифологии»: «У нашей поэзии отсутствует срединный пункт, которым для древних была мифология, и все существенное, в чем современное (*moderne*) поэтическое искусство уступает античному, можно обобщить в словах: у нас нет мифологии. Но... мы близки к тому, чтобы получить ее»<sup>17</sup>. Обе публикации относятся к 1800 г., в различных вариантах они отталкиваются от одной идеи — идеи новой мифологии.

В качестве дальнейшего мотива «Первая программа системы немецкого идеализма» содержит представление о том, что вместе с новой мифологией искусство *придет на смену* философии, потому что эстетическое созерцание есть «высший акт разума»: «Истина и благо соединяются родственными узами только в прекрасном»<sup>18</sup>. Это положение могло бы стать девизом к «Системе трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинга. Решение загадки, как тождество свободы и необходимости, духа и природы, сознательной и бессознательной деятельности можно довести до сознания Я в им самим созданном продукте, Шеллинг находит в эстетическом созерцании: «Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга»<sup>19</sup>. В современных (*modernen*) условиях, когда рефлексия впадает в крайности,

**Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 99**

именно искусство, а не философия оберегает огонь той абсолютной идентичности, который когда-то был зажжен в торжественных культах религиозных общин верующих. Искусство, если в форме некой новой мифологии оно снова обретает свой общественный характер, больше не есть только органон, но превращается в цель и будущее философии. После своего завершения философия могла бы вернуться в океан поэзии, из которого она когда-то вышла: «Что окажется тем промежуточным звеном, которое вернет философию к поэзии, в общем, предвидеть нетрудно, так как подобное звено уже существовало в виде мифологии... Но как может возникнуть такая мифология... это проблема, решение которой зависит только от будущих судеб мира...»<sup>20</sup>

Отличие от концепции Гегеля бросается в глаза — не спекулятивный разум, а исключительно поэзия может, как только она станет публично действенной в форме новой мифологии, заменить объединяющую силу религии. Разумеется, Шеллинг выстраивает целую философскую систему, чтобы прийти к этому выводу. Именно спекулятивный разум превосходит самого себя благодаря программе новой мифологии. Иначе думает Шлегель, который советует философу «[отбросить] воинственное одеяние системы и (разделить) с Гомером жилье в храме новой поэзии»<sup>21</sup>. В руках Шлегеля новая мифология превращается из *философски обоснованного* ожидания в *мессианскую* надежду, воодушевляемую историческими предзнаменованиями — знаками, которые говорят о том, «что человечество из всех сил старается найти свой центр. Оно должно погибнуть... или омолодиться... Седая древность опять оживет, и самое далекое будущее просвещения-образования уже извещает о себе в предвестиях»<sup>22</sup>. Мессианское превращение во время, овременение всего того, что у Шеллинга было обоснованным историческим ожиданием, — такая перемена вызвана изменением того значения, которое Шлегель придавал спекулятивному разуму.

Конечно, уже у Шеллинга это сместило центр тяжести разума; разум уже не постигает себя в собственном медиуме саморефлексии, он вновь обретает себя только в сфере искусства. Однако то, что Шеллинг в итоге может созерцать в произведениях искусства, это все еще разум, ставший объективным, тесным соединением истинного и благого в прекрасном. Однако именно это единство Шлегель и ставит под вопрос. Он настаивает на автономии прекрасного в том смысле, «что оно отделено от истинного и нравственного и что оно имеет с последними равные права»<sup>23</sup>. Новая мифология должна быть обязана своей соединяющей силой не искусству, в котором тесно соединяются все моменты разума, а предвидящему дару поэзии, которая напрямую отличается от философии и науки, морали и нравственности: «Ибо это начало вся-

**100 Философский дискурс о модерне**

кой поэзии — упразднить ход и законы разумно мыслящего разума и опять переносить

нас в прекрасный беспорядок фантазии, для которого я до сих пор не знаю более прекрасного символа, чем пестрая толпа древних богов»<sup>24</sup>. Шлегель больше не воспринимает новую мифологию как то, что делает разум наглядным, как эстетизирование идей, которые на этом пути должны соединиться с интересами народа. Напротив, поэзия, ставшая независимой, автономной, очищенная от примесей теоретического и практического разума, открывает ворота в мир изначальных мифических сил. Одно лишь современное *искусство* может сообщаться с архаическими источниками социальной интеграции, которые иссякли в модерне. Согласно этой версии, новая мифология требует от расколотого модерна относиться к «изначальному хаосу» как к *другому* по отношению к разуму.

Но если создание нового мира не обнаруживает силы диалектики просвещения, если ожидание «того великого процесса всеобщего омоложения» больше не может быть обосновано в плане философии истории, то востребован романтический мессианизм<sup>25</sup> другой мыслительной конфигурации. В этой связи заслуживает внимания то обстоятельство, что Дионис — проказливый бог опьянения, безрассудства и беспрестанных превращений — в период ранней романтики испытывает поразительное возвышение, его образ приобретает особую ценность. Культ Диониса, возможно, привлекателен для разочаровавшегося в себе времени просвещения, потому что в Греции Еврипида и софистической критики он сохранял древние религиозные предания. Но в качестве решающего мотива М.Франк называет то обстоятельство, что Дионис как *грядущий* бог, как бог, который придет, мог привлечь к себе надежды на спасение<sup>26</sup>. Зевс зачал Диониса с Семелой, смертной женщиной; Гера, супруга Зевса, в божественном гневе преследовала Диониса и в конце концов ввергла его в безумие. С тех пор Дионис, сопровождаемый дикой толпой сатиров и вакханок, странствует по Северной Африке и Малой Азии — «иноземный бог», как говорил Гёльдерлин, бог, который ввергает Запад в «божественную ночь» и оставляет после себя лишь дары опьянения. Но однажды Дионис, возрожденный благодаря мистериям и избавленный от безумия, должен возвратиться. От всех прочих греческих богов Дионис отличается как бог, который отсутствует, его возвращение еще предстоит. Сами собой напрашиваются параллели с Христом: он умер, оставив после себя, до дня своего возвращения, хлеб и вино<sup>27</sup>. Правда, Дионис обладает и своеобразием, особенностью — в своих культовых эксцессах он как бы хранит основы общественной солидарности, исчезнувшие в христианской Западной Европе вместе с архаическими формами религиозности. Так Гёльдер-

#### Лекция IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 101

лин связывает с мифом о Дионисе свой способ толкования истории, который может нести в себе мессианское ожидание; и вплоть до Хайдеггера он оставался действенным. Западная Европа с самых своих истоков застыла в ночи удаленности от богов, в забытости бытия; бог будущего вернет утраченные силы истока; а свое пришествие бог, который уже близко, делает ощутимым благодаря мучительно осознаваемому отсутствию, благодаря «удаленности»; все более настоятельно он дает почувствовать покинутым людям, чего же они лишены; таким образом, бог все более убедительно предвещает свое возвращение: в опасности — исток спасения<sup>28</sup>.

Ницше не оригинален в своей дионисической оценке истории. Исторический тезис о происхождении хора греческой трагедии из древнего культа Диониса обретает свою остроту в плане критики модерна, контекст которой, пожалуй, уже был сформирован в ранней романтике. Поэтому так важно объяснить, почему Ницше дистанцируется от романтического фона. Ключ к этому дает уравнивание Диониса и Христа, которое присутствует не только у Гёльдерлина, оно имеет место и у Новалиса, Шеллинга, Кройцера, в восприятии мифа ранней романтикой в целом. Такое отождествление нетвердо держащегося на ногах бога вина с христианским богом спасения возможно только потому, что романтический мессианизм нацелен на *омоложение*, а не на *проводы* Запада. Новая мифология должна была бы вернуть пропавшую солидарность, но не отказываться от эмансипации, которая повлекла за собой для отдельных людей, индивидуализированных перед лицом единого Бога, дистанцирование от мифических изначальных сил<sup>29</sup>. В романтике обращение к Дионису должно было просто открыть то измерение общественной свободы, в котором непременно исполнятся в посюстороннем мире христианские обеты; тем самым этот принцип субъективности, благодаря Реформации и Просвещению ставший более углубленным, но и авторитарно наделенный властью, наделенный правом господства, мог утратить свою ограниченность.



## 3

Зрелый Ницше осознает, что Вагнер, в котором прямо-таки «резюмируется» модерн, разделял точку зрения романтиков на ожидаемое *осуществление* века модерна. Именно Вагнер подталкивает Ницше к «разочарованию во всем, что нам, современным (*modernen*) людям, остается для воодушевления», потому что он, Вагнер, отчаявшийся декадент, «неожиданно... пал ниц перед христианским крестом»<sup>30</sup>. Вагнер остается в плену романтического соединения дионисического

**102 Философский дискурс о модерне**

с христианским. Столь же мало, как и романтики, ценит он в Дионисе полубога, который радикально избавляет от проклятия идентичности и тождества, который отменяет принцип индивидуации, применяет полиморфию против единства трансцендентного бога, аномию — против устава. В Аполлоне греки обожествляли индивидуацию, соблюдение границ индивида. Но аполлоновская красота и аполлоновское наделение мерой скрывают подпочву титанического и варварского, которая прорывается в экстатическом звучании дионисийских праздников: «Индивид, со всеми своими границами и мерами, тонул здесь в самозабвении дионисических состояний и забывал аполлонические законоположения»<sup>31</sup>. Ницше вспоминает о том, что Шопенгауэр обращал внимание на тот «ужас, который охватывает человека, когда он внезапно усомнится в формах познания явлений, и закон достаточного основания в одном из своих разветвлений окажется допускающим исключение. Если к этому ужасу прибавить блаженный восторг, поднимающийся из недр человека и даже природы, когда наступает такое же нарушение *principii individuationis*, то это даст нам понятие о сущности дионисического начала»<sup>32</sup>.

Но Ницше был не только учеником Шопенгауэра, он был современником Малларме и символистов, поборником *l'art pour l'art*. Таким образом, в описание дионисического — как усиления субъективного вплоть до полного самозабвения — входит также и опыт современного искусства (еще раз радикализированный по сравнению с романтикой). То, что Ницше называет «эстетическим феноменом», раскрывается в сосредоточенном общении децентрированной, от повседневных конвенций восприятия и поведения освобожденной субъективности с самой собой. Только когда субъект *теряет* себя, когда он выдернут из прагматического опыта пространства и времени, поражен внезапным, видит себя переполненным «страстным желанием истинного присутствия» (Октавио Пац) и теряет себя в мгновении; только когда категории разумного поведения и мышления разрушены, нормы ежедневной жизни сломаны, иллюзии заученной нормальности распались, — лишь тогда открывается мир непредвиденного и совершенно поразительного, область эстетической видимости, которая не скрывает и не выявляет, которая не есть ни явление, ни сущность, но не что иное, как поверхность. Ницше продолжает романтическое очищение эстетического феномена от всех теоретических и моральных примесей<sup>33</sup>. В эстетическом опыте дионисическая действительность посредством «пропасти забвения» затенена от мира теоретического познания и морального поступка, от повседневности. Искусство открывает доступ к дионисическому только ценой экстаза — ценой мучи-

**Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 103**

тельного преодоления границ индивида, слияния с аморфной природой как внутри, так и вне себя.

Поэтому лишенный мифа человек эпохи модерна может ожидать от новой мифологии только одной разновидности избавления — такое избавление снимает все опосредования. Эта шопенгауэровская формулировка дионисического принципа дает программе новой мифологии поворот, который был чужд романтическому мессианизму, — речь теперь идет о тотальном отказе от нигилистически опустошенного модерна. Вместе с Ницше критика модерна в первый раз отказывается от сохранения его эмансипаторского содержания. Субъект-центрированный разум конфронтирует с абсолютно *другим* по отношению к разуму. И в качестве контринстанции к разуму Ницше присягает перенесенному в архаическое опыту самораскрытия децентрированной, освобожденной от всех ограничений когнитивного познания и целевой деятельности, всех императивов пользы и морали субъективности. Путем побега от модерна становится тот самый «разрыв принципа индивидуации». Правда, этот разрыв — если он должен быть чем-то большим, чем цитатой из Шопенгауэра, — может сохранить свою засвидетельствованность исключительно благодаря самому продвинутому искусству

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

модерна. Относительно данного противоречия Ницше может обманываться, потому что он вырывает момент разума, который заявляет о себе в своенравии радикально раздифференцированной сферы авангардистского искусства, из связи с теоретическим и практическим разумом и оттесняет в метафизически преображенное иррациональное.

Уже в «Рождении трагедии» *за* искусством стоит жизнь. В «Рождении» присутствует своеобразная теодицея, вследствие которой мир может быть оправдан исключительно как эстетический феномен<sup>34</sup>. Крайняя свирепость и боль расцениваются как удовольствие в качестве проекций творческого духа, который бездумно предается рассеянному наслаждению от силы и произвольности своих призрачных образов. Мир является как паутина, сотканная из притворств и интерпретаций, в основе которых нет никакого намерения и никакого текста. Смыслотворяющая потенция вместе с чувствительностью, которая может возбуждаться самыми многообразными способами, образуют эстетическое ядро *воли к власти*. Последняя есть одновременно *воля к видимости*, к упрощению, к маске, к поверхности; а искусство можно оценить как подлинно метафизическую деятельность человека, потому что сама жизнь покоится на видимости, обмане, оптике, необходимости перспективного и заблуждения<sup>35</sup>.

Правда, Ницше может оформить эти мысли до некой «метафизики лидерства» лишь в том случае, если он все, что есть и что должно

#### 104 Философский дискурс о модерне

быть, сведет к эстетическому. Не может быть ни оптического, ни морального феномена, во всяком случае в том смысле, в каком Ницше говорит об эстетических феноменах. Цели доказать это служат известные наброски к прагматической теории познания и к естественной истории морали, которые сводят различие между «истинным» и «ложным», «добрым» и «злым» к предпочтению утилитарного, того, что служит жизни, и благородного<sup>36</sup>. За мнимо универсальными притязаниями на значимость скрываются субъективные притязания на власть принципа переоценки ценностей. В этих притязаниях на власть стратегическая воля отдельных субъектов не находит своего воплощения. Напротив, сверхсубъективная воля к власти манифестируется в приливах и отливах анонимного процесса преодоления.

Теория некой воли к власти, играющей во всех событиях свою роль, определяет границы, не выходя за которые Ницше объясняет, как возникают фикции мира сущего и благого, равно как и кажущиеся идентичности познающих и морально действующих субъектов, как вместе с душой и самосознанием конституируется сфера внутренней жизни, как метафизика, наука и аскетический идеал достигли господства и, наконец, — как субъект-центрированный разум обязан всем этим оснащением событию губительного мазохистского искажения в самых глубинах воли к власти. Нигилистическое господство субъект-центрированного разума постигают как результат и выражение извращения воли к власти.

Так как ясно, что неиспорченная воля к власти — это только метафизический вариант дионисического принципа, Ницше теперь трактует и толкует нигилизм современности как сумерки, в которых возвещается приближение отсутствующего бога. Его «в стороне» и «по ту сторону» неправильно поняты как бегство от действительности — «в то время как [это] — только его погружение, зарывание, углубление в действительность для того, чтобы когда-нибудь, если он опять выберется на свет, принести оттуда спасение для этой действительности»<sup>37</sup>. Ницше определяет момент возвращения Антихриста как «удар колокола в полдень» — это примечательно соответствует эстетическому сознанию времени у Бодлера. В час Пана день задерживает дыхание, время останавливается — преходящее мгновение обрывается с вечностью.

Своим понятием модерна, развитым в плане теории власти, Ницше обязан демаскирующей критике разума, которая сама себя ставит вне горизонта разума. Эта критика располагает известной силой внушения, потому что она по меньшей мере имплицитно апеллирует к критериям, которые заимствуют основной опыт эстетического

**Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 105**

модерна. Ведь Ницше возводит на престол вкус, «да и нет неба», как орган познания по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону добра и зла. Но он не может легитимировать удержанные критерии эстетического суждения, потому что эстетический опыт он переносит в архаическое, потому что критические возможности оценки ценности, отточенные в общении с современным искусством, он не признает в качестве момента разума, момента, который, по крайней мере процедурно, в процессе

аргументированного обоснования, еще связан с объективирующим познанием и моральным благоразумием. Напротив, эстетическое — как ворота к дионисическому — гипостазировано, превращено в *другое* по отношению к разуму. Так разоблачения с позиций теории власти запутываются в дилемме относящейся к самой себе, ставшей тотальной критики разума. В своем ретроспективном взгляде на «Рождение трагедии» Ницше признает наивность предпринятой им в юности попытки «поставить науку на почву искусства, видеть науку сквозь оптику художника»<sup>38</sup>. Но и будучи в возрасте он не мог добиться ясности относительно того, что это такое — осуществлять критику идеологии, которая нападает на свои собственные основы<sup>39</sup>. В конечном счете он колеблется между двумя стратегиями.

С одной стороны, Ницше убеждает себя: возможно артистическое видение мира, которое осуществляют научными средствами, но с антиметафизической, антиромантической, пессимистической и скептической установкой. Историческая наука такого рода может избежать иллюзии веры в истину, потому что она находится на службе философии воли к власти<sup>40</sup>. Затем, правда, следует предположение, что сама эта философия имеет значимость и ценность. Поэтому, с другой стороны, Ницше должен утверждать возможность критиковать метафизику; критика подрывает корни метафизического мышления, не отказываясь, однако, от себя самой как философии. Он объявляет Диониса философом, а себя самого — последним учеником и посвященным этого философствующего бога<sup>41</sup>.

Ницшевская критика модерна была продолжена по обоим линиям. Скептический ученый, который стремится разоблачить извращения воли к власти, восстание сил, заявляющих о себе в качестве реакции, и возникновение субъект-центрированного разума с помощью антропологических, психологических и исторических методов, находит последователей в лице Батая, Лакана и Фуко; посвященный критик метафизики, который пользуется особыми знаниями и прослеживает возникновение философии субъекта вплоть до досократовских начал, — в лице Хайдеггера и Деррида.

**106 Философский дискурс о модерне**

#### 4

Хайдеггер хотел бы воспринять существенные мотивы дионисического мессианизма Ницше, но избежать апорий критики разума, отнесенной к самой себе. Ницше стремился отшвырнуть от себя современное мышление, «научно» оперируя им на путях генеалогии веры в истину и аскетического идеала; Хайдеггер, который в этой стратегии разоблачения с позиций теории власти угадывает неискорененный остаток Просвещения, охотнее придерживается позиции Ницше-философа. Цели, которые Ницше преследовал с помощью обобщенной, самопожирательной критики идеологии, Хайдеггер стремится достичь с помощью имманентно начатой деструкции западноевропейской метафизики. Ницше растянул дугу дионисического события между древнегреческой трагедией и новой мифологией. Позднюю философию Хайдеггера можно понять как попытку перенести это событие с арены эстетически обновленной мифологии на арену философии<sup>42</sup>. Хайдеггер стоит перед задачей поместить философию на то место, которое у Ницше занимает искусство (как контрдвижение по отношению к нигилизму); цель — трансформировать философское мышление, чтобы впоследствии оно могло стать ареной для укрепления и обновления дионисических сил. Появление и преодоление нигилизма Хайдеггер хочет описать как начало и конец метафизики.

Первая лекция Хайдеггера о Ницше называется «Воля к власти как искусство». Она опирается прежде всего на фрагменты из рукописного наследия, которые были раздuty в компиляции Элизабет Фёрстер-Ницше неоконченного главного произведения Ницше «Воля к власти»<sup>43</sup>. Хайдеггер пытается доказать тезис, «что Ницше стоит на позиции вопрошания западноевропейской философии»<sup>44</sup>. Хотя он называет мыслителя, который «со своей метафизикой вернулся к началу западноевропейской философии»<sup>45</sup> и возглавляет контрдвижение против нигилизма, «художником-философом», однако считает, что мысли Ницше насчет спасительной силы искусства только «по ближайшей видимости эстетические, а по своей глубочайшей сути они — метафизические»<sup>46</sup>.

Классицистское понимание искусства у Хайдеггера требует определенной интерпретации; Хайдеггер, как и Гегель, убеждает в том, что вместе с романтикой искусство достигло своего сущностного завершения. Сравнение с Вальтером Беньямином могло бы показать, как мало Хайдеггер был затронут гениальным опытом

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

авангардистского искусства. Поэтому он не может понять, почему только субъективистски заостренное и радикально раздифференцированное искусство, которое упорно развивает своеобразие эстетического из своего собст-

#### Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 107

венного опыта децентрированной субъективности, предлагает свои услуги в качестве инаугуратора новой мифологии<sup>47</sup>. Тем легче дается ему уравнивание «эстетического феномена» и уподобление искусства метафизике. Красота позволяет бытию засветиться: «Прекрасное и истина, то и другое — отнесены к бытию, и притом то и другое — своим способом разоблачения бытия сущего»<sup>48</sup>.

Позднее это будет означать примерно следующее: поэт возвещает Священное, которое открывается мыслителю. Хотя поэтическое творчество и мышление отсылают друг к другу, но в конечном счете поэтическое творчество должно все же происходить из первоначального мышления<sup>49</sup>.

После того как искусство было таким способом онтологизировано<sup>50</sup>, философия снова должна была взять на себя задачу, которую в романтике она уступила искусству, а именно создать эквивалент объединяющей силе религии, чтобы противодействовать расколам модерна. Ницше доверил преодолению нигилизма эстетически обновленному мифу о Дионисе. Хайдеггер проецирует это дионисическое событие на экран критики метафизики, которая благодаря этому обретает всемирно-историческое значение.

Отныне значимо только бытие, которое отстранилось от сущего и возвещает о своем неопределенном пребывании через отсутствие, которое Хайдеггер сделал ощутимым, и боль лишения, которая все усиливается. Мышление, которое следует за этой судьбой — судьбой забытости бытия, как его постигла западноевропейская философия, выполняет функцию катализатора. Однако мышление, происходящее от метафизики, т.е. обращающееся с вопросами к началам метафизики, преодолевающее рамки метафизики изнутри, — больше не разделяет самоуверенности разума, кичащегося своей автономией. Конечно, пласты, под которыми погребено бытие, должны быть сняты. Однако работа деструкции служит — иначе, чем сила рефлексии, — упражнениям в новой гетерономии. Она направляет свою энергию исключительно на самопреодоление и самоотречение субъективности, которая должна научиться терпеливо выжидать; субъективность должна раствориться в смирении. Сам разум может быть деятельным исключительно в перспективе гибельной активности забывания и изгнания. Память тоже неспособна подвинуть к возвращению то, что отослано в изгнание. Таким образом, бытие может случиться только как судьба, для которой те, кто в ней нуждаются, так или иначе раскрываются и готовятся, Хайдеггеровская критика разума заканчивается на рубеже требующего радикальности, все пронизывающего, но содержательно пустого изменения установки — от автономии к преданности бытию,

#### 108 Философский дискурс о модерне

— которая будто бы оставляет позади себя противоположность автономии и гетерономии.

Критика разума, инспирированная благодаря Ницше, принимает другое направление у Батая. Батай тоже применяет понятие священного к тому децентрированному опыту амбивалентного восторга, в котором самоотчуждается ожесточенная субъективность. Примером могут служить действия религиозного жертвоприношения и эротического слияния, в которых субъект хотел бы «освободиться от своей отнесенности к Я» и дать место восстановленной «непрерывности бытия»<sup>51</sup>. Батай отслеживает изначальную силу, которая способна преодолеть разрыв между разумно дисциплинированным миром труда и объявленным вне закона *другим* по отношению к разуму. Захватывающее возвращение в утраченную непрерывность бытия представляется Батаю как извержение противных разуму элементов, как чарующий акт снятия границ у самости. В этом процессе разложения монадически закрытую субъективность индивидов, утверждающихся друг против друга, экспроприируют и сбрасывают в бездну.

Правда, Батай приближается к этой дионисической силе, направленной против принципа индивидуации, не путем самопреодоления метафизически стесненного мышления — самопреодоления, продемонстрированного в качестве домашнего задания, а в непосредственном наступлении, описывающем и анализирующем, на феномены самоперешагивания и самоуничтожения целерационально действующего субъекта. Очевидно, Батай интересуется именно вакхические черты оргиастической воли к власти — творческая и дарующая активность властной воли, которая манифестируется как в игре, в



танце, в избытке и упоении, так и в том возбуждении волнения, что вызывается посредством деструкции, возникает при виде боли, страдания и насильственной смерти, — в желании ужаса и удовольствия. Любопытство, с которым Батай терпеливо рассекает, словно труп, пограничный опыт жертвоприношения и сексуальный акт любви, направляется и информируется эстетикой ужаса. Многолетний сторонник, а позднее контрагент Андре Бретона не проходит, как это делает Хайдеггер, мимо основного эстетического опыта Ницше, но прислушивается к радикализации этого опыта, достигнутой в сюрреализме. Как одержимый, исследует Батай амбивалентные, выбивающие из колеи реакции чувства стыда, мерзости, ужаса и садистического удовлетворения, которые вызываются неожиданными, оскорбительными, непристойными, насильственно вторгающимися впечатлениями. В этих взрывных возбуждениях совмещаются противоположные тенденции желания и ужасающего отступления в плен парализующего, мучительного очарования. Отвращение, мерзость

#### Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 109

и гнусность сплавлены с наслаждением, восторгом и жаждой продолжения всего этого. Сознание, которое подвержено воздействию раздирающих амбивалентностей, — вне понимания. Сюрреалисты стремились вызывать такое шоковое состояние с помощью агрессивно внедренных эстетических средств. Батай идет, следуя этому «профанному озарению» (Беньямин), назад, к табу по отношению к человеческому мертвому телу, канибализму, наготы, менструальной крови, инцесту и т.д.

Подобные антропологические исследования, которыми мы еще займемся, предлагают отправную точку для теории суверенитета. Как Ницше в «Генеалогии морали», так и Батай исследуют снятие границ и окончательное искоренение всего гетерогенного, благодаря чему и конституируется современный мир целерационального труда, потребления и исполнения власти. Батай не боится конструировать историю западноевропейского разума, которая, как и критика метафизики у Хайдеггера, описывает новое время как эпоху истощения. Но у Батая отвергнутые элементы множества, гетерогенного являются не в образе мистически придуманной, сочиненной апокалипсической судьбы, а в виде разрушительных сил, которые только тогда должны конвульсивно разрядиться, когда их еще раз освободят от оков в вольном социалистическом обществе.

За права обновленного сакрального Батай парадоксальным образом сражается средствами научного анализа. Он вовсе не презирует методическое мышление. «Никто [не может] ставить проблему религии, если не исходит из произвольных решений, которых не допускает современный *дух точности*. Когда я говорю о внутреннем опыте, а не об объектах, я — не человек науки, но в то мгновение, когда я говорю об объектах, я делаю это с неизбежной строгостью ученого»<sup>52</sup>.

Батай отличается от Хайдеггера и сам подход к первичному эстетическому опыту, из которого он черпает понятие священного, и уважение к научному характеру познания, которое Батай хотел бы поставить на службу исследованию священного. И все же между обоими мыслителями обнаруживаются параллели, если рассматривать их вклад в философский дискурс о модерне. Структурные сходства объясняются тем, что Хайдеггер и Батай — в преемственности с Ницше — стремятся решать одни и те же задачи. Оба хотят осуществить радикальную критику разума — критику, которая затрагивает корни, истоки самой этой критики. Из такой согласовывающейся постановки проблемы вытекает сходная по форме последовательность аргументации.

Прежде всего предмет критики должен быть определен настолько отчетливо, чтобы мы могли опять узнать в нем субъект-центрированный разум как принцип модерна. Хайдеггер выбирает в качестве ис-

#### 110 Философский дискурс о модерне

ходного пункта объективирующее мышление, показательное для наук, развившихся в эпоху модерна, Батай — целерациональные действия капиталистического производства и бюрократизированного государственного аппарата. Хайдеггер исследует основные онтологические понятия философии сознания, чтобы обнажить в качестве импульса волю технически распоряжаться опредмеченными процессами, волю, которая владеет мышлением от Декарта до Ницше. Субъективность и овеществление отводят взгляд от того, чем нельзя располагать. Батай исследует императивы хозяйственности и эффективности, при которых труд и потребление эксплуатировались все сильнее, власть над ними становилась все полнее; это нужно, чтобы затормозить, сдерживать в индустриальном продуктивизме присущую всем современным обществам тенденцию к

саморазрушению. Иначе говоря, насквозь рационализированное общество препятствует непродуктивным издержкам и безумному мотовству в распоряжении накопленным богатством.

Тотализированная критика разума отказалась от надежд на диалектику просвещения, и, значит, все то, что подпадает под эту критику, должно обладать масштабами, при которых *другое* разума — контрсила бытия или суверенитета — не открылось бы в конечном счете лишь как вытесненные и подавленные моменты самого разума. Поэтому Хайдеггер и Батай вместе с Ницше возвращаются к временам до зарождения западноевропейской истории, к архаическим утрам, чтобы найти следы Диониса в мышлении досократиков или в возбужденном состоянии сакральных ритуалов жертвоприношений. Здесь, в этом пространстве, важно идентифицировать утраченный, дерационализированный опыт, который сможет наполнить жизнью понятия «бытие» и «суверенитет». И то и другое — это прежде всего только слова. Поэтому их необходимо ввести как понятия, контрастирующие с разумом, они должны успешно противостоять всем рациональным попыткам их присоединения к нему. «Бытие» определено как то, что *отстранилось* от тотальности сущего, предметно помысленной; «суверенитет» — как то, что *исключено* из мира полезного и исчисляемого. Эти изначальные силы являются в образах избытка, который надо раздарить, но избытка скрытого, нереального, — в образах богатства, с нетерпением ждущего расточительства. В то время как разум определен через калькулирующее изготовление всего, что может поступить в распоряжение, и через калькулирующее использование, его *другое* можно охарактеризовать только негативно — как то, что абсолютно нельзя иметь, что совершенно невозможно использовать, как некий медиум, в который субъект погружается только в том случае, если отказывается от себя как субъекта и выходит за собственные границы.

#### Лекция IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 111

Оба момента, разум и его *другое*, стоят не в оппозиции, отсылающей к диалектическому снятию, а в напряженном отношении взаимного отталкивания и исключения. Их отношение не конституирует динамика вытеснения — вытеснение можно аннулировать, снять в процессах саморефлексии или просвещенной практики, имеющих противоположную направленность. Напротив, разум бессилен перед динамикой отступления и отпускания, обособления и объявления вне закона, его власть так мала, что ограниченная субъективность, даже обладая силой анамнеза и анализа, не постигает всего того, что уклоняется от нее или что она отстраняет от себя. Для саморефлексии *другое* рефлексии остается закрытым. Это *другое* управляет игрой сил метаисторического или космическо-природного порядка, которая требует действия *другого* строгого правила. Правда, парадоксальное напряжение разума, преодолевающего самого себя, принимает у Хайдеггера хилиастическую форму аффективной памяти, присягающей судьбе бытия, в то время как Батай (хотя и заметил мимоходом, что гетерологически прилаженная социология священного выше просвещения) считает, что в конечном счете память все же не оказывает никакого влияния на трансцендентную игру сил.

Оба автора реализуют свои теории путем нарративной реконструкции истории западноевропейского разума. Хайдеггер, следуя линии философии субъекта и толкуя разум как самосознание, понимает нигилизм как выражение тотально раскрепощенного технического овладения миром. В нигилизме должна завершиться судьба метафизического мышления, как оно было приведено в движение импульсом вопроса о бытии, тем не менее метафизика постоянно теряла из вида это *существенное* перед *целым* готового, созревающего сущего. Батай, придерживаясь линии философии практики, истолковывает разум как труд; он понимает нигилизм как следствие тотально обособившегося принудительного накопления. В нигилизме находит свое завершение судьба и путь избыточного производства, сначала оно служило празднично-суверенному отчуждению, но затем все свои ресурсы отдало на увеличение производства, расточительство превратилось в потребление и лишило почвы творчески-беззаветный суверенитет.

Забвение бытия и вытеснение его поруганных элементов — два диалектических образа, до сих пор инспирирующих все попытки, которые отделяют критику разума от фигур мысли диалектичного в себе просвещения; они возвышают *другое* разума до некой инстанции, с которой модерн можно было бы призвать к порядку. Поэтому я проверяю и

в перспективе поздней философии Хайдеггера (и продуктивного продолжения этой философской мистики у Деррида), и в рамках общей экономики Батая (и генеалогии знания Фуко, обоснованной с

#### 112 Философский дискурс о модерне

точки зрения теории власти), действительно ли пути, указанные Ницше, выводят из философии субъекта.

Хайдеггер онтологизировал искусство и все поставил на карту разрушающе-освобождающего движения мысли, которое должно преодолеть метафизику силой самой мысли. Благодаря этому он избегает апорий самокритики разума, которая должна разрушить собственные основоположения. Вместе с онтологическим поворотом дионисического мессианизма он, правда, привязан к исходному вопросу, стилю мышления и модусу обоснования изначальной философии, а в таком случае преодолеть фундаментализм Гуссерлевой феноменологии можно, только убегая в пустоту процесса фундаментализации истории. Хайдеггер пытается вырваться из сферы влияния философии субъекта, темпорально растворяя, разжиживая ее основания. Но суперфундаментализм истории бытия, абстрагирующей от всякой конкретной истории, обнаруживает, что он сосредоточивается на мышлении, которое оспорено, отброшено. В противоположность этому Батай остается верен неподдельному основному эстетическому опыту *дионисического* и открывает себе сферу феноменов, в которой может, как в зеркале, отражаться субъект-центрированный разум как *другое* по отношению к этому опыту. Впрочем, он не может признать для себя современное происхождение этого опыта из сюрреализма, он должен перенести это с помощью антропологических познаний в *архаическое*. Так, Батай следует проекту научного анализа священного и общей экономики, который должен объяснить всемирно-исторический процесс рационализации и возможность последнего поворота назад, возвращения. При этом он оказывается перед той же самой дилеммой, что и Ницше: теория власти не может претендовать на научную объективность и одновременно осуществлять проект тотального разума, а тем самым и критику истин научных высказываний.

Прежде чем следовать в постмодерн по путям, проложенным Ницше (на них и вступили Хайдеггер и Батай), я хотел бы остановиться на одном, с данной точки зрения запоздалом, ходе мысли — на неоднозначной попытке Хоркхаймера и Адорно выстроить такую диалектику просвещения, которая удовлетворяла бы требованиям радикальной критики разума, как она была предпринята Ницше.

### Примечания

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 180-182.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 203.

#### Лекция IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 113

<sup>4</sup> Там же. С. 178.

<sup>5</sup> Там же. С. 181.

<sup>6</sup> Там же. С. 208.

<sup>7</sup> Это относится также к Хоркхаймеру и Адорно, которые приближаются в данном отношении к Ницше, Батаю и Хайдеггеру.

<sup>8</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 149.

<sup>9</sup> Там же. С. 198.

<sup>10</sup> Там же. С. 188.

<sup>11</sup> Wagner R. Samtliche Schriften und Dichtungen. Bd. 10. S. 211.

<sup>12</sup> Ibid. S. 172.

<sup>13</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 82.

<sup>14</sup> В «попытке самокритики» см. в предисловии ко второму изданию «Рождения трагедии» (Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 55); см. также том «из наследия»: Nietzsche F. Sämtliche Werke in 15 Bänden, hg.v. G. Colli, M. Montinari. Dln., 1967ff. Bd. 12. S. 117.

<sup>15</sup> Frank M. Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie. Ffm., 1982. S. 180ff.

<sup>16</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2-х т. М., 1987. Т. 1. С. 485.

<sup>17</sup> Schlegel F. Kritische Ausgabe. Bd. II. S. 312.

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 212.

<sup>19</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Соч. Т. 1. С. 484.

<sup>20</sup> Там же. С. 485.

<sup>21</sup> Schlegel F. Kritische Ausgabe. Bd. II. S. 317.

<sup>22</sup> Ibid. S. 314.

<sup>23</sup> Athenäum Fragment Nr. 252 (*Schlegel*. Bd. II. S. 207); см. к этому: *Bohrer K.H.* Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie // *Bohrer K.H.* (Hrsg.). *Mythos und Moderne*. Ffm., 1983. S. 52ff.

<sup>24</sup> *Schlegel*. Bd. 11. S. 319.

<sup>25</sup> К этому выражению см.: *Lange W.* Tod ist bei Gotter immer ein Vorteil // *Dohrer* (1983). S. 127.

<sup>26</sup> *Frank* (1982). S. 12 ff.

<sup>27</sup> М. Франк (1982, S. 257—342) исследует отождествление Диониса и Христа на примере элегии Гёльдерлина «Хлеб и вино». См. также: *Szondi P.* Hölderlin-Studien. Ffm., 1970. S. 95ff.

<sup>28</sup> См. начало песни «Патмос»: «Но там, где опасность, растёт и Спасение» (*Hölderlin*. *Samtliche Werke*. Bd. II. Hg.v. F. Beissner. S. 173).

<sup>29</sup> Якоб Таубес отмечает в данной связи, что Шеллинг проводил отчетливое различие между архаическим и историческим сознанием, между философией мифологии и философией откровения: «Таким образом, программа позднего Шеллинга называется не «Бытие и время», а «Бытие и времена». Мифическое время и время откровения ка-

#### 114 Философский дискурс о модерне

чественно различны» (*Taubes J.* Zur Konjunktur des Polytheismus // *Bohrer*, 1983. S. 463.)

<sup>30</sup> *Nietzsche F.* Bd. 6. S. 431 f.

<sup>31</sup> *Ницше Ф.* Соч. Т. I.C. 70.

<sup>32</sup> Там же. С. 61.

<sup>33</sup> Он стилизует Сократа, который заблуждается, считая, что мышление проникает в глубочайшие бездны бытия, под теоретический тип человека, противоположного художнику: «Если художник при всяком разоблачении истины остается все же прикованным восторженными взорами к тому, что и теперь, после разоблачения, осталось от ее покровов, — то теоретический человек радуется сброшенному покрову и видит для себя высшую цель и наслаждение в процессе... разоблачения» (*Ницше Ф.* Соч. Т. 1. С. 114). Столь же энергично Ницше противится моральному объяснению эстетического, как его дают от Аристотеля до Шиллера: «Для объяснения трагического мифа первое требование — искать причину доставляемого им наслаждения в чисто эстетической сфере, не захватывая области сострадания, страха, нравственного возвышения. Как может безобразное и дисгармоничное, составляющее содержание трагического мифа, вызывать эстетическое удовольствие?» (Там же. С. 154).

<sup>34</sup> Это учение Ницше резюмирует в положении: «Каждая беда оправдана, при виде ее бог испытывает удовлетворение» (*Nietzsche*. Bd. 5. S. 304).

<sup>35</sup> *Nietzsche*. Bd. 1. S. 17f; Bd. 5. S. 168; Bd. 12. S. 140.

<sup>36</sup> *Habermas J.* Zu Nietzsches Erkenntnistheorie // *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ffm., 1982. S. 505ff.

<sup>37</sup> *Nietzsche*. Bd. 5. S. 336.

<sup>38</sup> См.: *Ницше Ф.* Соч. Т. 1. С. 49-50.

<sup>39</sup> См. «К генеалогии морали» (*Nietzsche*. Bd. 5. S. 398—405).

<sup>40</sup> *Nietzsche*. Bd. 12. S. 159f.

<sup>41</sup> *Nietzsche*. Bd. 5. S. 328.

<sup>42</sup> В течение десяти лет между 1935 и 1945 г. — между «Введением в метафизику», которое еще несет на себе печать мысли фашиствующего Хайдеггера, и «Письмом о гуманизме», открывающим его послевоенную философию, Хайдеггер занимается Ницше непрерывно. Идея истории бытия сформировалась в ходе интенсивной дискуссии с философом Ницше. Хайдеггер выразительно признает это в 1961 г. в предисловии к двум томам «Ницше», которые документируют этот период пути его мысли: *Heidegger M.* Nietzsche. Pfullingen, 1961. Bd. 1. S. 9.

<sup>43</sup> Эта фикция полностью разрушена благодаря изданию Джорджо Колли и Мадзино Монтинари; см. их комментарий к последнему про-

#### Лекция N. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета 115

изведению Ницше (*Nietzsche*. Bd. 14. S. 383ff.) и хронику жизни Ницше (*Nietzsche*. Bd. 15).

<sup>44</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1. S. 12.

<sup>45</sup> Ibid. S. 27.

<sup>46</sup> Ibid. S. 154.

<sup>47</sup> В этом отношении значительно большая острота чувств по сравнению с Хайдеггеровой фундаментальной онтологией проявляется в дуалистическом контрпроекте Оскара Бекера: *Becker O.* Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers; ders., Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen // *Becker O.* Dasein und Dawesen, Gesammelte philosophische Aufsätze. Pfullingen, 1963. S. 1 ff., 103ff.

<sup>48</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1. S. 231.

<sup>49</sup> Послесловие к «Что такое метафизика» см.: *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41.

<sup>50</sup> Хайдеггер заключает свою первую лекцию о Ницше словами: «Исходя из сущности бытия, искусство должно быть постигнуто как основное событие сущего, как подлинно творящее».

<sup>51</sup> *Bataille G.* Der heilige Eros. Ffm., 1982. S. 10ff.

<sup>52</sup> Ibid. S. 29.



## V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно

*Темные* писатели эпохи буржуазии — Макиавелли, Гоббс, Мандевиль — снова и снова наталкивали на эту мысль Хоркхаймера, подпавшего под влияние ее трактовки Шопенгауэром. Они, правда, мыслили конструктивно, от дисгармонии мифа и просвещения дорога вела к Марксовой теории общества. *Черные* писатели эпохи буржуазии — маркиз де Сад и Ницше — разорвали эту связь раньше всех. К ним присоединились в «Диалектике просвещения» Адорно и Хоркхаймер; это самая *черная* из всех написанных ими книг; в ней они шли к понятию процесса саморазрушения просвещения. На разрешающую и освобождающую силу понятия, как видно из анализа, Хоркхаймер и Адорно уже не могли возлагать никаких надежд. Однако в духе надежды (ставшей для Беньямина иронией), от которой не в силах отказаться безнадежное, они не хотели окончательно дистанцироваться от работы самого понятия, хотя она уже давно приобрела оттенок парадокса. Эти настроения, эти установки давно уже не наши настроения и не наши установки. Между тем под знаком обновленного в духе постструктурализма Ницше распространяются точки зрения, похожие на эти взгляды, как две капли воды. Я хотел бы предостеречь против таких аналогий.

«Диалектика просвещения» — странная книга. Большая ее часть сложилась из записей и заметок, которые Гретель Адорно вела по ходу дискуссий между Адорно и Хоркхаймером в Санта-Монике. Текст был закончен в 1944 г., а опубликован тремя годами позже в издательстве «Кверидр» в Амстердаме. Экземпляры книг этого первого издания распродавались почти двадцать лет. История влияния, которое Хоркхаймер и Адорно оказали этой книгой на интеллектуальное развитие Западной

### 118 Философский дискурс о модерне

Германии прежде всего в первые десятилетия [после войны], до смешного не соответствует числу ее покупателей. Странной представляется и композиция книги. Она состоит из текста, занимающего чуть более пятидесяти страниц, двух экскурсов и трех приложений. Приложения — это больше половины текста. Трудная для понимания форма изложения не позволяет сразу уловить структуру, отчетливо проведенную мысль.

Поэтому прежде всего я проясню два центральных тезиса (1). Из оценок модерна возникает проблема, которая интересует меня в перспективе современной ситуации: почему Хоркхаймер и Адорно так хотели досконально объяснить все, что представляет собой просвещение (2). Великим примером обобщающего самопреодоления критики идеологии был Ницше. Сравнение Хоркхаймера и Адорно с Ницше учит нас не только видеть противоположные направления, развитие каждого из которых форсирует их критика культуры (3), это сравнение пробуждает также сомнение в том, что на уровне рефлексии повторно воспроизводится процесс становления собственно просвещения (4).

### 1

В традиции эпохи Просвещения просветительское мышление одновременно понималось и как предмет, и как противодействие мифу. Как *предмет* — потому что такое мышление противопоставляет авторитарной обязательности одной из неразрывно связанных традиций рода свободную непреложность более убедительного аргумента; как *противодействующая сила* — потому что оно должно разрушить заклание коллективных сил при помощи знания, полученного самостоятельно и превращенного в мотив. Просвещение противоречит мифу, лишая тем самым миф его могущества<sup>1</sup>. Контрасту [мифического и просветительского], в который так уверовало просветительское мышление, Хоркхаймер и Адорно противопоставляют тезис их неразрывности и связи: «Уже миф есть просвещение, и просвещение превращается в миф»<sup>2</sup>. Эта мысль, озвученная в предисловии, развивается в основном тексте и получает новое подтверждение — как еще одна из интерпретаций «Одиссеи».

С самого начала оговаривается, что возможное филологическое возражение против позиции авторов — которые создают свои *petitio principii*, выбирая поздние эпические обработки мифической традиции, хотя она имеет собственную историю и не так близка самому Гомеру, — превращается в методическое преимущество: «На уровне материального у Гомера мифы терпят поражение; пересказ этих мифов составляет единство различных сказаний, он является вместе с тем и описанием путей спасения,

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

бегства субъекта от мифических сил» (DA,

**Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 119**

61). В странствиях Одиссея (он оказался слишком далеко — и в прямом, и в переносном смысле) отражается древняя история субъективности, которая вырывается из-под власти мифических сил. Мифический мир — это не родина, а лабиринт, который нужно пройти ради обретения собственной идентичности: «Тоска по родине — вот что освобождает путешественника: через ностальгию субъективности, историей которой в древности и является «Одиссея», избегает прошлого. Понятие родины противоречит мифу, который фашисты хотели бы обманным путем превратить в миф о родине; в этом и заключается внутренняя парадоксальность эпопеи» (DA, 96—97).

Конечно, мифические повествования зовут отдельного конкретного индивида назад, к истокам, связанным цепями полов и родов; но ритуальные представления и празднества, которые призывают преодолевать греховную удаленность от истоков и врачевать раны, полученные от нее, углубляют разрыв<sup>3</sup>. Миф первоисточка крепко держится за *двойственный смысл* [слова] «происхождение»: ужас утраты корней и вздох облегчения — спасение в бегстве. Поэтому Хоркхаймер и Адорно внимательно отслеживают все уловки и хитрости Одиссея, включая и манипуляции во время жертвоприношений; в них момент обмана укоренен в той мере, в какой люди в поисках спасения от мстительных [божественных] сил откупаются, предлагая обретающие символическую ценность заменители<sup>4</sup>. Этот слой мифа раскрывает двойственность позиции сознания, исходя из которой ритуальная практика является одновременно и реальностью, и видимостью. Для коллективного сознания крайне необходима живительная сила ритуального возвращения к истокам, которая гарантирует, как это показал Дюркгейм, социальную солидарность; но в равной мере необходима и явная видимость свойства возвращения к истокам, от которых должен бежать член социального коллектива, вырастающего из родства общины, формируясь в Я. Таким образом, силы и власть корней, истоков пытаются перехитрить и обожествить практически в одно и то же время. В древней истории субъективности эти силы представляют собой первую ступень просвещения (DA, 60).

Просвещение можно было бы считать удачным в том случае, если бы уход от истоков стал освобождением. Мифическая власть, однако, проявляет себя и как момент, присутствующий в освобождении, но замедляющий этот процесс, и как связь с истоками, которая осознается как плен, но не прерывается. Поэтому просвещением Хоркхаймер и Адорно называли процесс в целом, как он разворачивается между обоими лагерями. И этот процесс — покорение мифической власти и преодоление власти мифа — неизбежно, на каждой новой своей ступени обуславливает возвращение мифа. В этой обусловленности есть

**120 Философский дискурс о модерне**

что-то судьбоносное. Просвещение должно вернуться к мифологии. И эту мысль авторы пытаются обосновать на той ступени сознания, которая именуется одиссейским этапом.

Хоркхаймер и Адорно идут от одного эпизода «Одиссеи» к другому; они пытаются вычислить цену, которую мудрый и опытный Одиссей заплатил за то, чтобы его Я после всех приключений окрепло и стало еще сильнее — так же и дух становится крепче и сильнее, черпая из опыта сознания, о котором феноменолог Гегель рассказывает, преследуя те же цели, что преследовал эпик Гомер, повествуя о подвигах [Одиссея]. В эпизодах рассказано об опасности, хитрости, избавлении и об отказе, к которому понуждаешь себя сам; на таком добровольном отказе Я, которое учится преодолевать опасность, достигает собственной идентичности и одновременно прощается со счастьем архаического бытия — быть одним целым с природой, внутренней и внешней. Песни сирен напоминают о счастье, которое дарила только «флуктуирующая связь с природой»: Одиссей отдается соблазнам, как придается им тот, кто знает, что он уже несвободен: «Господство человека над самим собой, обосновывающее его самость, в любом случае виртуально оказывается уничтожением субъекта, на службе у которого все это и происходит, потому что покоренная, эксплуатируемая и освобожденная в самосохранении субстанция есть не что иное, как живое существо, чьи функции определились как результаты [процесса] самосохранения, т.е. эти функции самосохранения и являются тем, что необходимо сохранить» (DA, 71). Эта фигура мысли — люди формируют свою идентичность по мере того, как ценой репрессий и насилия над своей внутренней природой им удается покорять внешнюю природу, — предлагает

образец для описания, в котором из-под маски процесса просвещения проглянет двуликий образ Януса: цена отказа, потаенности самости, прерванной коммуникации Я с его собственной природой, превратившейся в анонимное Оно, воспринимается как следствие излишней концентрации внимания на внутренних переживаниях жертвы (*Introtektion des Opfers*). Я, которое может обмануть мифическую судьбу только жертвой, оказывается во власти самой мифической судьбы, поскольку оно принуждается к интроспекции жертвы: «Застывшая в своей идентичности самость, как она формируется в преодолении [практики] жертвы, в своей непосредственности является всего лишь застывшим и окаменевшим ритуалом жертвы, который человек, противопоставляя собственное сознание связи природы, торжественно исполняет» (ДА, 70).

Человеческий род все дальше удаляется от истоков по мере того, как в мировой истории осуществляется процесс просвещения. Модерный, полностью рационализированный мир сегодня можно расколдо-

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 121

вать, только превратив его в видимость; на нем лежит проклятие демонического овеществления и смертельной изоляции. В явлениях застоя эмансипации, совершающейся впустую, выражается месть силы и власти истоков; они мстят тем, кто должен стать свободным, но не в состоянии ускользнуть, убежать от этих сил. Необходимость рационально овладеть природными силами, воздействующими извне, заставила субъектов вступить на путь образования; процесс образования до бесконечности увеличивает рост производительных сил ради элементарного самосохранения, однако на произвол судьбы брошены силы примирения, которые трансцендируют самосохранение; они слабеют. Господство над объективированной внешней и задавленной внутренней природой является постоянным признаком просвещения.

Хоркхаймер и Адорно предлагают свою версию известной темы Макса Вебера, который в модерном мире снял колдовские чары с древних божеств в образах безличностных сил; он увидел богов прошлых времен, восставших из своих могил, чтобы продолжить и обновить непримиримую борьбу демонических сил<sup>5</sup>.

Читатель, который устоит перед риторическим стилем изложения, вернется немного назад и серьезно отнесется к притязаниям текста, что задумывался как исключительно философский, может прийти к мысли о том, что:

— тезис, о котором здесь идет речь, вряд ли является менее рискованным и смелым, чем диагноз нигилизма, который Ницше поставил [современности] примерно тем же способом;

— авторы осознают рискованность своих суждений и вопреки первому впечатлению последовательно пытаются обосновать свою критику культуры;

— при этом приходится мириться с абстракциями и упрощениями, которые ставят под сомнение основательность и убедительность их труда.

Сначала я хочу проверить, насколько верно это впечатление.

Разум сам разрушает человеческое, гуманность (*Humanität*), которая возникает именно благодаря разуму, — этот тезис в первом экскурсе, как мы видели, обоснован следующим образом: процесс просвещения *с самого начала* обязан своими импульсами инстинкту самосохранения, который калечит и деформирует разум, потому что востребованным оказывается только разум, как он существует в формах целерационального покорения и подчинения природы и инстинктов, т.е. инструментального разума. При этом все еще не зафиксирован следующий момент: разум остается подчиненным диктату целерациональности и в своих позднейших *продуктах* и *результатах* — в современной науке, в

#### 122 Философский дискурс о модерне

универсалистских правовых и моральных представлениях, в свободном искусстве. Доказательством этому служат титульный фрагмент о понятии просвещения, экскурс к вопросу о взаимоотношении просвещения и морали, а также приложения, освещающие тему индустрии культуры.

Адорно и Хоркхаймер убеждены, что *модерная* наука достигла своей самости в логическом позитивизме и отказалась от эмпатического стремления к теоретическому познанию ради возможностей своего технического применения и использования. «Постичь то, что найдено как таковое; отметить данности не только в их абстрактных пространственно-временных отношениях, в которые эти данности можно затем

упаковать; но помыслить их как противоположное тому, что на поверхности, как опосредующие моменты понятия, которые осуществляются только в процессе разворачивания их социального, исторического, человеческого смысла, — и все претензии познания сведены на нет» (DA, 39).

Критика позитивистского понимания науки, осуществленная ранее, заострена, она превращается в глобальный упрек: науки сами получили благословение от инструментального разума. В линиях «Histoire de Juliette» и «Генеалогии морали» Хоркхаймер и Адорно хотели показать, что разум был изгнан из морали и права, потому что с распадом религиозно-метафизических картин мира все нормативные мерки утратили значимость перед лицом единственного устоявшего авторитета науки: «Невозможность почерпнуть из разума основополагающий аргумент, запрещающий убивать, ничем не маскировалась; о ней нужно было прокричать на весь мир; так вспыхнула ненависть, с которой прогрессивные люди и сегодня преследуют де Сада и Ницше» (DA, 142). И далее: «Они не оговорились, утверждая, что формалистический разум теснее связан с моралью, чем с не-моралью» (DA, 141). Прежняя критика метаэтических перетолкований морали превратилась в саркастическое одобрение этического скептицизма.

Своим анализом массовой культуры Хоркхаймер и Адорно в конечном счете хотели подтвердить, что массовая культура, которая сливается с самосохранением, парализует инновационные силы, присутствующие в *искусстве*, опустошает искусство, лишая его критического и утопического содержания: «Момент в произведении искусства, благодаря которому оно выходит за границы действительности, фактически невозможно отделить от стиля; но этот момент — не в достигнутой гармонии сомнительного единства формы и содержания, внутреннего и внешнего, индивида и общества, но в тех признаках, в которых проявляется несоответствие, разлад, в неизбежном крушении страстного стремления к тождеству и идентичности. Вместо того что-

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 123

бы предаться этому разрушению, в котором с незапамятных времен великое произведение искусства самоотрицается, копируя собственный стиль, слабое посредственное произведение искусства цепляется за свое сходство с другими — суррогат тождества. Индустрия культуры окончательно полагает имитацию как абсолютное» (DA, 156). Прежняя критика чисто аффирмативного, приспособленческого в буржуазной культуре перерастает в бессильную ярость, возобладавшую над иронической справедливостью фактически не поддающегося проверке суждения, согласно которому массовая культура существует в рамках искусства, уже превратившегося в идеологию.

В отношении науки, морали и искусства аргументация следует одной и той же фигуре мысли: само разделение культурных сфер, распад субстанционного разума, который все еще олицетворяли религия и метафизика, настолько ослабляет изолированные, лишённые присущей им прочности моменты разума, что они деградируют до уровня рациональности, обслуживающей становящееся все более диким и варварским самосохранение. Разум в культурном модерне окончательно освобождается от своих притязаний на ценность и значимость и ассимилируется с ничем не прикрытой силой, властью. Критическая способность занять определенную позицию при помощи «да» или «нет», провести между значимыми высказываниями и теми, которые не имеют силы, *сводится на нет*, если претензии на власть и значение сливаются в неопределенном и смутном единстве.

Если свести критику инструментального разума к этому ядру, становится ясно, почему «Диалектика просвещения» так удивительно приглаживает образ модерна. Присущее культурному модерну достоинство состоит в том, что Макс Вебер называл своенравным обособлением сферы ценностей. Но это обособление может ослабить силу страдания, способность выбрать между «да» и «нет»; ослабить не в смысле парализовать, но в смысле потенцировать, превратить в возможность. Потому что только так вопросы об истине, справедливости и вкусе могут быть обработаны и развернуты каждый раз в соответствии с их собственной логикой. Правда, вместе с капиталистической экономикой и современным государством усиливается и тенденция *помещать* все вопросы о значении и значимости в горизонт целерациональности субъектов, озабоченных собственным самосохранением, или в границы обладающих запасом прочности систем. Со склонностью к общественной регрессии разума, однако, конкурирует незаметное, вызванное влиянием рационализации картин мира и жизненных миров принуждение,



импульс к прогрессирующему дифференцированию разума, которое в связи с этим приобретает форму процедуры.

#### 124 Философский дискурс о модерне

С натуралистическим уравниванием претензий на ценность, значимость и стремления к власти, с разрушением критического потенциала соперничают экспертные культуры; сфера значений всех претензий артикулирует препозициональную истину, нормативную правильность и аутентичность; она способствует *упрямству и своенравию (Eigensinn)*, правда всего лишь внешнему, эзотерическому, которое из-за обособления от коммуникативной практики повседневности снова становится моментом *частной жизни*.

«Диалектика просвещения» несправедлива по отношению к разумному содержанию культурного модерна, которое закреплено в буржуазных идеалах (и инструментализировано вместе с этими идеалами). Я говорю о *собственной* теоретической динамике, которая снова и снова подталкивает науки, как и саморефлексию наук, *выйти за* пределы Знания, значимого в техническом отношении. Я говорю далее об универсалистских основаниях права и морали, которые также нашли свое единственное (как всегда ущербное и несовершенное) воплощение в институтах конституционных государств, в формах демократического волеобразования, в индивидуалистических образцах формирования идентичности. Наконец, я говорю о продуктивности и креативной силе эстетического опыта, который добывается для субъективности, освобожденной от императивов принудительной деятельности и конвенций восприятия повседневности, ее собственной децентрации, опыта, который приводит к *определенному*, в известной мере приукрашенному эффекту воздействия: в образах и манере изображения авангардистского искусства, в языке дискурса художественной критики, в инновационных регистрах ценности самоосуществления; такой эффект воздействия проявляется по крайней мере в поучительных эффектах контраста. Если бы эти тезисы нужно было дополнить и развернуть, чтобы достигнуть главной цели моего доказательства, они могли бы подтвердить то интуитивное впечатление, скажем осторожно, ощущение несовершенства и односторонности, которое оставляет после себя чтение этой книги, — так это представляется только на первый взгляд; читатель чувствует, что упрощение, сглаженное изображение культурного модерна не учитывает его существенных черт.

Но тогда на первый план выходит вопрос о *мотивах*, которые заставили Хоркхаймера и Адорно так *глубоко* уйти в критику модерна, что под угрозой оказался сам проект просвещения; для спасения от власти мифа целерациональности, превратившегося в силу вещественности, «Диалектика просвещения» фактически ничего не дает. Чтобы прояснить этот вопрос, я хотел бы сначала определить место, которое занимает критика идеологии Маркса в совокупном процессе

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 125

просвещения; это нужно для того, чтобы понять, почему Хоркхаймер и Адорно так уверовали в то, что критика такого рода несостоятельна, но вместе с тем считали, что их обязанность — преодолеть ее.

## 2

Мифический тип мышления до сих пор мы рассматривали только в плане двойственного отношения субъекта к силам истоков, т.е. в ракурсе центрального для формирования тождества пункта — *эмансипации*. Хоркхаймер и Адорно понимают просвещение как неудавшуюся попытку спастись от сил судьбы бегством, высвободиться из-под их власти. Учение об освобождении и эмансипации, если оно не несет утешения, является той формой, в которой проклятие мифических сил еще настигает беглецов. *Другое измерение* описания как мифического, так и просветительского мышления высказано только фрагментарно — там, где путь демифологизации определяется как трансформация и обособление, *отдифференцирование* от основных понятий. Миф благодаря присущей ему обобщающей, тотализующей силе, соединяет все явления, их поверхности, воспринимаемые как истинные, в сеть информационных связей, отношений подобия и контрастов, базовых понятий, в которых безусловно связано все, что миропонимание модерна уже не сводит воедино. Например, язык — медиум изображения — пока еще не так далек от реальности, чтобы конвенциональные обозначения семантического содержания и референта постоянно противопоставлялись; языковая картина мира по-прежнему связана с мировым порядком. Разрушение мифических

традиций неизбежно угрожает порядку вещей и идентичности рода, включенных в эти традиции. Категории значения, такие, как «истинно» или «ложно», «хорошо» или «плохо», все еще сплавлены с эмпирическими понятиями обмена, причинности, здоровья, субстанции, возможности. Магическое мышление не допускает различий (вытекающих из основополагающих понятий) между вещами и субъектами, неодушевленными и обладающими душой, между предметами, которыми можно манипулировать, и агентами, которым мы приписываем действия и высказывания. Только демифологизация освобождает от волшебства, которое является *нам* как совпадение в одном лице природы и культуры. Процесс просвещения ведет к десоциализации природы и денатурализации человеческого мира; Пиаже этот процесс интерпретировал как *децентрацию картины мира*.

Традиционной картине мира присуща временность, ее можно идентифицировать в отличие от самого мира как его интерпретацию, которая меняется, трансформируется. Этот внешний мир обособляется в

#### 126 Философский дискурс о модерне

объективный мир существующего и социальный мир норм (или нормативно регулируемых межличностных отношений); оба мира отделяются от внутреннего мира субъективных переживаний. Как показал Макс Вебер, этот процесс имеет свое продолжение в рационализации картин мира, которые, как религия и метафизика, со своей стороны, обязаны всем демифологизации. Там, где рационализация (например, на путях европейской традиции) не ограничивается базовыми теологическими и метафизическими понятиями, сфера отношений и взаимосвязей ценностей и значений очищена не только от эмпирических примесей, но и от нормативной правильности, субъективной правдивости или аутентичности, выделенных с позиций истины внутри самой этой сферы<sup>6</sup>.

Если процесс, движение, существующее между мифом и просвещением, описывается в таком аспекте как формирование децентрированного миропонимания, то в этой драме найдется и сцена, в которой сыграет свою роль и опыт критики идеологии. Только в случае, если связи вещей и смысла, если внутренние и внешние обусловленности разделены наподобие слоев; только в случае, если наука, мораль и искусство сосредоточены на *одном* и том же притязании на значимость и ценность, хотя следуют, соответственно, *собственной* логике и освобождены от космологических, теологических культурных наслоений, — только в этом случае может возникнуть подозрение, что автономия значения, на которую претендует теория, независимо от того, эмпирическая она или нормативная, является видимостью, потому что во всех ее клеточках накопились и зашлаковались скрытые интересы и претензии на господство и власть. Критика, инспирированная этим подозрением, стремится доказать, что теория, *находящаяся под подозрением*, в высказываниях, которые она фронтально нагружает значениями, выражает зависимости, которые она не может признать, не разрушая собственной достоверности и правдоподобия. Критика превращается в критику идеологии; причина — она хочет показать, что значения теории не освобождены в полной мере от связей возникновения, что за спиной теории скрывается недопустимое *смещение власти и значения* и что своей репутацией теория обязана и этому смещению. Критика идеологии хочет показать, как на уровне, на котором щекотливый выбор между связями смысла и отношениями вещей является конститутивным, смешиваются и путаются сами эти отношения, — а они запутываются и перемешиваются в силу того, что притязания на значимость и значение детерминированы отношениями власти. Критика идеологии не является собственно теорией, конкурирующей со всеми остальными; она пользуется только определенными теоретическими допущениями. Опираясь на них, критика идеологии *перечеркивает истину теории*, которую она по-

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 127

дозревает, разоблачая ее *неистинность*. Она участвует в процессе просвещения, продолжая его: критика идеологии доказывает, что теория, предпосылкой которой является демифологизированное миропонимание, находится в плену зависимости от мифа, она отслеживает категоричные погрешности, преодоленные только в видимости, мнимом.

В этом виде критика просвещения впервые превращается в рефлексии; критика применяется только к собственным произведениям — к теориям. Между тем драма просвещения подходит к тому моменту, когда начинаются все перипетии: а что же

произойдет, если критика идеологии сама подпадет под подозрение — она не в состоянии [больше] продуцировать истину — и просвещение еще раз превратится в рефлекссию? Сомнение распространяется и на разум, масштабность которого критика идеологии находит в буржуазном идеальном и принимает ее безоговорочно. Этот шаг делает «Диалектика просвещения»; она дарует критике самостоятельность и по отношению к ее собственным основаниям. Почему все выглядит так, будто Хоркхаймер и Адорно вынуждены сделать этот шаг?

Критическая теория создавалась в окружении Хоркхаймера, чтобы осмыслить политические разочарования в несостоявшейся революции на Западе, сталинском развитии советской России и победе фашизма в Германии; она должна была объяснить ошибки в марксистских прогнозах, не разрушая связей с марксистскими интенциями. На этом фоне становится понятно, что только в самые черные годы Второй мировой войны могло сложиться и утвердиться мнение, будто последние искры разума исчезли из данной реальности, а позади остались только руины цивилизации, разрушившей себя. Идея естественной истории, которую молодой Адорно заимствовал у Бенямина<sup>7</sup>, была, очевидно, радикализирована, причем самым непредсказуемым образом. История в момент ее максимального внешнего ускорения вдруг застывает в природе, блекнет, превращаясь в место, отведенное для казни; оно подготовлено для надежды, ставшей непознаваемой.

В любом случае такие исторические и психологические объяснения важны для теоретических выкладок постольку, поскольку в них содержится указание на систематическую мотивацию. Фактически это означает, что следует коснуться политического опыта историко-материалистических основоположений, на которые франкфуртский кружок все еще опирался в 1930-х гг.

В одной из несистематически пополнявшихся «Заметок» о философии и разделении труда [в науке] можно найти фрагмент, который читается как вкрапление, относящееся к классическому периоду критической теории. Философия, говорится в этом отрывке, «не призна-

#### 128 Философский дискурс о модерне

ет никаких абстрактных целей или норм, которые противоречат целям и нормам, практически значимым. Ее свобода от внушения существующим заключается в том, что философия соглашается с буржуазными идеалами, не понимая, являются ли они теми идеалами, которые представители буржуазии, пусть даже искажая их, просто провозглашают, или это идеалы, что вопреки всевозможным манипуляциям еще подвластны познанию как объективный смысл институций — технических и культурных» (DA, 292). Хоркхаймер и Адорно вспоминают в этой связи о фигуре Марксовой критики идеологии; ее исходный пункт, потенциал разума, как он выражен в «буржуазных идеалах» и в «объективном смысле институций», открывает свою двуликость; с одной стороны, идеологии правящего класса приобретают обманчивую внешность теорий, способных убедить в своей правоте; с другой — предложена точка отсчета для критики этих идеологий, которые возвышены до всеобщих интересов, хотя на практике обслуживают только доминирующие в обществе элементы.

Критические теоретики в 1930-х гг. еще сохранили некоторое философско-историческое доверие к разумному потенциалу буржуазного класса, который непременно высвобождается под давлением развитых производительных сил; на этой основе и строилась междисциплинарная программа исследований, изложенная в томах «Журнала социальных исследований» (1932—41). Гельмут Дубил на примере развития ранней [фазы] критической теории показал, почему этот капитал доверия в начале 1940-х гг. уже был потрачен<sup>8</sup>, а Хоркхаймер и Адорно признали Марксову критику идеологии исчерпанной; они больше не верили в то, что обещание критической теории общества можно выполнить средствами социальных наук. Вместо этого они приступают к радикализации и самопреодолению критики идеологии, которую просвещение призвано теперь объяснить, поднимаясь над собственными достижениями. Предисловие к «Диалектике просвещения» начинается с признания: «Уже много лет тому назад мы заметили, что в современном процессе производства научных знаний великие открытия оплачиваются ценой возрастающего распада теоретического образования; поэтому мы были убеждены, что производство можно исследовать, как обычно, в тех пределах, в которых наши результаты ограничивались преимущественно критикой или продолжением специализированного обучения. Критика, по крайней мере тематически,

проблемно, должна придерживаться традиционных предметов из области социологии, психологии, теории познания. Фрагменты, которые мы соединили в этом тексте, свидетельствуют, однако, о том, что нам пришлось в этом усомниться» (DA, 5).

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 129

Если ставшее циничным сознание *черных* писателей выявило свою истину о буржуазности культуры, то критика идеологии не оставила за собой ничего из того, к чему она могла бы апеллировать; и если производительные силы и производственные отношения, которые должны однажды быть взорваны, достигли некоего симбиоза, не принесшего желаемого облегчения, то не существует отныне и движения, динамики, на которую критика могла бы возложить свои надежды. Хоркхаймер и Адорно видят, что основания критики идеологии поколеблены, — и тем не менее им хотелось бы по-прежнему опереться на основную фигуру [мысли] просвещения. Все, что просвещение, выполняя свой приговор, проделало с мифом, — весь этот арсенал Адорно и Хоркхаймер применяют к процессу просвещения в целом. Критика становится тотальной, она обращена против разума как основание ее собственного значения и значимости. Что представляет собой такая тотализация, и как можно истолковать процесс обособления критики?

### 3

Подозрение в идеологии становится *тотальным*; однако само направление не меняется. Подозрение направлено не только против неразумных функций буржуазного идеала, но и против разумного потенциала самой буржуазной культуры и распространяется поэтому на основу имманентно осуществляемой критики идеологии; однако остается намерение избежать эффекта разоблачения. Не изменяется и фигура мысли, в которую привносится и момент разумного скепсиса: теперь сам разум подозревает себя в скверном смешении устремлений к власти и претензий на значимость и значение, но пока еще в ракурсе просвещения. При помощи понятия «инструментальный разум» Хоркхаймер и Адорно хотели покончить с калькулирующим, все просчитывающим рассудком, узурпировавшим место разума<sup>9</sup>. Это понятие одновременно должно напоминать о том, что раздувшаяся до тотальности целерациональность ликвидирует различие между тем, что претендует на значение, и тем, что служит самосохранению; таким образом, целерациональность ломает барьеры между значением и властью, отменяет любую дифференциацию основных понятий, которой современное миропонимание, как представляется Хоркхаймеру и Адорно, обязано дефинитивным преодолением мифа. Разум в своем инструментальном качестве, ассимилировался к власти и потерял свою критическую силу — вот оно, *последнее* разоблачение критики идеологии, как она применяется к себе самой. Самокритика критики идеологии описывает разрушение критического потенциала в манере парадокса:

#### 130 Философский дискурс о модерне

в сам момент описания должна использоваться критика, осужденная на смерть. Превращение просвещения в тотальность разоблачает критику при помощи ее собственных средств. Адорно полностью осознавал это перформативное противоречие тотализированной критики.

«Негативная диалектика» Адорно читается как еще одно разъяснение, почему мы должны кружить в границах этого *перформативного противоречия*, просто-напросто закоснеть в нем; почему только упорное, не знающее покоя развертывание парадокса открывает перспективу на вызванную магическими заклинаниями «память природы в субъекте», «в осуществлении которой заключены понятия истины любой культуры» (DA, 55). Адорно и спустя двадцать пять лет после завершения «Диалектики просвещения» оставался верен философскому импульсу и не отказался от структуры парадокса в мышлении тотализирующей критики. Блеск этого вывода обнаруживается при сравнении с Ницше, чья «Генеалогия морали» стала великим образцом повторной рефлексии просвещения. Ницше заменил структуру парадокса, объяснил совершающуюся в модерне ассимиляцию разума к власти при помощи *теории власти*; при этом теория власти откровенно ремифологизируется и, замещая притязания на истину, возвращается всего лишь риторическая претензия эстетического фрагмента. Ницше показал, как тотализируется критика; но в итоге получается, что слияние значения и власти рассматривается как скандал только потому, что оно создает препятствия для воли к власти, которая попадает в зависимость от коннотаций художественной продуктивности.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



Сравнение с Ницше показывает, что критика, превращаясь в тотальную, не вписывается в направление. Среди непоколебимых критиков Ницше был тем, кто радикализировал антипросвещение<sup>10</sup>.

Отношение Хоркхаймера и Адорно к Ницше неоднозначно. С одной стороны, они согласны с ним, считая что он, «как немногие после Гегеля, понял диалектику просвещения» (DA, 59). Они, естественно, принимают «не знающее сострадания учение о тождестве господства и разума» (DA, 143), принимают его как *дополнение* к тотализирующему самопреодолению критики идеологии. С другой стороны, Адорно и Хоркхаймер не могут не заметить, что Гегель — великий антипод Ницше. Свою критику разума Ницше ведет против аффирмативного так, что только определенное отрицание, а точнее — способ, который Хоркхаймер и Адорно хотели сохранить в качестве единственного упражнения (поскольку уже сам разум поколеблен), теряет свою остроту. Критика Ницше сама сводит на нет свой критический импульс: «Как протест против цивилизации мораль господина превращенно представляла того, кто угнетен: ненависть против слабеющих инстинктов выдает объективно истинную

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 131

природу воспитателя, которая проявляется только с теми, кого он избрал своими жертвами. Но в качестве великой державы или государственной религии мораль господина предписывает себе совершенно цивилизаторское *power that be*, компактный майорат, рессентименто и все то, против чего эта мораль когда-то восставала. Ницше опровергнут в своем осуществлении, воплощении в действительность. Но обрела свободу его истина, которая, несмотря на все «да», обращенные к жизни, была враждебна духу действительности» (DA, 122).

Такое двойственное отношение к Ницше многому может научить. Оно указывает на то, что «Диалектика просвещения» обязана Ницше чем-то большим, чем стратегия направленной на самое себя критики идеологии. Непроясненной остается, как и прежде, известная беззаботность в обращении с теми — просто воспользуемся языковым штампом — достижениями западного рационализма. Как могут оба просветителя, которыми они всегда были, так недооценивать разумное содержание культурного модерна, что все воспринимается только как сплав разума и господства, власти и значения? Разве не позволяют они Ницше инспирировать свои выводы о культурно-критических критериях, полученные из *обособившегося*, ставшего самостоятельным базового опыта эстетического модерна?

Поражает прежде всего содержательное единство<sup>11</sup>. В конструкции, которую Хоркхаймер и Адорно положили в основу своей «Истории субъективности в древности», пункт за пунктом открываются мысли, аналогичные ницшевским. С точки зрения Ницше, люди, поскольку они лишаются своих «снятых с петель» инстинктов, вынуждены полагаться на свое сознание, а именно на аппарат опредмечивания природы и превращения ее в предмет утилитарного использования — «они были сведены к мышлению, умозаключению, исчислению, комбинированию причин и следствий, эти несчастные»<sup>12</sup>. Но в этих свойствах должны были переплетаться древние инстинкты, природа импульса и потребности, которая не находила выхода и неизбежно подавлялась. В этом процессе изменение направления инстинкта и его интроекция образовали под знаком отказа или «нечистой совести» субъективность внутренней природы: «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, *обращаются вовнутрь* — это и называется *уходом-в-себя* человека; именно так начинает в человеке расти то, что позднее назовут его «душой». Весь внутренний мир, поначалу столь тонкий, как бы зажатый меж двух шкур, разошелся и распоролся вглубь,вширь и ввысь в той мере, в какой сдерживалась разрядка вовне»<sup>13</sup>. В итоге и тот и другой элементы закрепляют господство над внешней и внутренней природой в институционализированном господстве человека

#### 132 Философский дискурс о модерне

над человеком. «Грозные бастионы, которыми государственная организация оборонялась от старых инстинктов свободы, — к этим бастионам прежде всего относятся наказания — привели к тому, что все названные инстинкты дикого свободного бродяжного человека обернулись вспять, *против самого человека*»<sup>14</sup>.

Ницшевская критика познания и морали предвосхищает мысль, которую Адорно и Хоркхаймер развивают в форме критики инструментального разума: за идеалами объективности и претензиями на истину позитивизма, за аскетическими идеалами и требованиями справедливости универсалистской морали скрываются императивы

самосохранения и господства. Утилитарно-прагматичная теория познания и учение об аффектах в морали разоблачают теоретический и практический разум как чистую фикцию, в которой претензии на власть обеспечили себе надежное алиби — и достигли этого при помощи [силы] воображения, «побуждения создавать метафору»; для такого импульса внешние раздражения являются просто поводом для проективного ответа, для паутинного сплетения интерпретаций, за которым исчезает текст<sup>15</sup>.

Ницше, правда, иначе, чем это сделано в «Диалектике просвещения», акцентирует перспективу, в которой рассматривает модерн. И только этот угол зрения проясняет, почему объективированная природа и морализированное общество падают так низко, что превращаются во взаимосвязанные формы видимости все той же мифической силы — неважно, является ли эта сила силой извращенной воли к власти или инструментального разума.

Такая перспектива скрывается в эстетическом модерне с его жестким, форсированным в искусстве авангарда саморазоблачением децентрированности, субъективности освобожденной от всех ограничений когнитивное<sup>TM</sup> и деятельности по принуждению, от всех императивов труда и полезности. Ницше не только современник, духовно близкий Малларме<sup>16</sup>; он не только впитал дух поздней романтики Рихарда Вагнера; он первым подвел под понятие «настроение» образ мыслей эстетического модерна; Ницше сделал это еще до того, как авангардистское сознание приобрело в литературе, живописи и музыке XX в. свою объективную форму — и могло быть осмыслено Адорно в его «Эстетической теории». В повышении ценности трансгисторического, в торжестве динамизма, в прославлении актуального и нового говорит эстетически мотивированное сознание времени, стремление к незапятнанной, не переступающей собственные границы современности. Анархическое намерение сюрреалистов *перепрыгнуть* через континуум истории распада ощущается уже у Ницше. Разрушающая сила эстетического протеста, которая впоследствии питала размышления Бенямина и Петера Вейса, возникает в ниц-  
**Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 133**

шевском опыте протеста против любого нормативного. Это та же самая сила, которая нейтрализует морально благое и практически нужное; та сила, которая выражается в диалектике тайны и огласки, в радости удовольствия и которая несет кошмар пошлости. Ницше синтезирует [образы] Сократа и Христа, адвокатов веры в истину и аскетический идеал, как великих интриганов: вот они, те, кто отрицает эстетические ценности! Только искусству, в котором ложь становится священной, только «воле к заблуждению»<sup>17</sup>, террору прекрасного доверяет Ницше, не позволяя заманить себя в плен фиктивного мира науки и морали.

Ницше возвышает вкус, «да и нет нёба»<sup>18</sup> как единственный органон «познания» по ту сторону истинного и ложного, добра и зла. Суждение вкуса художника он возводит в образец, модель ценностного суждения, «оценки ценности». Легитимный смысл критики — это смысл суждения ценности, которое создает субординацию и в соответствии с которой вещи взвешиваются, а силы измеряются. «Да» выражает высокую оценку, «нет» — низкую. «Высокое» и «низкое» характеризуют установки да—нет в целом.

Интересно наблюдать, как старательно, как последовательно Ницше скрывает, *прячет* установки да—нет за находящимися в поле критики притязаниями на значение. Сначала он отрицает истину ассерторических и правильность нормативных предложений, относя значение—значимость и их отсутствие к позитивным и негативным оценкам ценности: он редуцирует «*p* истинно» и «*h* правильно» — сложное предложение (используя которое мы претендуем на то, что предложения — высказывания и нормативные предложения — имеют значение) — относительно ценностей, т.е. мы говорим, что можем предпочесть истинное ложному, а доброе — злему. Таким образом, Ницше дает новое толкование претензиям на значение в предпочтениях и ставит вопрос: предположим, мы скорее хотим истины (или справедливости); но почему мы не отдаем предпочтения неистине (и несправедливости)?<sup>19</sup> Суждения вкуса — это суждения, которые отвечают на вопросы о ценности истины и справедливости.

За этими фундаментальными «оценками ценностей» может, однако, скрываться и другая архитектоника, которая, как у Шеллинга, должна зафиксировать единство теоретического и практического разума в эстетической способности суждения. Совершенную ассимиляцию разума к власти Ницше может осуществить только потому, что в качестве примера берет и доказывает ценностные когнитивные суждения; в установках да—нет, как они присутствуют в [практике] оценок ценности, выражаются

уже не притязания на значение, а ничем не прикрытые притязания на власть.

#### 134 философский дискурс о модерне

Поэтому с точки зрения аналитической философии следующий шаг в аргументации [Ницше] служит цели ассимиляции суждений вкуса к императивам оценочных суждений — к волеизъявлениям. Ницше полемизирует с кантовским анализом суждения вкуса<sup>20</sup>, чтобы обосновать тезис: оценки всегда субъективны и не могут объединяться с претензиями на интересубъективное значение. Видимость незаинтересованного удовольствия, как и безличности и всеобщности эстетического суждения, как необходимость возникает только в том случае, если исходить из перспективы зрителя; с позиции художника, который создает произведение искусства, мы узнаем, что *оценка* ценности выводится индуктивно из инновационного *положения* ценности. Эстетика продуктивизма развивает опыт гениального художника, который создает ценности: с его точки зрения, оценка ценности продиктована горизонтом целеполагания<sup>21</sup>. Полагающаяся ценности продуктивность предписывает закон самой оценке ценностей. Так, например, в значении, на которое претендует суждение вкуса, выражается только возбуждение воли прекрасным». Одна воля реагирует на другую, одна сила покоряется другой. Вот тот путь, по которому Ницше, от установки да—нет, как она присутствует в суждениях ценности, пришел (после того как очистил эту установку от всяких когнитивных претензий) к концепции воли к власти. Прекрасное является «стимулом воли к власти». Эстетическое ядро воли к власти составляет способность чувствовать, которую можно аффицировать самыми разнообразными способами<sup>22</sup>.

Однако если мышление вообще лишено движения в пространстве истины<sup>23</sup> в претензиях на значение, — то противоречие и критика теряют свой смысл. *Противоречить*, говорить «нет» означает и *желание быть другим*. Поэтому Ницше вряд ли может чувствовать себя удовлетворенным тем, как осуществляется критика культуры. Такая критика не исчерпывается агитацией, она должна *показать*, почему признание враждебных жизни идеалов науки и универсалистской морали — это ложно, или неправильно, или плохо. Но если все предикаты значения обесценены, если в суждениях ценности выражаются претензии на власть, а не на значение, то в каких масштабах критика должна проводить свои различия? По меньшей мере критика должна суметь ограничить свои права, выбирая между властью, которая *заслужила*, чтобы ее оценивали, и властью, которая *заслужила* то, чтобы ее обесценили. Из этой апории должна вывести теория власти, которая различает «активные» и «реактивные» силы. Но Ницше не может допустить, чтобы теория власти существовала в качестве теории, которая может быть истинной или ложной. Сам он движется в русле собственного анализа, в мире видимости, в котором можно различить более светлые тона и

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 135

тени от более темных, но нельзя отличить разум от не-разума. Это мир, который возвращает к мифу; в мифе все силы переплетены в своих взаимодействиях, нет ни одного элемента, который можно трансцендировать из борьбы этих сил. Наверное, это типично для неисторического способа восприятия эстетического модерна: отдельные эпохи теряют свое лицо ради героического родства современности с далеким, с истоками, с началом; декаданс стремился одним махом установить связь с варварским, диким, примитивным. В любом случае то, что Ницше обновил границы мифического истока, соответствует этому менталитету: *собственно* культура уже давным-давно погибла; на современности лежит печать отчуждения от первоначального, истоков; поэтому Ницше размышляет о возвышении культуры, которая пока еще не появилась, как о возвращении — о вечном возвращении.

Такое обрамление имеет значение ценностной установки, причем не просто метафорической; оно проясняет систематический смысл, освобождает пространство для парадоксального гешефта критики, освобожденной от ипотек просвещенного мышления. У Ницше критика идеологии, ставшая тотальной, реально трансформируется; она превращается в то, что он называет «генеалогической критикой». Критический смысл отрицания, «нет» размыт, метод отрицания лишен своего потенциала — позднее Ницше возвращается к мифу первоначала, который допускает *любые другие* измерения всему и вся мешающего различия: более *древнее* есть более *раннее* в цепи истории, более близкое истокам — то, что *первоначально* приобретает значение более достойного, благородного, неиспорченного, чистого; короче, оно оценивается как лучшее. *Происхождение, принадлежность к роду* служит критерием ранга и в социальном, и в логическом смысле.

В этом ракурсе Ницше строит свою критику морали на генеалогии. Моральную «оценку ценности», которая предписывает личности или способу действия определенное место в «табели рангов ценности», составленном в соответствии с критерием ценности, который зависит от происхождения и социального ранга того, кто выносит моральные суждения: «Ориентиром, выводящим на *правильный* путь, стал для меня вопрос, какова, собственно, этимология слов, обозначающих «хорошее» в различных языках: я обнаружил, что все они отсылают к *одинаковому преобразованию* понятия, что слова «знатный», «благородный» в сословном смысле всюду выступают основным понятием, из которого необходимым образом развивается «хороший» в смысле «душевно знатный», «благородный», «душевно породистый», «душевно привилегированный», — развитие, всегда идущее параллельно с другим, где «пошлое», «плебейское», «низменное» в конце концов переходит в понятие «пло-

#### 136 Философский дискурс о модерне

хое»<sup>24</sup>. Таким образом, генеалогическая локализация властей приобретает критический смысл: власть, которая ведет свое происхождение от более древних, более благородных сил, является активной творческой; власть, которая имеет своими истоками возникающие позже низменные, реактивные силы, выражает извращенную волю к власти.

Ницше имеет в своем распоряжении концептуальное средство, при помощи которого он может раскрыть победу веры в разум и аскетического идеала, науки и морали как всего лишь факт (хотя и решающий судьбу модерна) победы низменных и реактивных сил. Очевидно, из зависти и враждебных чувств, из рессентименто более слабых вырастают «инстинкт-хранитель» и «инстинкт-спаситель» дегенерирующей жизни»<sup>25</sup>.

### 4

Мы исследуем тотализированную, обращенную на себя критику в двух версиях. Хоркхаймер и Адорно находятся в таком же затруднении, как и Ницше: если они не отказываются от эффекта последнего разоблачения и хотят *продолжить критику*, то для объяснения коррупции они должны среди *всех* разумных параметров сохранить один в неизменном виде. С учетом этого парадокса разрушительная критика теряет направление. Она имеет две опции.

Ницше ищет убежища в теории власти; это логично, потому что слияние разума и власти, разоблаченное критикой, отдает мир, *как будто* это мифический мир, в пучину непримиримой борьбы властей и сил. Ницше в интерпретации Жюль Делеза по праву приобрел влияние в структуралистской фракции именно как теоретик власти, и Фуко в своих ранних работах заменил свою репрессивную модель господства, построенную на традициях просвещения Маркса и Энгельса, на плюрализм стратегий власти, что перекрещиваются, следуют друг за другом; эти стратегии различаются по способу оформления дискурса и уровню его интенсивности, в отношении которых, однако, недопустимо *выносить* суждение, оценивать в аспекте значения, как это имело место в сознательной (противопоставленной бессознательному) реконструкции конфликта<sup>26</sup>.

Выход из сложной ситуации критики, которая атакует предпосылки собственного значения, не предлагает, правда, концепция активных и чисто реактивных сил; тем не менее она прокладывает путь для прорыва за горизонт модерна. В качестве теории эта концепция не имеет оснований. Разве только в том случае, когда категориальное различие между претензиями на власть и претензиями на значение

#### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 137

является тем основанием, на котором должна осуществляться *любая* теоретическая работа. Поэтому видоизменяется и эффект разоблачения: *моментальное постижение* (чем-то оно напоминает раскрепощающий смех, который приходит, когда понимаешь соль и смысл анекдота) угрожающего тождеством единства больше не является причиной шока; шок вызывает то, что [критикой] полагается как недифференцированность, отсутствие различий, что разрушает те категории, которые могут превратить ошибку, забвение или обещание в категориальную ошибку, разрушительную для тождества, или в видимость искусства. Эта регрессивная трансформация ставит силы эмансипации на службу антипросвещения.

Хоркхаймер и Адорно предлагают другую опцию, они иницируют перформативное противоречие и охраняют его — они не хотят преодолевать его средствами теории. Однако на достигнутом уровне рефлексии всякая попытка выстроить теорию неизбежно соскальзывает к своему «лишено оснований»; поэтому Хоркхаймер и Адорно

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



отказываются от теории и *ad hoc* осуществляют на практике определенное отрицание, негоцию; таким образом, они сопротивляются слиянию разума и власти, которое позволяет преодолеть любые разломы и трещины: «Определенное отрицание превращает, трансформирует несовершенные представления об абсолютном — идолах — иначе, чем это делает ригоризм, отрицание противопоставляет идолам идею, которая их не удовлетворяет. Скорее диалектика раскрывает каждый образ как рукопись. Она учит вычитывать в его характеристиках подтверждение его неистинности, ложности, которое лишает образ силы и придает отрицанию истинность. Поэтому язык становится чем-то большим, чем система знаков. Понятием определенного отрицания Гегель возвысил один из элементов [диалектики], которым отличается диалектика от позитивного распада, с которым он сравнивал просвещение» (DA, 36). Дух противоречия, если он действительно «работает», — это то, что остается от «духа неподатливой теории». И такая «работа», практика [противоречия] напоминает заклятие, которое нужно для того, чтобы изменить отношение нездорового прогрессистского образа мыслей, не знающего жалости и сострадания «к его собственным целям» (DA, 57).

Тот, кто застывает мыслью в парадоксе именно в той позиции, которую с точки зрения философии занимает она сама и ее последние обоснования, не просто попадает в щекотливое положение; он может удержать свою позицию, если по крайней мере доходчиво объяснит, что *нет иного выхода*. Однако даже выход из апоретической ситуации должен быть хорошо подготовлен, иначе остается только один путь — назад. Мне кажется, здесь мы сталкиваемся именно с таким случаем.

### 138 Философский дискурс о модерне

Сравнение с Ницше поучительно в той мере, в какой он обращает внимание на горизонт эстетического опыта, который направляет и дает мотивацию для познания, ставящего диагноз времени. Я показал, как Ницше вырвал из взаимосвязей теоретического и практического разума тот момент *ratio*, который приобретает свое значение в сбалансированной эстетически-экспрессивной сферы ценностей, особенно в авангардистском искусстве и критике искусства; эстетическую способность суждения он стилизует как возможность различения по ту сторону истинного и ложного, добра и зла, руководствуясь загнанной в иррациональное «оценкой ценностей». На этом пути Ницше находит масштабы для критики культуры, которая разоблачает науку и мораль как идеологические формы выражения извращенной воли к власти; разоблачает способом, аналогичным приемам, пользуясь которыми «Диалектика просвещения» представляет науку и мораль как воплощения инструментального разума. Это обстоятельство позволяет предположить, что Хоркхаймер и Адорно воспринимают культурный модерн в аналогичном горизонте опыта с обостренностью и ограничивающей перспективу оптикой, что делает их невосприимчивыми к признакам, приметам и реальным формам коммуникативной рациональности. Это подтверждает и архитектура поздней философии Адорно, в которой «Негативная диалектика» и «Эстетическая теория» обосновывают друг друга — первая, развивая парадоксальное понятие нетождественного, указывает на вторую, в которой расшифровывается миметическое содержание, замаскированное в опережающих время произведениях искусства.

Вопрос — разве проблемная ситуация, с которой, вероятно, Хоркхаймер и Адорно 1940-х гг. и конфронтировали, не позволяла найти никакого выхода? Конечно, теория, на которую они тогда опирались, как и метод, и способ критики идеологии, была уже несостоятельной потому, что производительные силы утратили свой взрывной характер, а также потому, что в кризисах и конфликтах революционное сознание не было востребовано, — целостное сознание вообще не было нужно, скорее фрагментированное, расчлененное; наконец, потому, что буржуазные идеалы оказались ассимилированы, приняли формы, лишавшие имманентную критику пространства для борьбы. С другой стороны, Хоркхаймер и Адорно в то время уже не тратили сил на ревизию теории при помощи социальных наук, им казалось, что скепсис в отношении истинного содержания буржуазных идей ставит под сомнение параметры и критерии самой критики идеологии.

С учетом этого момента Хоркхаймер и Адорно предприняли проблематичный шаг: свою позицию, как и позицию истории<sup>27</sup>, они отдали во власть скептическому разуму, вместо того чтобы исследовать

### Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 139

причины, позволяющие усомниться в самом скепсисе. Наверное, на этих путях нормативные основания критической теории общества могли укорениться так глубоко<sup>28</sup>,

что их вряд ли могла бы затронуть декомпозиция, распад буржуазной культуры, который шел в те годы в Германии у всех на глазах.

Фактически критика идеологии в известном смысле продолжила недialeктическое просвещение онтологического мышления. Она осталась в плену пуристского представления, будто во внутренние отношения между генезисом и значением вмешивается какой-то бес, которого нужно изгнать, чтобы теория, очищенная от всех эмпирических добавлений, могла обрести импульсы в своих собственных элементах. От такого наследия не освободилась критика, ставшая тотальной. Потому что впервые в интенции «последнего освобождения», которое должно снять покровы, скрывающие единение — слияние разума и власти, — по-настоящему выдает себя замысел — по аналогии с проектами онтологии, бытия и видимости замысел категориальный: одним ударом разделить разум и власть. Но обе сферы исследований являются, как в коммуникативном сообществе, *context of discovery* и *context of justification*; они так тесно связаны между собой, что обязательно должны быть разделены процедурно, опосредующим мышлением, т.е. всегда заново. В аргументации *ограничения* критики и теории, просвещения и обоснования присутствуют постоянно, даже в дискурсе, они *должны прятаться* [от очевидного]: среди неизбежных коммуникативных предпосылок речи-аргументации очерчиваются только контуры свободной от принуждения потребности в лучшем аргументе — и только. Но участникам дискурса известно (или они могут знать), что и эта идеализация необходима только потому, что убеждения создаются и сохраняются в среде, которая не является «чистой», не возвышена на манер платоновских идей мира явлений. Только речь, которая признается себе в этом, может разрушить заклание мифического мышления, не теряя из вида маяк семантических потенциалов, хранящихся в мифе.

### Примечания

<sup>1</sup> Heinrich K. Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen. Ffm., 1964.

<sup>2</sup> Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947, 10; im folgenden zitiert als DA. Vgl. auch mein Nachwort zur Neuauflage. Ffm., 1985.

<sup>3</sup> Heinrich K. Dahlemer Vorlesungen. Basel/Frankfurt, 1981. S. 122 f.

<sup>4</sup> «Очень древним должно быть знание о том, что символическая коммуникация с божественным, как она осуществляется в жертво-

#### 140 Философский дискурс о модерне

приношении, не есть реальная коммуникация. Замена и подстановке, как они осуществляются в жертве, новомодные иррационалисты придают свойства чуда; но эту замену нельзя отделять от обожевления жертвы, от иллюзии, от жреческой рационализации убийства через апофеоз избранного» (DA, 66).

<sup>5</sup> Weber M. Wissenschaft als Beruf // Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1968. S. 604.

<sup>6</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1981. Bd. I, Kap. II.

<sup>7</sup> Adorno T. W. Ges. Schriften. Bd. I. Ffm., 1973. S. 345 ff.

<sup>8</sup> Dubiel H. Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Ffm., 1978. Teil A.

<sup>9</sup> См.: Horkheimer M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1947). Ffm., 1967.

<sup>10</sup> Среди своих неоконсервативных последователей он ведет себя как анцисоциолог. См.: Baier H. Die Gesellschaft — ein langer Schatten des toten Gottes // Nietzsche-Studien. Bd. 10/11. Berlin, 1982. S. 6ff.

<sup>11</sup> См.: Pütz P. Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie // Nietzsche-Studien. Bd. 3. Berlin, 1974. S. 175 ff.

<sup>12</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 461.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Habermas J. Nachwort zu F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften. Ffm., 1968. S. 237 ff.

<sup>16</sup> Deleuze Worauf G. Nietzsche und die Philosophie. München, 1976. S. 38ff. hinweist.

<sup>17</sup> N. Bd. 5. S. 402.

<sup>18</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 398.

<sup>19</sup> «Мы спросили о ценности этого хотения. Положим, мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи? Сомнения? Даже неведения». См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. С. 241.

<sup>20</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч. Т. 2. С. 478.

<sup>21</sup> См.: там же, с. 416-422.

<sup>22</sup> Опосредующая функция суждения вкуса, если осуществляется редукция установок да—нет к «да» в отношении притязаний на значение или к «нет» в отношении императивных волеизъявлений, обнаруживает свое присутствие в способе и манере Ницше трансформировать вместе с понятием «истинное высказывание» и встроение в нашу грамматику понятия «мир»: «Что побуждает нас вообще к предположению, что есть существенная противоположность между

«истинным» и «ложным»?

*Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно 141*

Разве не достаточно предположить, что существуют степени мнимости, как бы более светлые и более темные тени и тона иллюзии — различные *valeurs*, говоря языком живописцев? Почему мир, *имеющий к нам некоторое отношение*, не может быть фикцией? И если кто-нибудь спросит при этом: «Но с фикцией связан ее творец?» — разве нельзя ему ответить коротко и ясно: *почему?* А может быть, само это слово «связан» связано с фикцией? Разве непозволительно относиться прямо-таки с некоторой иронией как к субъекту, так и к предикату и к объекту? Разве философ не смеет стать выше веры в незыблемость грамматики?» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 269).

<sup>23</sup> *Deleuze G.*, а. а. О., 114ff.

<sup>24</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 418.

<sup>25</sup> Там же, с. 491. В этом фрагменте меня интересует структура аргумента. Ницше показал себя защитником позиции критика, срывающего все покровы, и этого он достигает при помощи обращения к фигуре мифического в своих основах мышления; но критиком-разоблачителем он стал после того, как разрушил основание критики идеологии, применив эту критику в ее функции самонаправленности. В еще одной работе [о Ницше] говорится о том, что идеологическое содержание работы «К генеалогии морали», как и борьба Ницше против современных идей, по-прежнему интересны для интеллектуалов из числа тех, кто презирает демократию: *Maurer R.* Nietzsche und die Kritische Theorie; *Rohrmoser G.* Nietzsches Kritik der Moral // Nietzsches Studien. Bd. 10/11. Berlin, 1982. S. 34ff. 328ff.

<sup>26</sup> *Fink-Eitel H.* Michel Foucaults Analytik der Macht // *Kittler F.A.* (Hg.), Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Paderborn, 1980. S. 38ff.; *Honneth A., Joas H.* Soziales Handeln und menschliche Natur. Ffm., 1980. S. 123ff.

<sup>27</sup> *Schnädelbach H.* Über historische Aufklärung // Allgemeine Zeitschr. f. Philos. 1979. S. 17ff.

<sup>28</sup> Vgl. meine Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Ffm., 1981.

## VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер

### 1

Если Хоркхаймер и Адорно полемизируют с Ницше, то Хайдеггер и Батай собираются под знаменем Ницше на свою последнюю битву. Опираясь на лекции [Хайдеггера] о Ницше 1930-х и начала 1940-х гг., мне хотелось бы прежде всего показать, как Хайдеггер начинает исподволь использовать дионисический мессианизм, преследуя определенную цель — перейти порог и приблизиться к постмодерному мышлению, двигаясь по пути преодоления метафизики, как она полагается этим мессианизмом изнутри. На этом пути Хайдеггер и приходит к темпорализированной философии истока. Что я под этим подразумеваю, будет видно на примере четырех операций, которые Хайдеггер осуществляет, полемизируя с Ницше.

1) Прежде всего Хайдеггер возвращает философию на позицию господства, которую она потеряла в результате критики со стороны младогегельянцев. Тогда десублимация духа была осуществлена еще непосредственно в гегелевских понятиях — как реабилитация внешнего по отношению к внутреннему, материального по отношению к духовному, бытия относительно сознания, объективного относительно субъективного, чувственности относительно рассудка и опыта относительно рефлексии. Итогом этой критики идеализма стало то, что философия лишилась своей власти — не только над своенравным движением науки, морали и искусства, но и над своими правами и привилегиями в политико-социальном мире. Хайдеггер сполна возвращает философии утраченную власть. Для него исторические судь-

#### 144 Философский дискурс о модерне

бы культуры или общества определяются фактически всякий раз с точки зрения смысла, исходя из коллективно обязательного пред-представления, пред-знания о том, что может случиться в мире. Это онтологическое пред-знание зависит от основных понятий, которые очерчивают горизонт; определенным образом в этих понятиях и предвосхищается смысл существующего: «Всегда, если стремятся познать существующее — как дух в смысле спиритуализма, как вещество и силу в смысле материализма, как становление и жизнь, как волю, как субстанцию или субъект, как энергию, как вечное возвращение, — всякий раз существующее является как существующее в свете бытия»<sup>1</sup>.

В Европе именно метафизика является той точкой, в которой это пред-знание артикулировано наиболее ясно. Эпохальные трансформации понимания бытия отражаются в истории метафизики. Уже для Гегеля история философии стала ключом к философии истории. Аналогичный статус приобретает у Хайдеггера история метафизики; с помощью метафизики философ овладевает источниками света, от которых каждая эпоха судьбоносно отражает свой собственный свет.

2) Эта идеалистическая оптика имеет свои последствия для критики модерна Хайдеггером. К началу 1940-х гг. — как раз в то время, когда Хоркхаймер и Адорно писали в Калифорнии свои полные отчаяния тексты (впоследствии они были изданы как «Диалектика просвещения»), — Хайдеггер открывает в политических и милитаристских формах проявление тоталитарного «осуществления всемирного господства Европы нового времени». Он говорит о «борьбе за мировое господство», о «борьбе за неограниченное использование земли как источника полезных ископаемых и о свободном от всяких иллюзий использовании человеческого материала ради безусловного укрепления "воли к власти"»<sup>2</sup>. В манере, где-то выдающей восхищение, Хайдеггер характеризует сверхчеловека по образцу идеального типа эсэсовца: «Сверхчеловек — это прорыв человечества, которое хочет стать таким прорывом и сражается за это... Этот человеческий прорыв полагается в рамках бессмысленного целого воли к власти как «чувство земли». Последний период европейского нигилизма — это «катастрофа» в смысле преобразования, которое утверждает»<sup>3</sup>. Хайдеггер видит тоталитарную сущность своего времени; ее характеристики — распространявшаяся в глобальных масштабах технизация процесса покорения и овладения природой, войны и расовая рознь. Во всем этом выражается абсолютизированная целерациональность «прорыва, разрушения любых планов и практик».

Однако само разрушение имеет основанием своеобразное понимание бытия,



пришедшее из Нового времени; начиная с Декарта и кон-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 145

чая Ницше оно становилось все более радикальным: «Эпоха, которую мы называем Новым временем... определяется тем, что человек является масштабом и центром существующего. Человек — это существующее всегда и везде, т.е. то, что лежит в основе любой опредмеченности, всего, что можно представить, это *subiectum*»<sup>4</sup>. Оригинальность Хайдеггера состоит в том, что он упорядочивает господство субъекта в Новое время с позиции истории метафизики. Декарт стоит где-то между Протагором и Ницше. Он приходит к пониманию субъективности самосознания как абсолютно очевидной и определенной основе представления; тем самым субъект превращается в субъективный мир представляемых объектов, а истина — в субъективную очевидность<sup>5</sup>.

В своей критике субъективизма Нового времени Хайдеггер подхватывает мотив, который со времен Гегеля становится проблемной составляющей дискурса о модерне. Онтологическое измерение, заданное Хайдеггером, не представляет особого интереса в отличие от той безапелляционности, с которой он начинает суд над субъект-центрированным разумом. Хайдеггер практически не обращает внимания на различие, существующее между разумом и рассудком, исходя из которого еще Гегель стремился развивать диалектику просвещения. Сам Хайдеггер, а вовсе не ограниченное и тупое Просвещение нивелирует разум к рассудку. То же самое понимание бытия, которое побуждает модерн к неограниченному распространению своей власти распоряжаться опредмеченными процессами природы и общества, принуждает субъективность, фактически брошенную на произвол судьбы, устанавливать связи и принимать на себя обязательства, которые служат защитой для ее императивного осуществления. Поэтому нормативные обязательства, которые самой субъективностью и создаются, оказываются просто идолами. Следуя этой установке, Хайдеггер так основательно разрушает разум Нового времени, что сам практически уже не может отличить универсалистское содержание гуманизма, Просвещения от собственного позитивизма, с одной стороны; с другой — Хайдеггер не проводит различий между партикулярными представлениями расизма и национализма и обращенными в прошлое учениями в [культурных] типах в духе Шпенглера или Юнгера<sup>6</sup>. Неважно, выступают ли идеи модерна от имени разума или призывают к разрушению разума; призма понимания бытия, как оно сложилось в Новое время, преломляет *все* нормативные ориентации, превращает их в притязания на власть субъективности, помешанной на собственном возвеличивании.

Между тем критическая реконструкция истории метафизики не может осуществляться, если она не располагает *собственным* масшта-

#### 146 Философский дискурс о модерне

бом для такой процедуры. Уйти от этого позволяет имплицитно нормативное понятие «осуществления» метафизики.

3) Идея начала и конца метафизики обязана своим критическим потенциалом следующему обстоятельству: Хайдеггер, так же как и Ницше, движется в рамках современного сознания времени. Для Хайдеггера начало *Нового времени* характеризуется эпохальным переломом, философией сознания, связанной с именем Декарта; а радикализация этого понимания бытия, осуществленная Ницше, отмечает начало *новейшего времени*, которое и определили констелляции современности<sup>7</sup>. Это время является как время кризиса; современность тяготит бремя выбора, «является ли это время концом европейской истории или маневрами для нового начала»<sup>8</sup>. Речь идет о выборе решения — «доверит ли себе Европа еще раз поставить цель, возвышающуюся над историей и над Европой, или все сложится так, что придется погрузиться в рутину восприятия и стимулирования интересов практики и жизни; удовлетвориться специализацией на существующем до сих пор, как будто это и есть абсолютное»<sup>9</sup>. Необходимость другого, иного начала<sup>10</sup> заставляет взглянуть на вакуум будущего. Возвращение к истокам, к «генеалогии сущности» мыслимо только в модусе движения к «сущности будущего». Такое будущее появляется в конечном счете за категорией нового: «Завершение эпохи... это безусловный, а в будущем совершенный зачаток неожиданного и того, что никогда нельзя ждать... Это новое»<sup>11</sup>. Мессианизм Ницше, который все-таки охраняет пространство сцены для того, чтобы (как в иудаистской мистике) «потеснить благодать, благополучие и счастье», Хайдеггер фальсифицирует, превращает в апокалиптическое ожидание катастрофического прихода, наступления нового. Одновременно Хайдеггер избегает использовать романтические образы, прежде всего

гёльдерлиновскую фигуру отсутствующего бога, для того, чтобы прийти к пониманию метафизики как «свершения и завершения» и как знака «другого начала» — знака, который не может ввести в заблуждение.

Когда-то Ницше, оттолкнувшись от вагнеровских опер, надеялся одним прыжком, наподобие тигра, переместиться в перспективы прошлого древнегреческой трагедии; так же и Хайдеггер хотел бы оттолкнуться от ницшевской метафизики воли к власти, чтобы прийти к досократовским истокам метафизики. Однако прежде чем Хайдеггер сможет описать историю Европы периода начала метафизики и ее конца как ночь вдали от богов, прежде чем он увидит в конце метафизики возвращение бога, пробудившегося ото сна, ему придется установить соответствие, найти связь между Дионисом и задачами метафизики, если они имеют что-то общее с бытием существующего. «Полубожество»

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 147

Дионис предстал перед романтиками и Ницше в качестве отсутствующего бога — образ его и дал возможность понять в модерности, покинутой богом (при помощи понятия «максимальной удаленности»), то нечто в социальной энергии связи, которое ускользало от модерности, охарактеризованной при помощи параметров ее собственного прогресса. Мостом между этой мыслью о Дионисе и основным вопросом метафизики служит идея онтологического различия. Хайдеггер отделяет бытие, которое всегда понималось как бытие существующего, от самого существующего. Фактически бытие может функционировать только как носитель дионисического случившегося, события, если бытие (как исторический горизонт, внутри которого его существующее только и проявляется) в известной степени автономно. Только бытие, гипостазированно отличное от существующего, может взять на себя роль Диониса: «Оказалось, что бытие покинуло существующее. Покинутость бытия относится к бытию вообще, а не только к бытию на манер бытия человека, который представляет бытие как таковое, а в этом представлении от него ускользает само бытие в его истине»<sup>12</sup>. Хайдеггер неутомимо разрабатывает тему позитивной власти этого ухода от бытия как тему события отказа. «Отсутствие бытия и есть само бытие как такое отсутствие»<sup>13</sup>. В тотальном забвении бытия в модерне негативное этого забвения больше уже не воспринимается. Этим объясняется центральное значение анамнеза истории бытия, которую отныне можно понять как деструкцию забвения метафизикой самости<sup>14</sup>. Все усилия Хайдеггера направлены на то, чтобы познать отсутствие, незащищенность бытия как приход, пришествие самого бытия и размышлять о том, что же познано при помощи этого приема»<sup>15</sup>.

4) Хайдеггер отказывается интерпретировать деструкцию истории метафизики как разоблачение, преодоление метафизики или как последний акт разоблачения. Саморефлексия, позволяющая мыслить именно так, а не иначе, принадлежит отныне к эпохе субъективности Нового времени. Следовательно, мышление, которое пользуется онтологическим различием в качестве путеводной нити, неизбежно должно принимать во внимание познавательные компетентности *по ту сторону* познания, по ту сторону дискурсивного мышления вообще. Ницше вполне мог бы сделать своей специальностью «подведение под философию фундамента и почвы искусства»; на долю Хайдеггера остается только жест предостережения для посвященных — «существует мышление, более строгое, чем понятийное»<sup>16</sup>. Сциентистское мышление и методически выверенное и осуществленное исследование одинаково подпадают под уничижительную переоценку, потому что они движутся внутри предписанного философией субъекта пони-

#### 148 философский дискурс о модерне

мания бытия в модерне. Сама философия затвердевает, превращается в окаменелость, поскольку она не отказывается от аргументации, существует в магическом круге объективизма. Но и философия должна вести себя так, словно «любое опровержение в пространстве собственно мышления глупо»<sup>17</sup>. Для того чтобы принять во внимание необходимость — особое знание, своего рода привилегированный путь к истине, — сделать это знание хотя бы внешне убедительным, Хайдеггер вынужден, однако, уравнивать различные динамики развития *послегегелевской* науки и философии, причем совершенно поразительным способом.

В лекции о Ницше, прочитанной в 1939 г., есть интересная глава с подзаголовком «Согласование и расчет». Хайдеггер там критикует монологическое основание философии сознания. Эта философия идет от отдельного, единичного субъекта, который, познавая и действуя, противостоит объективному миру вещей и событий. Обеспечение прочного положения субъекта представляется просчитанным до мелочей способом

обращения с предметами, которые воспринимаются и которыми манипулируют. Внутри этой модели должно высветиться еще одно, первоначальное измерение взаимопонимания и соглашения между субъектами, зафиксированное категорией «способности рассчитывать на другого человека (других людей)»<sup>18</sup>. Хайдеггер между тем делает акцент на не-стратегическом смысле соглашений, ориентированных интерсубъективно, «на отношение к другому, к вещи и к самому себе» в их истинности: «Прийти к соглашению в чем-то, согласиться касательно чего-то означает: думать *одно и то же* и, если мнения расходятся, тут же утверждать позицию, исходя из которой существует на равных и соглашение, и раскол... Поскольку недоразумение и непонимание являются только девиантами соглашения, только при помощи согласования можно обосновать приход людей друг к другу в их самости и самостийности» (S. 578—579). В таком измерении соглашения заложены ресурсы для существования социальных групп, в частности и те источники социальной интеграции, которые иссякают в модерне.

Парадоксально, но Хайдеггер придерживается мнения, что *такого рода* взгляды имеют какое-то отношение к его критике метафизики. Он игнорирует тот факт, что совершенно аналогичные размышления стали исходным пунктом как для методологии понимающих, герменевтических социальных и гуманитарных наук, так и для влиятельных философских направлений — прагматизма Пирса и Мида, позднее — лингвистической философии Витгенштейна и Остина или философской герменевтики Гадамера. Философия субъекта ни в коей мере не

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 149

является той абсолютно овеществленной силой, которая держит в своих цепях любое дискурсивное мышление и открывает путь к бегству только в непосредственность мистического погружения. Существуют *другие* пути, которые ведут из философии субъекта. Если в истории философии и науки после Гегеля Хайдеггер не увидел ничего, кроме азбучных истин онтологических пра-суждений философии субъекта, то это объясняется только тем, что, протестуя, не принимая, он остается в плену постановки проблемы, которую предложила ему философия субъекта в виде гуссерлевской феноменологии.

## 2

Гегель и Маркс, пытаясь преодолеть философию субъекта, оказались в плену ее понятий. Этот упрек нельзя выдвинуть против Хайдеггера, но можно привести не менее весомый контраргумент. Хайдеггер настолько привязан к проблемам и приемам трансцендентального сознания, что он не может преодолеть конструкцию основных понятий философии сознания иначе, чем следуя по пути абстрактного отрицания. Еще в «Письме о гуманизме», которое суммирует результаты работы по интерпретации Ницше, длившейся целые десять лет, Хайдеггер характеризует собственный образ мысли, имплицитно обращаясь к Гуссерлю. Он хотел «констатировать существенную помощь феноменологического видения и одновременно отказаться от намерения [создать] «науку» или исследование»<sup>19</sup>.

Гуссерль понял трансцендентальную редукцию как акт, который должен позволить феноменологу проложить четкую разграничительную линию между миром существующего, как он дан в естественной установке, и сферой чистого конституирующего сознания, которое только и придает существующему его смысл. В *интуиционизме* этого акта Хайдеггер верил на протяжении всей жизни; в его поздней философии сам образ мысли окончательно освобождается от притязаний методического, он теряет свои границы и превращается в привилегированное «пребывание, местоположение в истине бытия». *Постановка проблемы* Гуссерлем является определяющей для Гуссерля в той мере, в какой сам Гуссерль превращает основной теоретико-познавательный вопрос в чисто онтологическое. В обоих случаях феноменологический взгляд обращен на мир как коррелят познающего субъекта. В отличие, например, от Гумбольдта, Джорджа Герберта Мида или позднего Витгенштейна, Хайдеггер не освобождается от традиционного акцента на «теоретический образ действий», констатированного употребления языка и притязаний пропозициональной истины на значимость. В

#### 150 Философский дискурс о модерне

манере отрицания, негации Хайдеггер, как оказывается, в конце концов тоже связан с *фундаментализмом* философии сознания. Во введении к работе «Что такое метафизика»

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

он сравнивает философию с деревом, ветвями которого стала наука, а почва для корней — метафизика. Идея помыслить бытие не подвергает сомнению фундаменталистское основание: «Метафизика (чтобы не выходить из образа) не есть корень философии. Она дает основу философии и питает для нее почву»<sup>20</sup>. Хайдеггер не отрицает и ни в чем не противоречит иерархизации падкой на самооснование философии; поэтому он может противостоять фундаментализму, только раскапывая еще один слой; этот слой залегает глубже [метафизики], а потому он еще более неопределен. Идея судьбы бытия в этом ракурсе железными цепями прикована к своей абстрактно отрицаемой противоположности. Хайдеггер выходит за горизонт философии сознания только для того, чтобы неподвижно застыть в ее тени. Прежде чем на примере «Бытия и времени» я более детально раскрою эту двойственную позицию, мне хотелось бы обратить внимание на три рискованных вывода.

а) С начала XVIII столетия дискурс о модерне поднимал под разными названиями одну и ту же проблему: ослабление, паралич сил, питающих социальные связи, приватизация и отчуждение, короче — деформация односторонне рационализированных повседневных практик, которые породили потребность в эквиваленте уменьшающейся власти религии. Одни возлагали свои надежды на рефлексивные силы разума или, по крайней мере, на мифологию разума; другие заклинали мифопоэтической силой искусства, которое и должно было стать центром регенерирующей общественной жизни. То, что Гегель называл потребностью в философии, превратилось [в ее истории] от Шлегеля до Ницше в потребность критического разума в новой мифологии. Но только Хайдеггер «выпарил» эту конкретную потребность, онтологизируя и фундаментализируя ее, до сухого остатка — бытия, которое бежит от существующего. При помощи этой подстановки Хайдеггер сделал непознаваемым и то и другое: и возникновение самой потребности из патологий двойственно рационализированного жизненного мира, и готовое на все субъективистское искусство как опытный и познавательный фон для радикализованной критики разума. Хайдеггер прячет очевидные искажения практики повседневности в шифрограмме «субъекта бытия» — непостижимой, отданной во власть философов. Одновременно он перекрывает возможности расшифровки, так как отбрасывает дефицитную практику соглашений в повседневности, считает ее забывшей о бытии, вульгарной, сосредоточенной на расчетах выгод собственного положения и отказывается признавать за удво-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 151

енной нравственной целостностью (тотальностью) жизненного мира ее право на существенный интерес<sup>21</sup>.

б) Из поздней философии Хайдеггера вытекает еще одно следствие: критика модерна дает независимость относительно научных анализов и исследований. «Мышление по сути» отказывается от всех эмпирических и нормативных проблем, которые можно обработать при помощи метода и приемов истории, социальных наук или просто обсуждать в форме аргументов. Тем свободнее распространяются абстрактные взгляды на сущность в непроницаемом горизонте суждений буржуазной критики культуры. Критические — в духе критики времени — суждения о *Man*, о диктатуре общественности и публичности, о бессилии частного и личного, о технократии и массовой цивилизации лишены всякой оригинальности, потому что они входят в репертуар мнений немецких мандаринов<sup>22</sup>. В школе Хайдеггера, несомненно, были сделаны серьезные попытки точнее соотнести онтологическое понятие техники, тоталитарного, политического с целями анализа современности; в этих попытках, однако, и состоит вся ирония: мышление бытия тем сильнее привязано к научной моде, чем больше оно верит в то, что вышло за границы пространства научного производства.

с) Проблематична неопределенность судьбы, что Хайдеггер в итоге ставит себе в заслугу — как результат преодоления метафизики. Потому что бытие неподвластно ассерторическому напору дескриптивных предложений; потому что оно ограничено косвенной речью и может «умолкнуть». Пропозиционально бессодержательная речь о бытии имеет вместе с тем иллюкутивный смысл — поощрять верность, приверженность бытию. Практико-политический смысл этого дискурса состоит в перлюкативном эффекте содержательно диффузной готовности повиноваться ауратическому, но неопределенному авторитету. Риторика позднего Хайдеггера компенсирует пропозициональные содержания, от которых отказывается сам текст: риторика настраивает адресата на общение с псевдосакральными силами.



Человек — это «пастух бытия». Мышление — память о том, что можно принимать себя в расчет (*Sichinanspruchnehmenlassen*). Мышление «принадлежит» бытию. Память о бытии подчиняется «законам приличия и уместности». Мышление наблюдает за судьбой бытия. Смиранный пастырь призван самим бытием в истинность его истины. Так, бытие дает право благу, начало которого в преклонении и привязанности, обнаружить в себе зло и ярость. Это известные формулы из «Письма о гуманизме», которые с тех пор повторяются как стереотипы. Язык «Бытия и времени» внушал деционизм пустой решимости;

#### 152 Философский дискурс о модерне

поздняя философия близка к декларативности такой же пустой готовности подчиниться. Очевидно, что пустую формулу «память» можно вытеснить другим установочным синдромом, например дерзкой установкой на отказ, которая больше отвечает современным настроениям, чем слепое подчинение высшему<sup>23</sup>. Приводит в замешательство популярность этой фигуры мысли, которую можно так легко актуализировать в историческом времени.

Если осмыслять эти следствия, то неизбежно зарождается сомнение касательно того, что поздняя философия Хайдеггера, преодолевая критику метафизики Ницше, фактически уходит от дискурса о модерне. Сомнение возникает благодаря крутым поворотам и выражам, которые должны вывести из тупика «Бытия и времени». Правда, тупиком можно считать это самое строгое в плане аргументации исследование философа Хайдеггера только в том случае, если его поместить в другой историко-философский контекст, отличный от контекста, который Хайдеггер ретроспективно избрал для себя.

### 3

Хайдеггер снова и снова подчеркивал, что и экзистенциальный анализ *Dasein*, здесь бытия, он осуществил, чтобы актуализировать вопрос о смысле бытия, впавший в немилость с того самого момента, как сложились начала метафизики. Он хотел занять экспозиционную точку, которая позволила бы познать историю метафизики в едином в своей основе смысле и одновременно положить конец метафизике, завершив ее<sup>24</sup>. Этот властный импульс поздний Хайдеггер маскирует более близким контекстом, в котором фактически и возникло «Бытие и время». Я имею в виду не только постидеализм XIX в., но и тот поворот к новой онтологии, который затронул немецкую философию после Первой мировой войны — от Риккерта к Шелеру и далее к Н. Гартману. С точки зрения истории философии речь идет в этот период распада неокантианства — которое тогда было единственной философией о ценности жизни — вовсе не о возврате к докантовской онтологии. В большей степени онтологические конструкции и фигуры мысли нужны для того, чтобы расширить трансцендентальную субъективность, вывести ее за границы сферы когнитивного и «конкретизировать». Уже историзм и философия жизни раскрыли сферы опыта опосредования традицией, повседневные и лежащие за рамками повседневного, — эстетическое творчество, физически-телесное, социальное и историческое существование; до философского интереса были возвышены и области опыта, которые выдвигали сверхтребования

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 153

вания применительно к конститутивным достижениям трансцендентального Я и постепенно выходили за рамки классического понятия трансцендентального субъекта. Дильтей, Бергсон и Зиммель вытеснили продуктивные достижения трансцендентального синтеза, заменив их неясной, окрашенной витализмом продуктивностью жизни или сознания; но в любом случае с позиции экспрессионистской модели философии сознания они пока еще оставались неопределенными. Точкой отсчета для этих концепций оставалось представление о субъективности, которая отчуждается, превращается во внешнее, чтобы снова растворить в переживании эти объективации<sup>25</sup>. Хайдеггер воспринимает эти импульсы, однако он осознает также несоизмеримость основных понятий философии сознания, которые она тащила за собой. Он столкнулся с проблемой замены понятия трансцендентальной субъективности, которое использовалось начиная с Канта, однако такая замена не должна уничтожить все богатство дифференциаций и различий, которые философия субъекта в итоге разработала в рамках феноменологии Гуссерля.

О проблемном контексте, в котором создавалось «Бытие и время», Хайдеггер напоминает в § 10, где говорит о Гуссерле и Шелере: «Личность — это не вещь, не

субстанция, не предмет. Тем самым подчеркнуто то, что проясняет Гуссерль, когда требует для единства личности совершенно другого построения, чем для природных вещей... К сущности личности относится то, что в процессе интенционального акта она только существует... Психическое бытие, таким образом, не имеет ничего общего с бытием личности. Акты совершаются, личность есть тот, кто совершает эти акты»<sup>26</sup>. Хайдеггер не удовлетворяется таким положением вещей и задает вопрос: «Но в чем состоит онтологический смысл «совершения», как определить способ бытия личности позитивно-онтологически?» Его терминология ориентирует на поворот к новой онтологии для того, чтобы продолжить процесс преодоления понятия трансцендентальной субъективности; однако в своей радикализации он опирается на трансцендентальную установку рефлексивного просвещения об условиях возможности бытия личности как бытия-в-мире. В противном случае артикулированная полнота структур просто может утонуть в неразличимом массиве понятий философии жизни. Философию субъекта следует преодолевать средствами такой же строгой и систематичной, но одновременно *постигающей глубины* понятийности, экзистенциальной онтологии, ее методы и приемы трансцендентальны. Следуя этой установке, Хайдеггер намеренно связывает, соединяет теоретические положения (оригинален сам способ), до этого момента несоединимые; в перспективе самой

#### 154 Философский дискурс о модерне

цели — систематического замещения основных понятий философии субъекта — эти положения свидетельствуют о том, что налицо наполненная смыслом перспектива исследования.

Во вводной главе «Бытия и времени» Хайдеггер принимает три мощных в плане стратегии, применяемой к понятиям, решения; они и расчищают путь к фундаментальной онтологии. *Первое* — трансцендентальной постановке проблемы он придает некий *онтологический* смысл. Позитивные науки занимаются онтическими вопросами, они строят высказывания о природе и культуре, о чем-то в мире. Анализ условий и предпосылок этих онтических познавательных актов, как он осуществляется в трансцендентальной установке, проясняет поэтому категориальную конструкцию сфер объектов как сфер бытия. В этом смысле Хайдеггер воспринимает критику чистого разума Кантом не как прежде всего теорию познания, но как «априорную логику вещей такой сферы бытия, как природа» (S. 11). Такова онтологическая окраска трансцендентальной философии понятия, если принять во внимание, что сами науки, как это доказало неокантианство, не сводятся к когнитивным результатам, парящим где-то в небесах высоко и свободно; место их пребывания — конкретные жизненные связи и отношения: «Науки — это способы наличного бытия, *Dasein*» (S. 13). Гуссерль называл эту процедуру обоснованием, фундированием науки в жизненном мире. Смысл категориальной конструкции научной сферы объектов или сферы бытия обнаруживается только в том случае, если вернуться назад, к пониманию бытия тех [людей], которые уже в своем повседневном существовании вступают в отношения с существующим в мире и могут стилизовать эту наивную связь под строгие формы научного сочинительства и письма. К ситуативному, телесно-историческому существованию относится и то, как всегда расплывчатое понимание мира, из горизонта которого можно развернуть смысл существующего, впоследствии легко объективируется при помощи науки. На это до-онтологическое понимание бытия мы натолкнулись, когда в рамках трансцендентальной установки снова вернулись к проблеме свободно полагаемого категориального порядка существующего; эта проблема спрятана от трансцендентальной философии, выстраивающей этот порядок, следуя путеводной нити наук. Анализ предшествующего миропонимания осваивает те структуры жизненного мира или бытия-в-мире, которые Хайдеггер называет экзистенциалами. Так как экзистенциалы упорядочены категориями существующего в целом и специально — категориями сфер бытия (к ним исследователи, ученые относятся в соответствии со способом и приемами объективации), экзистенциальная аналитика бытия-в-ми-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 155

ре заслуженно именуется фундаментальной онтологией. Фактически именно она делает прозрачными в рамках региональных онтологий, разработанных в рамках трансцендентальной установки, экзистенциальные основания или основания жизненного мира.

*Второе* — феноменологическому методу Хайдеггер придает смысл онтологической

*герменевтики*. Феноменом, по Гуссерлю, является все, что, исходя из себя, обнаруживает это. Хайдеггер, переводя эвидентное, очевидное как «открытое», косвенно подкрепляет противоположные понятия — скрытого, завуалированного, сокровенного. Феномены проявляются только косвенно. То, что является, — это существующее, которое скрывает *Как* бытия данного. Феномены нельзя познать непосредственно, потому что в своих онтических проявлениях они как раз и не показываются тем, чем они являются в своей самообусловленности. Поэтому феноменология и отличается от науки; отличается тем, что не имеет дела со своеобразными актами явления, а только с экспликацией того, что скрыто в любых явлениях, и только посредством явлений сообщает о себе миру. Область феноменологии — это бытие, которое делается неузнаваемым благодаря существующему. В силу этого нужно приложить особое усилие, чтобы удерживать феномены. Моделью такого усилия служит не созерцание, как у Гуссерля, но толкование текста. Знание о феноменах в их самоданности достигается не интуитивным удержанием идеальных существенностей, а герменевтическим пониманием сложных взаимосвязей смысла, раскрывающим тайну бытия. Хайдеггер подготавливает появление апофантического понятия бытия и превращает методическую установку феноменологии созерцания сущности в экзистенциально-герменевтическую противоположность: место описания непосредственно созерцаемого занимает интерпретация смысла, который избегает всякой очевидности и ясности.

Наконец, *третье* — Хайдеггер соединяет аналитику наличного бытия (аналитику *Dasein*), которая осуществляется и трансцендентально, и герменевтически, с экзистенциально-философским мотивом. Человеческое *Dasein* приходит к самоосознанию, только исходя из перспективы возможности, выбора быть или не быть самим собой. Оно сталкивается с альтернативой человеческой самости — собственности и несобственности; эту альтернативу устранить невозможно. Это существование типа «его бытие должно с необходимостью быть». *Dasein* человека следует познавать, исходя из перспективы горизонта его возможностей, и непосредственно принимать в расчет его реальное существование. Тот, кто пытается смягчить эту альтернативу, уже принял решение; он сделал свой выбор в пользу жизни в модусе «позволить загнать-себя-туда» (*Dahintreibenlassens*), разрушенности и за-

#### 156 Философский дискурс о модерне

брошенности. Этот мотив ответственности за собственное благо и благополучие, экзистенциально озвученный и заостренный Кьеркегором, Хайдеггер переводит как формулу заботы о собственном существовании. «*Dasein*, здесь-бытие, — это существование, для которого в его бытии речь идет о нем самом» (S. 191).

Содержательно Хайдеггер использует этот секуляризированный сюжет о благе таким образом, что забота о собственном бытии, перерастающая в страх, превращается в лейтмотив, позволяющий непосредственно приступить к анализу темпоральной, временной организации человеческого существования. Не менее важно и то, какое методическое применение Хайдеггер находит для идеи о благе. Философ не просто раскрывает до-онтологическое понимание мира и бытия человека в его телесно-историческом существовании, исследуя вопрос о смысле бытия; скорее этот вопрос является определением смысла самого человеческого существования — заботиться о своем бытии; герменевтически подкрепить собственные экзистенциальные возможности «можно бытием, максимально принадлежащим себе». Поэтому человек с рождения есть онтологическое существо, которому вопрос о бытии экзистенциально навязан. Экзистенциальная аналитика берет свое начало в глубинных импульсах и побуждениях самой *человеческой экзистенции*. Хайдеггер называет это онтической укорененностью экзистенциальной аналитики: «Если интерпретация смысла бытия превращается в задачу, то здесь-бытие, *Dasein*, является не только существующим, которое прежде всего обязано спрашивать, вопрошать; кроме того, *Dasein* — это существующее, которое уже в своем бытии соотносится с тем, о чем и будет задан вопрос. Вопрос о бытии поэтому есть не что иное, как радикализация такой тенденции бытия, которая сама существенно принадлежит к *Dasein*» (S. 15).

Три стратегических в контексте понятия решения состоят в том, что Хайдеггер сначала соединил трансцендентальную философию и онтологию; это было сделано для того, чтобы выделить экзистенциальную аналитику — в качестве фундаментальной онтологии; далее он перетолковывает феноменологию, превращая ее в онтологическую герменевтику, чтобы представить фундаментальную онтологию как экзистенциальную

герменевтику; наконец, он подчиняет экзистенциальную герменевтику мотивациям философского экзистенциализма—в этом случае задачи фундаментальной онтологии можно ввести в русло взаимозависимостей интересов, пусть даже мимоходом обесцененных оптически. В этом единственном пункте поражение терпят онтологическая дифференциация и различие и рушится строгое мето-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 157

дическое разграничение между всеобщим трансцендентально доступного экзистенциального и особенным конкретно познанной проблемы существования, экзистенции.

Хайдеггеру, как представляется, удалось благодаря этому объединению [трансцендентальной философии и онтологии] придать субъект-объектному отношению парадигмальное значение. Поворотом к онтологии преодолевается приоритет теории познания, но сохраняется трансцендентальная постановка проблемы. Поскольку бытие существующего остается внутренне связанным с пониманием бытия; поскольку бытие обретает значение только в горизонте человеческого *Dasein*, — фундаментальная онтология представляется не отступлением в тень трансцендентальной философии, а ее радикализацией. Разворот к экзистенциальной герменевтике ставит вместе с тем и точку в процессе методического возвышения саморефлексии (уже Гуссерля такое возвышение вынуждало разрабатывать приемы трансцендентальной редукции). Позицию самоотнесенности познающего субъекта, позицию самосознания, занимает до-онтологическое понимание бытия и, соответственно, экспликация взаимосвязей смысла, в которых повседневное существование постоянно себя обнаруживает. Хайдеггер, наконец, учитывает и экзистенциальные моменты, используя их таким образом, чтобы знание (*Aufklärung*) о структурах бытия-в-мире (которое появляется вместо условий объективности опыта) выступало бы и в качестве ответа на практический вопрос о правильной жизни. Эмпатическое понятие об откровении истины обосновывает значение и значимость суждений в аутентичности человеческого существования, которое формирует свои отношения с бытием раньше, чем любая наука.

Это понятие истины служит нитью, с помощью которой Хайдеггер вводит ключевое понятие фундаментальной онтологии — понятие мира. Мир образует горизонт, очерчивающий смысл; внутри этого горизонта существующее и ускользает от экзистенциально озабоченного своим бытием *Dasein*, и одновременно открывается ему. Мир, правда, предсуществует субъекту, который, познавая или действуя, соотносен с объектами. Потому что не субъект выстраивает свои отношения с чем-бы то ни было в этом мире, а мир образует контекст, благодаря пред-пониманию которого и можно принять существующее. Обладая до-онтологическим пониманием бытия, человек с рождения брошен в эти связи и отнесенности мира, поэтому он занимает привилегированное положение среди всего того, что еще существует в мире. Человек — это такое существующее, которое можно отыскать не только в мире; благодаря особому способу своего пребывания в мире человек

#### 158 Философский дискурс о модерне

так слился с процессами освоения мира — формирующими контекст, полагающими пространство, задающими время, — что Хайдеггер характеризует его существование (*Existenz*) как здесь-бытие (*Dasein*), которое и «позволяет быть» всему, что существует, поскольку существующее связано с *Dasein*. *Dasein*, наличное бытие, и есть та точка, из перспективы которой виден свет бытия.

Налицо стратегическое понятийное достижение — контраргумент в адрес философии субъекта: познание и действие уже не нужно конципировать как субъект-объектное отношение. «Познание не создает как предпосылку (*commercium*) хозяйства субъекта (предметов, которые можно представлять или которыми можно манипулировать); оно возникает из воздействия мира на субъект. Познание — это модус *Dasein*, наличного бытия, фундированный в бытии-в-мире» (S. 62f.). Позицию субъекта, деятельно и познавательно противостоящего объективному миру как множеству существующих вещных отношений, эти осуществленные в рамках объективирующей установки акты познания и действия могут занять только в качестве дериватов лежащего в основе модуса погруженности в жизненный мир — мир, понятый как контекст и фон мира, интуитивно понятого. Эти способы «бытия-в», *In-Seins*, Хайдеггер характеризует, описывая их временную структуру как способы ответственности, ответственности нести груз заботы о чем-либо; в качестве примера он называет такие способы существования, как «иметь дело



с чем-либо» — изготовлять из чего-либо, заказывать и заботиться о чем-либо, прекращать, позволять, чтобы что-то исчезло, предпринимать, проникать, возвещать, вопрошать, трактовать, обсуждать, определять и т.д.» (S. 56f.).

В центре первого раздела «Бытия и времени» — анализ этого понятия «мир». С точки зрения занятия, работы, вообще жизненно практического, необъективированного обращения с физическими элементами жизненного мира Хайдеггер формулирует близкое к прагматизму понятие мира — мир есть связь обстоятельств. Такая связь в плане обобщения выводит за сферу доступного и рассматривается как связь отсылки, связь направления ( *Verweisungszusammehang*). Только при смене установки, что позволяет соблюдать дистанцию, природа выводится за границы горизонта жизненного мира и опредмечивается. Преодоление мирского в одном из сегментов существующего как существующего в форме просто пред-данного пред-став-ленного позволяет освободить объективный мир от предметов и событий, с которыми субъект может быть познавательно действенно-практически связан, а само отношение понимается в традициях философии сознания.

Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 159

#### 4

Мне не нужно вдаваться в подробности этого анализа (§ 14—24), поскольку они не выводят за рамки прагматизма Пирса и Мида или разработок Дьюи. Оригинально то, как Хайдеггер использует понятие «мир» для критики философии сознания. Правда, работа быстро заходит в тупик. Об этом свидетельствует обсуждение «вопроса о *кто* в *Dasein*» (§ 25); сначала Хайдеггер говорит о том, что наличное бытие, *Dasein* существующего, — это то, чем я изначально являюсь: «На вопрос о *кто* можно ответить, исходя из *я сам*, субъекта, самости. *Кто* — это то, что остается тождественным в изменчивости связей и переживаний и при этом связано с этим многообразием» (S. 114). Конечно, такой ответ непосредственно возвращает к философии субъекта. Поэтому Хайдеггер расширяет свой анализ инструмента «мир»; если раньше он характеризовался с позиций индивидуально действующего актора — как связь отсылки, направления, — то теперь его нужно рассмотреть как мир социальных связей между многими акторами: «Прояснение бытия-в-мире свидетельствует... прежде всего [о том, что] просто субъект, субъект без мира никогда не полагается. И точно так же не дано изолированного Я без Других» (S. 116). Хайдеггер дополняет свой мир-анализ новым измерением — интересубъективными отношениями, которые связывают Я и Других.

Смена угла зрения — переход от индивидуальной целенаправленной деятельности к социальным интеракциям — действительно дает объяснение процессам согласования (а не только понимания), которые лежат в основе актуальности мира как субъективно разделенного фона, складывающегося из элементов жизненного мира; и это станет ясно из другого контекста. В языке, используемом для общения, можно выделить структуры, которые объясняют, как жизненный мир, сам бессубъектный, воспроизводится именно субъектами и благодаря их действиям, ориентированным на понимание. Поэтому вопрос о *кто Dasein*, который Хайдеггер сводит к субъекту, конституирующему мир бытия-в-мире, аутентично проектируя возможности своего наличного бытия, возможно, уже решен. К созданию жизненного мира в который брошено человеческое существование, не имеет никакого отношения экзистенциальное усилие *Dasein*, украдкой занимающее место трансцендентальной субъективности. Жизненный мир в равной степени присутствует в структурах интересубъективности языка и возвышается над той самой сферой, в которой субъекты, способные к языку и действию, пытаются прийти к соглашению относительно чего-либо в мире.

160 Философский дискурс о модерне

Хайдеггер не идет по пути ответа в русле теории коммуникации. Фактически он изначально лишает всякой ценности структуры фона, как их создает жизненный мир, хотя именно эти структуры выводят за границы единичного существования; для Хайдеггера это структуры повседневной практики, т.е. неподлинного *Dasein*. Со-бытие (*Mit-Dasein*) с другими представляется вначале в качестве конститутивного признака бытия-в-мире. Но интересубъективность жизненного мира предшествует когда-то имевшей место *принадлежности этого мира мне*. Таким образом, Хайдеггер уходит от понятийности, которая остается в плену солипсизма феноменологии Гуссерля. У Гуссерля идея о субъекте, который в равной мере индивидуирован и обобществлен,

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

продолжает свою жизнь; она противится элиминации. Хайдеггер конструирует в «Бытии и времени» интерсубъективность теми же приемами, что и Гуссерль в «Картезианских медитациях». *Dasein*, которое когда-то обладало миром, конституирует событие, *Mitsein*, так же, как трансцендентальное Я выстраивает интерсубъективность мира, разделенного между мной и другими. Поэтому из анализа события Хайдеггер не может взять ничего, что помогло бы ему решить вопрос, как конституируется, как существует сам мир. Темой языка он начинает интересоваться лишь после того, как разворачивает свой анализ совершенно в другом ракурсе (§ 34).

Коммуникативная практика повседневности нужна только для того, чтобы бытие самости можно было реализовать в модусе «господства другого»: «Само *Man* принадлежит другим и укрепляет их силы... *Kmo* — это не тот и не этот, это не кто-то сам и не некоторые, и не сумма *Vсex*. *Kmo* — это нейтральное, *Man*» (S. 126). *Man* служит в качестве фона, на котором экзистенция, «существование», по Кьеркегору, — в перспективе смерти радикально индивидуализированное существование человека, нуждающегося в благодати, — в своей подлинности может быть идентифицировано как *кто* наличного бытия, *Dasein*. Только в качестве «когда-то мое» способность *быть* свободна, открыта подлинности и неподлинности. В отличие от Кьеркегора, Хайдеггер стремится мыслить целое конечного наличного бытия не «онтологически» (т.е. исходя из отношения к высшему существованию, которое дарует новые силы, или к существующему как таковому), но из самого *Dasein*, т.е. мыслить парадоксально, поскольку самоутверждение [*Dasein*] лишено основания. В. Шульц характеризует самоосознание «Бытия и времени» как героический нигилизм самоутверждения в бессилии и конечности наличного бытия<sup>27</sup>.

Хотя Хайдеггер своим первым шагом подвергает философию субъекта деструкции ради связи отсылки, позволяющей реализовать субъект-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 161

ект-объектное отношение, своим вторым шагом он возвращается к понятийным нормам философии субъекта. Это происходит, как только ставится задача понятийно представить мир как процесс случающегося в самом этом мире. И это не случайно — наличное бытие, *Dasein*, полагается солипсистски и снова занимает место трансцендентальной субъективности. Субъективность, правда, представляется уже не как omnipotentное Пред-Я, но все еще как «первоначальный акт человеческого существования, в пространстве которого все существующее обязательно укоренено в существующем»<sup>28</sup>. *Dasein* приписывается авторство в проекте мира. Собственно, способность *Dasein* быть всем и целым (*Ganzseinkönnen*) или свобода, временные структуры которой Хайдеггер исследует во втором разделе «Бытия и времени», осуществляется в трансцендирующем открытии бытия: «Самость Я как Я сам (*Selbst*), лежащая в основе любой спонтанности, присутствует в трансценденции. Проектирующее и разрушающее все проекты позволение «не быть пустым», данное миру, есть свобода» (S. 41). Классическое требование философии истока — требование самообоснования и последнего основания не снято, ответом на него стала модификация действия — поступка, у Фихте превращенного в проект мира. *Dasein*, наличное бытие, самообосновывается: «*Dasein* фундирует мир только как самообоснование, как оно совершается непосредственно существующим» (S. 43). Хайдеггер познает мир как процесс, исходя (снова!) из субъективности утверждающей себя воли. Об этом говорят работы «Что такое метафизика» и «О сущности основания», непосредственно примыкающие к «Бытию и времени».

Почему фундаментальная онтология неизбежно оказывается в тупике философии субъекта, из которого должна вывести? Это очевидно. Трансцендентально модифицированная онтология фактически грешит теми же ошибками, в которых она уличает классическую теорию познания. Как только вопрос о бытии или вопрос о познании становится главным, в обоих случаях значение имеет когнитивное мироотношение и дискурс, констатирующий факты; при этом теория и истина высказывания приобретают вес как собственно человеческие, нуждающиеся в объяснении приоритеты. Этот онтологически-эпистемологический примат существующего можно познать, он снимает разноречивость мироотношений, которые воплощаются в многообразии иллокутивных сил естественных языков, ради *одного-единственного* отношения к объективному миру. Это отношение задает точку отсчета и для практики; монологическое осуществление намерений и целеориентированная

деятельность приобретают значение первичной формы действия<sup>29</sup>. Объективный мир, несмотря на то что

#### 162 Философский дискурс о модерне

он уже познан как дериват связей обстоятельств, оставляет за собой имя существования благодаря точке отсчета, принятой фундаментальной онтологией. Аналитика *Dasein* повторяет архитектуру феноменологии Гуссерля в том, что понимает отношение самости к существующему в соответствии с моделью теоретико-познавательного отношения; примерно так же феноменология анализирует все интенциональные акты по образцу восприятия элементарных свойств предмета. В такой архитектонике обязательно появится место для субъекта, который, освобождаясь от трансцендентальных условий познания, выстраивает предметную сферу. Хайдеггер заполняет это пространство инстанцией, которая может быть продуктивной, если ее использовать для других целей, в частности при создании смысла, открывающего мир. Кант и Гуссерль отделяли трансцендентальное от эмпирического; Хайдеггер отличает онтологическое от онтического или экзистенцию от экзистенциального.

Уязвимость попытки преодолеть магический круг философии субъекта для Хайдеггера очевидна; однако он не замечает, что сам этот круг связан с вопросом о бытии, который может быть поставлен только в горизонте, как всегда, трансцендентально модифицированной философии истока. Выход, как кажется Хайдеггеру, предлагает операция, которую сам он достаточно часто критиковал, — «переворачивание платонизма», как его осуществил Ницше. Хайдеггер ставит философию истока с ног на голову, но это не решает ее проблем.

Нам уже знакома риторика, в которой дает о себе знать внезапный вираж [мысли]. Человек больше уже не является простым держателем места, предназначенного для Ничто, он «паству бытия»; бытие в страхе, удерживающее от выхода за любые границы, смягчается радостью и благодарностью за милость и прелесть бытия *вопреки* судьбе — покорностью судьбе бытия; самоутверждение — самоотверженностью и преданностью. Изменение позиции можно охарактеризовать в трех аспектах: а) Хайдеггер отказывается *только* от стремления к *самообоснованию* и последнему обоснованию в той форме, как оно приписывается метафизике. Основа, которая однажды должна была фундаментализировать фундаментальную онтологию в форме анализа базовых конструкций бытия, осуществленного трансцендентальными приемами, теряет свое значение, отступая перед происходящим случайно, которому частично отдается *Dasein*. Событие бытия можно познать только благоговейно; изобразить — при помощи нарратива; его нельзя получить и объяснить средствами и приемами аргументации. б) Хайдеггер отбрасывает экзистенциально-онтологическое понятие свободы. *Dasein* имеет значение не более, чем автор проектов мира, в которых свет су-

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 163

шествующего проявляется в единственном и единичном и ускользает; скорее *продуктивность* сотворения смысла, открывающего мир, переходит на само *бытие*. *Dasein* отдает себя в распоряжение авторитету смысла бытия, который неподвластен никому и ничему и избавляется от субъективности самоутверждающейся воли. с) Хайдеггер в итоге отрицает фундаментализм мышления, опирающегося на первооснову — как в традиционных формах и образах метафизики, так и в формах трансцендентальной философии начиная с Канта и включая Гуссерля. Отказ связан не с *иерархией ступеней познания*, покоящихся на основании, по которому нельзя спуститься ниже, к истокам, но с вневременным свойством первоисточка. Хайдеггер темпорализирует начала, которые приобретают самостоятельность первоначала в форме судьбы, которая не мыслится заранее. Временность бытия теперь всего лишь венок судьбы бытия, характеризующегося временностью. Это обнаруживается в недиалектической природе бытия: священное, а именно как священное бытие должно прийти к языку — в форме поэтического слова, — рассматривается в метафизике в конечном счете как непосредственное.

Следствием превращенного фундаментализма является перетолкование намерения; эту задачу Хайдеггер оставил для второй части «Бытия и времени», которая так и не была написана. После саморефлексии «Бытия и времени» нужно было подтвердить права феноменологической деструкции истории учения о бытии; разбить окаменевшие традиции и разбудить сознание современников, подарить новый импульс проблемному ракурсу, обращаясь к опыту античных онтологий. Так же относились к истории

философии — как к предыстории их собственных систем — Аристотель или, например, Гегель. После риторики эта задача, которая первоначально *мыслилась как задача пропедевтики*, приобрела значение *всемирно историческое*: история метафизики — и поэтического слова, метафизическое объяснение которого образует фон, — авансировалась [Хайдеггером] как единственная постигаемая среда, где совершается судьба бытия. В этом ракурсе Хайдеггер и подхватывает мысли Ницше о критике метафизики; он продолжает их, чтобы включить [творчество] Ницше в историю метафизики как ее последнее — второразрядное, но заключительное слово; к тому же он не прочь стать наследником дионисического мессианизма Ницше.

И все-таки Хайдеггеру не удалось придать радикальной критике разума Ницше новые функции в деструкции истории онтологии; неудачей завершилась и попытка апокалипсически спроецировать на бытие его дионисический мессианизм. Это произошло потому, что нельзя мыслить как рядоположные с процессом историзации бытия

#### 164 Философский дискурс о модерне

процессы *разрушения основ* пропозициональной истины и нивелировки ценностей дискурсивного мышления. Только исходя из этого можно понять, почему критика разума с позиций истории бытия [Хайдеггером] рождает ощущение, что она уходит от парадоксов любой саморефлексивной [версии] критики разума. Этикетку истины она резервирует для так называемого истинного события, которое уже не имеет ничего общего с пространственно-временными ограничениями трансцендирующей претензии на значение-значимость. Множественные истины темпорализированной философии истока провинциальны и вместе с тем тотальны; они напоминают скорее об императивном выражении некой сакральной власти, которая запаслась аурой истины. Е. Тугендхат обращал внимание на то, что уже в «Бытии и времени» (§ 44) разворачивается апофатическое понятие истины, и Хайдеггер «уже тем, что он превращает слово «истина» в базовое понятие, непосредственно преодолевает проблему истины»<sup>30</sup>. В этом тексте, собственно, начинается проект мира, раскрывающий смысл; это проект, который предписывает вынести за рамки любой критической инстанции целостность языкового образа мира (как у Гумбольдта) или грамматику языковой игры (как у Витгенштейна). Просвещающая сила языка, раскрывающего мир, гипостазирована. Ей уже не нужно убеждаться в том, а действительно ли она в состоянии пролить свет на все существующее в этом мире. Хайдеггер исходит из того, что существующее в своем бытии покорно раскрывается. Он не хочет знать о том, что горизонт понимания смысла, перенесенный поближе к существующему, не является предпосылкой вопроса о бытии и не полагается до того, как формулируется вопрос; напротив, горизонт является подчиненным, обусловленным относительно вопроса о бытии<sup>31</sup>.

Никто не сомневается в том, что вместе с системой правил языка меняются и условия значения предложений и высказываний, которые формулируются в языке. Однако то, насколько полно условия значения будут реализовываться практически, а предложения при этом выполнять свои функции, зависит не от «силы» языка, раскрывающего мир, но от успеха практики [языка] в самом мире, который и позволяет этой силе реализоваться. Хайдеггер в «Бытии и времени» располагал феноменологией; этого было достаточно, чтобы отбросить сомнение — а может, в его выполненной на уровне аргументации герменевтике вообще отсутствует претензия на обоснование? Усомниться ему помешала ставшая нормативной идея о собственной возможности бытия быть, которую он связал с экзистенциальным толкованием индивидуальной совести (§ 54—60).

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 165

Эта контрольная инстанция представляется явно проблематичной (в силу чисто формальной деционистической решительности), на манер виража выводящейся за рамки действия силы. Другое предшествующее пропозициональной истине измерение незащищенности фактически переходит от добросовестного проекта озабоченного своим существованием индивида к анонимной судьбе бытия — случайной, жаждущей угнетения, предвосхищающей ход конкретной истории. Этот вираж, по сути, заключается в том, что Хайдеггер придал атрибут истинного события исчезающей со временем власти первоначала; он сделал это способом, который всего лишь вводит в заблуждение.

## 5

Этот шаг Хайдеггера настолько безоснователен, что его нельзя объяснить ранее  
**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.



обозначенной, внутренней мотивацией. Я полагаю, что только преодолевая свое временное сближение с национал-социалистическим движением (еще в 1935 г. он характеризовал национал-социализм как внутреннюю истину и величие), Хайдеггер смог найти свой путь к поздней темпорализированной философии истока.

«Признание себя сторонником Адольфа Гитлера и национал-социалистического государства» (так называли распространявшуюся на лейпцигской манифестации ученых 11 ноября 1935 г. речь Хайдеггера) требует оценки со стороны тех, кто родился позже, кто не знает, как поступил бы он сам в той ситуации. Смущает только нежелание и неспособность философа одним высказыванием перечеркнуть свои политические заблуждения, имеющие важные последствия. Вместо этого Хайдеггер смиренно принимает максимум: виновны не только преступники, но и жертвы. «Конечно, все отмерено, если человек вменяет другому это в вину или измеряет виновность. Ну а если уже виновный ищет и вопрошает о вине — разве нет вины в существенных упущениях? Но те, кто уже тогда обладал даром прорицания и видел, как все происходило, — почему они ждали почти десять лет, прежде чем осудили зло? Почему в 1933 г. ничего не сделали те, кому казалось, что они знают все; почему они не предприняли ничего, чтобы все и изначально можно было превратить в добро?»<sup>32</sup>. Смущает только замещение вины у человека, который, когда все было позади, надел на себя маску насмешника, чтобы объяснить свое видение фашизма мелкими служебными интригами в университете. Хайдеггер сваливает на других свою вину и связанные с ней оценки «метафизического состояния сущности науки» (ibid. S. 39); при этом он исключает возможность любых высказываний о себе, любых поступков в отношении се-

#### 166 Философский дискурс о модерне

бя, как слов и поступков применительно к конкретному, реально существующему человеку. Хайдеггер приписывает их судьбе, которая ни за что не отвечает. В этом ракурсе он рассматривает собственную теоретическую эволюцию; даже свои так называемые «крутые повороты» и «виражи» он воспринимает не как результат интеллектуальных усилий, направленных на решение проблем, а как объективное событие анонимного, инсценированного самим бытием преодоления метафизики. До сих пор я объяснял переход от фундаментальной онтологии к благостным размышлениям о бытии как внутренне мотивированный выход из тупиков философии субъекта, т.е. как *решение проблемы*; эмпатически Хайдеггер с этим бы не согласился. Поворот [его мысли] действительно является результатом опыта национал-социализма, опыта исторического события в конечном счете; и это с Хайдеггером в известном смысле *произошло*. Только этот момент в его метафизически возвышенном самоосознании позволяет понять то, что с универсалистской точки зрения теоретического исследования (сложного в проблемном отношении и порождающего все новые вопросы) может остаться непонятным, каким образом Хайдеггер смог прийти к пониманию истории бытия как истории истины; как ему удалось сохранить иммунитет к историзму образов миров и эпохальных мировых открытий. Короче, меня интересует вопрос, какую роль сыграл фашизм в собственно теоретической эволюции Хайдеггера.

Свою позицию, развитую в «Бытии и времени» и неоднократно проясненную в других работах, Хайдеггер воспринимал как безупречную, причем настолько безупречную, что после передачи власти [национал-социалистам] он нашел оригинальное применение именно импликациям в духе философии субъекта — о *Dasein*, наличном бытии, как оно полагается и утверждается в своей конечности; оригинальность заключалась в том, что коннотации и первоначальный смысл экзистенциальной аналитики Хайдеггер спрятал. В 1933 г. он наполняет остающиеся неизменными понятия фундаментальной онтологии новым содержанием. До сих пор он пользовался термином *Dasein* как именем для индивида, становящегося в экзистенциальном плане все более одиноким в своем движении к смерти. Теперь он подчиняет это «когда-то мое» *Dasein* коллективному наличному бытию и когда-то нашему *Dasein* существующих в пространстве судьбы народов<sup>33</sup>. Все экзистенциалы остаются теми же самыми, но молниеносно меняется их смысл, а не только горизонт экспрессивных значений. Коннотации, которые обязаны своим религиозно-христианским происхождением Кьеркегору, превращаются в свет «нового язычества»<sup>34</sup>, многократно пережеванного. До неприличия перекрашена семантика.

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 167

ка, что подтверждают общеизвестные фрагменты. В одном из предвыборных призывов ректор Хайдеггер 10 ноября 1933 г. пишет в студенческой газете Фрайбурга: «Немецкий

народ фюрер призвал к выбору. Фюрер ничего не запрещает народу. Он дает ему непосредственную возможность в высшей степени свободного решения: или народ — весь народ — хочет быть собственным *Dasein*, или он не хочет им быть. Особенным в этом выборе является величие осуществляемого выбора... Это последнее решение затрагивает все, даже самые внешние границы *Dasein* нашего народа... Выборы, в которых сегодня немецкий народ участвует, которые он осуществляет, сами по себе являются событием и (независимо от их результата) самым важным свидетельством новой Немецкой Действительности национал-социалистического государства. Нашему стремлению к ответственности народа перед самим собой соответствует желание... [чтобы] каждый народ нашел масштабы и истину своего бытия... Существует только одна воля, стремящаяся к полному *Dasein* государства. Эту волю фюрер разбудил в народе и переплавил ее в одно-единственное намерение...»<sup>35</sup> Если прежде онтология была укорена в существовании, экзистенции отдельного индивида — в экзистенции жизненного мира<sup>36</sup>, то теперь Хайдеггер характеризует историческое существование (*Existenz*) народа, «переплавленного фюрером в коллективную волю» как пространство, в котором собственная возможность *Dasein* стать целостностью и должна сделать выбор. Первые выборы в Рейхе, прошедшие в тени национал-социалистов, чьи ряды пополнили коммунисты и социал-демократы, приобрели ауру «последнего» экзистенциального решения. Все, что реально было низведено до уровня формального одобрения, Хайдеггер стилизует под выбор, который в ракурсе понятийности «Бытия и времени» приобретает характер проекта новой, аутентичной жизненной формы народа.

На уже упоминавшейся манифестации единения науки и фюрера «Бытие и время» снова послужило конспектом для речи, задача которой мыслилась не как пробуждение индивидуальной экзистенции, но как обращение к народу, который должен прийти к героической истине: «Народ снова обретет истину воли своего *Dasein*, потому что истина — это откровение о том, что хранит народ в своих действиях, в своем знании, что делает его просветленным и сильным». Формальное определение предшествующей выбору решимости, которое звучало в ушах студентов начиная с 1927 г., конкретизировалось в национально-революционном порыве — и в разрыве с миром западного рационализма: «Мы ушли от идолопоклонства перед бессильной, лишенной почвы мысли. Мы видим конец философии, обслуживающей это мышление.

#### 168 Философский дискурс о модерне

Мы осознаем, что жесткость и квалифицированная фундированность размытого простого вопроса о сущности бытия возвращаются [в философию]. Изначальное мужество стать или погибнуть в борьбе с существующим за сущность бытия составляет глубинное основание движения народной науки... Спрашивать для нас означает не игнорировать ужас разобщенности и хаос мысли... Так мы, те, кому в будущем будет доверено поддержание и сохранение воли к знанию нашего народа, придем к пониманию: национал-социалистическая революция — это не просто передача власти в государстве другой партии, достигшей той силы, которая позволяет управлять; эта революция несет совершенное преобразование нашего немецкого существования (*Dasein*)»<sup>37</sup>.

Как свидетельствуют лекции, прочитанные летом 1935 г., Хайдеггер продолжал жить этим осознанием и после того, как закончился короткий период его пребывания в должности ректора. В тот момент, когда он перестал заблуждаться относительно подлинного характера нацистского режима, ему пришлось маневрировать в философски сложной ситуации. Хайдеггер отождествил *Dasein* с реальностью, *Dasein* народа, его способность быть — с завоеванием власти, свободу — с волей фюрера, а в вопросе о бытии распознал национал-социалистическую революцию вкупе с практикой труда, обогащения, науки. Поэтому между его философией и историческими событиями того времени существует внутренняя связь, которую трудно отретушировать. Обыденный пересмотр ценностей национал-социализма с морально-политических позиций мог бы поставить под вопрос теоретические составляющие и поколебать сами основы обновленной онтологии. Напротив, если возвысить разочарование в национал-социализме, вывести его за находящуюся в центре внимания сферу ответственной оценки и действия, если допустить возможность стилизации под объективное заблуждение — фатально саморазоблачительное заблуждение, — то связям обновленной онтологии с логикой исходных позиций «Бытия и времени» ничто не угрожает. Хайдеггер перерабатывает свой исторический опыт национал-социализма приемами, которые не ставят под сомнение элитарную претензию на привилегированный доступ философа к

истине. Не-истину движения, которым он позволил себе увлечься, он интерпретирует не в понятиях субъективно востребованной экзистенциальной стагнации к *Man*. Оно, а как объективное отсутствие, ненаступление истины. Чтобы глаза философа, готового ко всему, все-таки открылись, чтобы он ужаснулся природе режима, необходимы наставления мировой истории — не реальной, а сублимированной, возвышенной истории; ей покровительствует онтология, свысока взирающая на мир.

#### Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 169

В рамках этой концепции Хайдеггер придает фашистскому безумию метафизическое значение<sup>38</sup>. Уже в 1935 г. он видел «внутреннюю истину и величие» национал-социалистического движения во «встрече техники планетарных масштабов с человеком нового времени»<sup>39</sup>. Тогда он еще верил в национал-социалистическую революцию, видел в ней силу, способную поставить возможности техники на службу проекта нового немецкого *Dasein*. Только позднее, когда наметились разногласия с теорией власти Ницше, Хайдеггер развивает историко-онтологическое понятие техники как основы (*Gestell*). С этого момента он получает возможность рассматривать фашизм как синдром и вместе с американизмом и коммунизмом определить его как выражение метафизического господства техники. Только после этого поворота фашизм, как и философия Ницше, превращается в объективно двусмысленный этап преодоления метафизики<sup>40</sup>. С новым толкованием активизм и деционизм самоутверждающегося *Dasein* теряют свою функцию открытия бытия в *обеих* трактовках — и экзистенциалистской, и национал-революционной; пафос самоутверждения превращается в основной признак субъективности, овладевающей модерностью. В поздней философии [Хайдеггера] его вытесняет чувство покинутости бытия и его зависимости.

Конкретно-историческая мотивация поворота [Хайдеггера] подтверждает мои выводы из объяснения внутреннего теоретического развития [его философии]. Предлагая «просто преобразовать» образцы мышления, как они даны в философии субъекта, Хайдеггер остается в границах постановки проблем, заданных этой философией.

### Примечания

<sup>1</sup> Einleitung zu: Was ist Metaphysik// *Heidegger* (1967), 361 f.

<sup>2</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 333.

<sup>3</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 313.

<sup>4</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 61.

<sup>5</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 141 ff., 195 ff.

<sup>6</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 145 f.

<sup>7</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 149.

<sup>8</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1, 480.

<sup>9</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1, 579.

<sup>10</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 656.

<sup>11</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 479.

<sup>12</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 355.

#### 170 Философский дискурс о модерне

<sup>13</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 353.

<sup>14</sup> Schon in «Sein und Zeit». Tübingen, 1949, § 6, spricht Heidegger von der «Destruktion der Geschichte der Ontologie».

<sup>15</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 2, 367.

<sup>16</sup> *Heidegger* (1967), 353.

<sup>17</sup> *Heidegger* (1967), 333.

<sup>18</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1, 580.

<sup>19</sup> *Heidegger* (1967), 353.

<sup>20</sup> *Heidegger* (1967), 363.

<sup>21</sup> *Heidegger* (1961). Bd. 1, 580.

<sup>22</sup> *Ringer F.K. The Decline of the German Mandarins. Cambr., Mass., 1969; dazu meine Rezension // Habermas J. Philosophisch-politische Profile. Ffm., 1981, 458ff.*

<sup>23</sup> Райнер Шюрманн связывает конец метафизики с тем, что оборвана последовательная связь между эпохами, в которых онтологическое понимание определялось господством единичных принципов. Постмодерность существует под знаком отрицания *любой* формы интегрирующего мировоззрения, являющегося выводом из неких принципов; она отмечена анархистскими признаками полицентричного мира, который теряет свои прежние категориальные различия и дифференции. С констелляцией познания и действия, уже известной нам, меняется и образ политического. Шюрманн характеризует структурные преобразования следующими признаками: (1) отказ от главенства телеологии в практике; (2) отказ от идеи о том, что возможность обладает

приоритетом, легитимируется в действии; (3) структурные изменения в практике, действии как процессе управления миром; (4) незаинтересованность в будущем человечества; (5) анархия как сущность всего, что можно использовать, практически воплотить, применить.

<sup>24</sup> С этих позиций В. Шульц определяет «место Мартина Хайдеггера в истории философии». См.: Phil. Rundsch., 1953, 65ff., 21 lff., abgedr. // *Pöggeler O.* (Hg.). Heidegger. Köln, 1969, 95ff.

<sup>25</sup> *Simmel G.* Zur Philosophie der Kultur // Philosophische Kultur. Bln., 1983. См. также мое предисловие («Зиммель ставит диагноз времени») к этой книге.

<sup>26</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tbg., 1949, 47f.

<sup>27</sup> Über den philosophiegeschichtlichen Ort, a.a.O., 115.

<sup>28</sup> *Heidegger M.* Vom Wesen des Grundes. Ffm., 1949, 37.

<sup>29</sup> Это видно и по форме предложений, с помощью которых Е. Тугендхат ведет семантическую реконструкцию содержания второго раздела «Бытия и времени». См.: *Tugendhat E.* Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Ffm., 1979. Vorlesung, 8—10.

**Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер 171**

<sup>30</sup> *Tugendhat E.* Heideggers Idee von Wahrheit // *Pöggeler O.* (1969), 296; ders., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Bln., 1967.

<sup>31</sup> См. ниже экскурс о Касториадисе.

<sup>32</sup> Записи М. Хайдеггера, относящиеся к 1945 г., были опубликованы его сыном в 1983 г. См.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Ffm., 1983, 26. В связи с этой публикацией М. Шрайбер сообщает во «Франкфуртер альгемайне» (20 июля 1984 г.) о «новых подробностях будущей биографии Хайдеггера», которые стали известны благодаря последним исследованиям историка из Фрайбурга Хуго Отта.

<sup>33</sup> На это еще в студенческие годы обращал мое внимание Оскар Бекер. Я благодарен Виктору Фариасу за возможность познакомиться с его еще не опубликованным исследованием о национально-революционном этапе в творчестве Хайдеггера.

<sup>34</sup> В целом этому соответствует реакция Хайдеггера на отмену запрещения на деятельность католических студенческих объединений. В письме к рейхсфюреру студенчества он говорит о «публичной победе католицизма». Он предостерегает: «Мы все еще не понимаем окончательно католической тактики. И однажды это тяжело скажется на всех нас» (*Schneeberger G.* Nachlese zu Heidegger. Bern, 1962. S. 206). О «новом язычестве» см.: *Bröcker W.* Dialektik, Positivismus Mythologie. Ffm., 1958, Kap. 2 u. 3.

<sup>35</sup> *Schneeberger* (1962), 145f.

<sup>36</sup> Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер в § 74 подводит свой анализ структуры историчности к тезису: масштабы осуществления судьбы отдельного индивида можно увидеть только через изменение судьбы народа: «Если *Dasein*, имеющее свою судьбу в бытии-в-мире, существует в своей сущности как со-бытие с другими, то событие *Dasein* — это событие со-бытия, оно определяется как судьба. Так мы характеризуем события общности, народа (S. 384). Очевидно, что сказанное важно для значения, которое приобретает более поздний термин «судьба бытия», потому что «судьбу» (*Geschick*) Хайдеггер вводит в «народном» контексте. Экзистенциальное преимущество индивидуального бытия по сравнению с коллективным *Dasein* общины (впоследствии оно превратится в национал-революционной трактовке в собственную противоположность) однозначно выпадает из связей текста. Структура заботы развивается на основе «когда-то мое бытие». Решимость, готовность к тому, что можно быть собственным бытием, — это дело индивида, именно он должен быть решительным, чтобы «в своем поколении и вместе с поколением» иметь силы для познания «судьбоносной судьбы». Тот, кто не об-

**172 Философский дискурс о модерне**

ладает решимостью, практически лишен возможности иметь «собственную судьбу».

<sup>37</sup> *Schneeberger* (1962), 159f.

<sup>38</sup> Уильям Ричардсон обратил мое внимание на тезис, который указывает на то, что этот концепт уже присутствует в работе «О сущности истины». В седьмом разделе речь идет «о не-истине как безумии». Безумие, как и истина, относится к конструкции *Dasein*, наличного бытия: «Безумие — это средоточие заблуждения». Не единичные ошибки, а царство (господство) в истории этих переплетающихся между собой путаниц всех видов безумия и есть заблуждение. Правда, понятие безумия только указывает на точку соприкосновения, и не более того. Потому что заблуждение и истина соотносятся друг с другом как низвержение и возвышение бытия как такового (ibid. S. 32). Мне кажется, что впервые опубликованный в 1943 г. текст, приложением к которому является доклад, сделанный в 1930 г., не позволяет однозначно интерпретировать его в духе поздней философии [Хайдеггера].

<sup>39</sup> *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Tbg., 1953. S. 152.

<sup>40</sup> См. предельно точное изложение аргументов политического мышления Хайдеггера, данное Р. Шюрманном: Soc. Research. Vol. 45, 1978, 191.



## VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника: Деррида и его критика фоноцентризма

### 1

Если Хайдеггера в послевоенной Франции воспринимают как автора «Письма о гуманизме», то Деррида по праву артикулирует свою роль истинного ученого, который критически перенимает и плодотворно развивает учение мастера. Деррида заявляет об этом в мае 1968 г., что приобретает смысл в связи с ситуацией в Каире, где мятеж как раз достиг апогея<sup>1</sup>. Как и Хайдеггер, Деррида исследует как целое «весь Запад» и сопоставляет его с *другим* самого Запада — с тем, что заявило о себе в результате «радикальных потрясений» (экономических и политических), прежде всего образованием нового соотношения сил между Европой и «третьим миром»; а метафизически — крахом антропоцентрического мышления. Человек как «бытие-к-смерти» (Хайдеггер) всегда жил, соотнося себя со своим естественным концом. Сегодня речь идет о конце его гуманистического самовосприятия и самопонимания: в неприютности нигилизма слепо блуждает не человек, а человеческое существо. Конец гуманистического самопонимания человека неизбежно раскрывается в том мышлении теории бытия, начало которому было положено Хайдеггером. Хайдеггер подготавливает конец эпохи, которая, возможно, никогда не закончится в историко-онтологическом смысле<sup>2</sup>. Известная мелодия самопреодоления метафизики задает тон и проекту Деррида; деструкция переименована в деконструкцию: «скрытыми, всегда опасными условиями, с которыми постоянно связана опасность перехода на сторону всего, что они призваны деконструировать, в пространстве завершения критические

#### 174 Философский дискурс о модерне

понятия следует направлять в русло осторожного и скрупулезного дискурса... необходимо крайне тщательно обозначать принадлежность этих манипуляций к той машине, которую можно демонтировать с их помощью. Одновременно стоит задача найти трещину, через которую, пока неназванное, просвечивает все, что придет после завершения (нашей эпохи)»<sup>3</sup>. Итак, пока ничего нового.

Правда, Деррида отмежевался от поздней философии Хайдеггера, и прежде всего от ее метафоричности. Он защищает себя от регрессивной «метафоричности близости, простого и непосредственного присутствия, которое связывает с близостью бытия такие ценности, как окружение, жилье, дом, служба, защита, настроение и принадлежность»<sup>4</sup>. В то время как Хайдеггер оформляет свой бытийно-исторический фатализм в стиле Шульце-Наумбурга — сентиментально-уютными картинками доиндустриального крестьянского мира<sup>5</sup>, — Деррида живет во взрывном мире партизанской борьбы — он хочет разрушить дом бытия и на свободе «танцевать на том мрачном празднестве, о котором повествует "Генеалогия морали"»<sup>6</sup>. Мы проследим, меняется ли вместе с тональностью голоса и понятие истории бытия или в руках Деррида все та же идея, она просто приобретает другую окраску.

Хайдеггер сочетает темпорализацию философии истока с понятием истины, исторически динамичным, но лишенным корней. Когда философ, аффицированный обстоятельствами современной истории, так же как Хайдеггер, делает важный шаг и в измерение бытийных понятий, претензия на истинность со стороны фундаментализма, обращенного в свою противоположность, застывает, превращается в жест. По-прежнему неясно, как в подвижности неуловимого истинно происходящего может сохраниться нормативное ядро претензии на истину, трансцендирующее пространство и время. Ницше своим понятием дионисийского все же отсылал к сфере нормативного опыта; экзистенциалист Хайдеггер также мог еще ориентироваться на нормативное содержание подлинного *Dasein*, здесь-бытия. Напротив, очарование непредсказуемого бытия лишено всякой структуры; понятие священного в конечном итоге не менее расплывчато, чем понятие жизни. Различия, с которыми мы связываем значимый смысл, не находят в лишенной подтверждения бытийной судьбе какого-либо основания. Точку опоры дают теперь только религиозные коннотации, которые, однако, сразу же опровергаются как онтологические пережитки.

Деррида тоже воспринимает эту ситуацию как неудовлетворительную; ему представляется, что выходом из нее может стать структурализм. Ведь для Хайдеггера

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

язык является медиумом бытийной истории; грамматика языковых картин мира управляет властвующим доон-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточка 175

тологическим пониманием бытия. Хайдеггер, правда, довольствуется тем, что в самом общем смысле выделяет язык как дом бытия; несмотря на то что он подчеркнул привилегированное положение языка, он никогда его систематически не исследовал. Здесь эстафету принимает Деррида. Научная атмосфера, установившаяся благодаря сосюрровскому структурализму, подсказывает ему возможность в целях критики метафизики использовать и лингвистику. Теперь он и в методическом плане делает шаг от философии сознания к философии языка и открывает для себя вместе с грамматологией поле исследования и анализа, которыми не мог располагать Хайдеггер на уровне истории бытия. По причинам, которые мы еще обсудим, Деррида, однако, не использует анализ разговорного языка, проведенный англо-саксонскими учеными; он не занимается грамматикой языка или логикой его употребления. Он скорее пытается, в противовес структуралистской фонетике, прояснить основания грамматологии, т.е. науки о письме. Он цитирует лексическое определение грамматологии Литтре: «Наука о буквах, об алфавите, о делении на слоги, о чтении и письме» — и в качестве специального исследования называет книгу И.Й. Гелба<sup>7</sup>.

Грамматология рекомендуется как научное руководство к критике метафизики, так как она постигает самые основы письма, построенного фонетически, т.е. по звучанию слов, а именно эта наука не только коэкстенсивна метафизическому мышлению, она так же первична, как и оно. Деррида убежден в том, что «фонетическая письменность, центр великой метафизической, научной, технической и экономической авантюры Запада, ограничена временем» и сегодня подошла к своему пределу<sup>8</sup>. Ранний Деррида намеревался осуществить проект возвышения метафизики над самой метафизикой с помощью грамматологического исследования, выходящего за границы фонетической письменности. Такое исследование предполагает направленность на любую письменность, которая, как простая фиксация звуковых образований, остается в сфере влияния фонетической науки. Грамматология в гораздо большей степени призвана объяснить, почему существенные явления языка должны пониматься согласно модели письма, а не речи. «Рациональность — хотя, вероятно, от этого слова придется отказаться по причинам, которые станут ясными к концу данной фразы, — рациональность, господствующая над расширенным и радикализированным такими приемами письмом, происходит уже не из Логоса. Она скорее начинается с деструкции — если не уничтожения, то очистки от наслоений, с деконструкции всех значений, первоисток которых лежит в значении Логоса. Это имеет особое отношение к (понятию) Истины. Все метафизические определения истины, даже те, о

#### 176 Философский дискурс о модерне

которых напоминает Хайдеггер на всем протяжении онтоотеологии, нельзя отделить от инстанции Логоса<sup>9</sup>. Поскольку Логос, как мы увидим, всегда содержится в сказанном слове, Деррида хочет сразиться с западным логоцентризмом в форме фоноцентризма.

Чтобы понять это неожиданное обращение к грамматологии, полезно вспомнить о метафоре Книги природы, или Книги мира, отсылающей к рукописи Бога, трудночитаемой, но при должном усилии поддающейся расшифровке. Деррида цитирует Ясперса: «Мир — это рукопись другого мира, который нам никогда не суждено прочесть полностью; лишь экзистенция расшифровывает ее». Книги во множестве существуют лишь потому, что утрачен первоначальный текст. Правда, Деррида лишает эту картину всякого оптимизма, кафкиански заостряя идею потерянной книги. Этой книги, написанной Богом, никогда не существовало, были только следы, приметы, признаки, но даже они стерты. Печать такого понимания лежит на самосознании модерна, во всяком случае начиная с XIX в.: «Это означает не только то, что утрачена теологическая убежденность, согласно которой каждая страница книги сама по себе входит в несравненный текст истины... [это] генеалогическое собрание, на этот раз Книга разума, бесконечная рукопись, которую якобы читает Бог, в большей или меньшей степени скрывший от нас свои помыслы. Потеря уверенности, что божественное писание существует, т.е. прежде всего как рукопись, автор которой — иудейский Бог (он все-таки иногда писал сам), смутно дефинирует что-то подобное Модерности. Более того, как и отсутствие божественного знака и испытания божественным знаком, эта уверенность [в отсутствии] определяет всю совокупность эстетики и модерной критики»<sup>10</sup>. Модерн

находится в поисках следов такого письма, которое, в отличие от Книги природы или Священного Писания, уже не подразумевает всю совокупность смысловой взаимосвязи.

В катастрофическом контексте перегруженности субстрат письменного знака — единственное, что не поддается распаду. Написанный текст обеспечивает слову, которое мимолетно, преходяще в слабой передаче голосом, долговечность; истолкование должно предшествовать расшифровке. Часто текст до такой степени поврежден и разорван, что интерпретаторам последующих поколений совершенно закрыт доступ к его содержанию. Но и от непонятного текста остается обозначение, остается знак — материя остается жить как след исчезнувшего духа.

По-видимому, Деррида, присоединяясь к Левинасу, вдохновляется иудейской традицией, которая дальше, чем христианская, ушла от идеи книги и именно поэтому сильнее привязана к письменной учености. Программа письменной учености с притязанием на критику

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточка 177

метафизики почерпнута из религиозных источников. Деррида не собирается мыслить теологически; как последователь Хайдеггера, он запрещает себе все мысли о высшем существе. Скорее, подобно Хайдеггеру, Деррида воспринимает состояние модерна как конституированное явлениями запрета, которые не постижимы в рамках истории разума и божественного откровения. Как он утверждает в начале своей программной статьи о «различии», он не собирается заниматься теологией, в частности и негативной. Однако он не желает упустить из своей парадоксальной истории бытия и то, что в связи с этой установкой ускользает сквозь пальцы.

По этой же причине письмо как средство информации вполне можно использовать в качестве модели, которая лишит истинное событие (бытие, отличное от всего сущего в целом и также от высшего сущего) ауры особой значимости и придаст ему определенную игровую консистенцию. При этом Деррида имеет в виду отнюдь не «постоянство написанного», а прежде всего то обстоятельство, что письменная форма освобождает текст из контекста его возникновения. Запись делает сказанное одинаково независимым как от духа автора и адресатов, так и от присутствия обсуждаемых в нем предметов. Письмо как опосредующая инстанция придает тексту автономию от всех живых контекстов. Она разрывает конкретную связь с отдельными субъектами и определенными ситуациями и при этом сохраняет читаемость текста. Письмо — это гарантия, что изменчивые контексты текста всегда можно перечитать. Деррида заморожен представлением абсолютной читаемости — даже при отсутствии всех возможных адресатов, после смерти всех разумных существ письмо сохраняет в своей героической абстракции возможность повторного чтения, преодолевающую все мирское. Поскольку письмо умерщвляет живые отношения производимого слова, оно обещает его семантическому содержанию спасение даже в Холокосте<sup>11</sup>: «Каждая графема по своей сути имеет характер завещания»<sup>12</sup>.

Конечно, эта мысль лишь варьирует мотив зависимости живой речи от самодостаточных структур языка. Помещая грамматику, науку о письме, на место грамматики, науки о языке, Деррида хочет еще более заострить основную позицию структурализма. Хайдеггеру не хватало понятия самостабилизирующего языкового опосредования; поэтому он был вынужден в «Бытии и времени» приписать построение и сохранение мира деятельности *Dasein*, оно проектирует мир и самообосновывается; *Dasein* — это эквивалент продуктивной, порождающей деятельности трансцендентальной субъективности. Деррида не идет окольными путями «Бытия и времени». Имея в багаже структурализм, он может вступить на прямой путь, ведущий от ранней философии со-

#### 178 Философский дискурс о модерне

знания Гуссерля к поздней философии языка Хайдеггера. Мы проверим, выдерживает ли его грамматологически отчужденное понимание истории бытия контраргумент, который Хайдеггер выдвинул против Ницше и который обратился против самого Хайдеггера: «Разрушение, начатое Ницше, является догматическим и, как и все (простые) попытки обращения в противоположную крайность, остается в структуре метафизики, которую оно как раз хотело свергнуть»<sup>13</sup>. Подчеркиваю, Деррида не освободился от мысли о необходимости субъект-философской парадигмы. В своей попытке превзойти Хайдеггера он не избежал [ловушки] апоретической структуры истинного события, очищенного от всякого истинного значения — значимости. Деррида превзошел обращенный в свою противоположность фундаментализм Хайдеггера, но он идет по тому

же пути, что и Хайдеггер. Однако точка падения темпорализированной философии первоистока прописана более четко. Деррида сохраняет воспоминание о мессианстве иудейской мистики, о том покинутом, но в деталях известном благодаря описанию места, которое когда-то занимал ветхозаветный Бог; это защищает его и от политически-нравственной невосприимчивости, и от эстетической безвкусицы обогащенного Гёльдерлином нового язычества.

## 2

Текст, на примере которого можно шаг за шагом проследить попытку Деррида вырваться из философии субъекта, — это вышедшая в 1967 г. одновременно с «Грамматологией» критика теории значения Гуссерля<sup>14</sup>. С точки зрения стратегии деконструкции философии сознания Деррида вряд ли мог выбрать более подходящий предмет, чем фрагмент «Выражение и значение» из второго тома «Логических исследований»<sup>15</sup>. Гуссерль энергично защищает сферу чистого сознания от междуцарствия языковой коммуникации; он недвусмысленно ставит значение в один ряд с идеальным бытием и интеллигибельным, чтобы очистить его от эмпирических примесей языкового выражения, без которого мы не можем овладеть значением.

Гуссерль, как известно, отличает *знак*, выражающий языковое значение, от простого *признака*. Кости, найденные археологами, являются признаком существования допотопных животных, флаги или значки свидетельствуют о национальном происхождении носителя, узел на носовом платке напоминает о неосуществленном намерении. Во всех этих случаях сигнал доводит до сознания некое положение вещей. При этом неважно, связан признак с существованием обозначаемого положения вещей причинной, логической, иконической или

### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоистока 179

чисто условной связью; он функционирует как признак, как, например, узел на платке, когда восприятие знака в силу физически действующих ассоциаций представления вызывает в сознании положение вещей, не существующее в реальности. Языковое выражение представляет свое значение (т.е. предмет, к которому оно отсылает, когда выступает в функции означающего) по-другому. В отличие от сигнала, языковое выражение обладает значением на основании идеальной взаимосвязи, а не в силу ассоциации. Интересно, что Гуссерль относит мимику и жесты к признакам, поскольку он не замечает в этих спонтанных, телесных выражениях воли или коммуникативного намерения, т.е. интенциональности говорящего. Правда, они получают некое значение, когда заменяют языковые выражения. Выражения можно отграничить от признаков с помощью подлинной языковой структуры: «Выражение не только имеет значение, но и относится к какому-либо предмету»<sup>16</sup>. Иначе говоря, выражение всегда может быть дополнено до предложения, относящего содержание сказанного к чему-либо, о чем произносится выражение. Признаку, напротив, не хватает дифференциации в предметном отношении и предиктированном содержании — именно этим обусловлена та независимость от ситуации, которая специфически отличает языковое выражение.

Конечно, теория значения Гуссерля построена — так же как и теория Соссюра — по принципу семиотики, а не семантики. Гуссерль не развивает семиотическую классификацию типов знаков (признак в отличие от выражения) до грамматического различения между языком сигналов и пропозиционально дифференцированным языком<sup>17</sup>. Деррида в своей критике также ограничивается семиотическими соображениями. Его критика прежде всего направлена на то, что Гуссерль своеобразно применяет проведенное им различие между знаком и признаком для того, чтобы обесценить выражения, употребляющиеся в целях коммуникации, по сравнению с языковыми выражениями. В частности, Гуссерль выдвигает тезис, согласно которому языковые выражения, которые *foro interne*, «в одиночестве душевной жизни», выступают как бы в чистом виде, вынуждены взять на себя добавочную функцию признаков, как только они начинают служить прагматической цели передачи информации и переходят во внешнюю сферу речи. В сообщении выражения в идеале «сплетаются» с признаками. Но ведь и для аналитической философии обычной практикой является отказ от прагматических аспектов употребления выражений в суждениях и стремление рассматривать только семантическую структуру предложения и составные его части. Этот концептуальный разрез поясняется с помощью перехода от интерсубъективной речи к внутрен-

### 180 Философский дискурс о модерне



нему монологу — при рассмотрении с семантической точки зрения Гуссерль довольствуется именно теми аспектами, которые являются конститутивными для монологического употребления языковых выражений. Из этого решения в пользу аналитической плоскости формальной семантики еще не обязательно следует семантистическая позиция, которая отрицает внутреннее отношение семантически характеризованного языка к речи и рассматривает прагматические функции языка как внешние. В рамках феноменологии Гуссерль представляет именно эту позицию; правда, у него нет иного выбора, учитывая предпосылки философии сознания<sup>18</sup>.

Монадологическое измерение трансцендентального Я принуждает Гуссерля реконструировать строящиеся в коммуникации intersубъективные отношения с точки зрения отдельного, направленного на предметы сознания. Процесс понимания распадается на «заявление» говорящего, который производит звуки и связывает с ними придающие смысл акты, и «принятие к сведению» слушателя, для которого воспринятые звуки являются признаками «сообщенных» физических переживаний: «То, что прежде всего делает возможным духовное общение и делает речь речью, заключается в этой опосредованной физической стороной речи корреляции между относящимися друг к другу физическими и психическими переживаниями общающихся друг с другом личностей»<sup>19</sup>. Так как субъекты прежде всего находятся друг с другом лицом к лицу и воспринимают друг друга извне, как объекты, коммуникация между ними представлена по образцу сигнализации содержания их переживаний. Опосредующие *знаки* функционируют как *признаки* для актов, которые *другой* прежде всего осуществляет в своей внутренней духовной жизни: «Если рассмотреть эту взаимосвязь, то очевидно, что все выражения в коммуникативной речи функционируют как признаки. Они служат слушающему знаками, показывая мысли говорящего, т.е. придают смысл и психическим переживаниям»<sup>20</sup>.

Так как Гуссерль считает субъективность смыслопридающего акта первичной по отношению к возникшей с помощью языка intersубъективности взаимопонимания, процесс возникновения взаимопонимания между субъектами следует представлять по образцу переноса и расшифровки сигналов переживания. Прибегая к различию между выражением и признаком, он описывает коммуникативное применение *знаков* так, что именно знаки берут на себя функцию внешних *признаков* для внутренне осуществившегося акта — речи говорящего. Но если языковые выражения связываются с признаками только в коммуникации, т.е. *впоследствии*, выражения как таковые следует отнести к сфере внутренней, духовной жизни; ведь только после того, как они

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 181

покидают сферу внутреннего, они подпадают под определение признаков. При этом, однако, психический знаковый субстрат обесценивается на фоне значения языкового выражения и смещается в виртуальное состояние, будучи как бы лишен собственного существования. Все внешнее причисляется к признакам. Поскольку освобожденное от коммуникативной функции, очищенное от всякого осязаемого выражения высказывание сублимируется до чистого значения, мы уже не знаем точно, для чего вообще значения должны выражаться с помощью слов и фраз в качестве знаков. В ходе внутреннего монолога отпадает необходимость, чтобы общающийся лишь с собой субъект что-то *вещал* себе о явлениях своей внутренней сферы: «Если мы скажем, что говорящий в одиночестве разговаривает сам с собой, значит ли это, что слова должны и ему служить знаками, а именно признаками его собственных психических переживаний? Я не думаю, что стоит придерживаться подобной точки зрения»<sup>21</sup>. Во внутреннем монологе знаковый субстрат выраженного значения сводится к состоянию «в себе равнозначного». Здесь, как представляется, «выражение переносит внимание от себя к смыслу; оно указывает на смысл. Однако это указание не является признаком в обсужденном нами смысле... То, что служит нам признаком (опознавательным знаком), должно восприниматься нами как здесь-существующее. Это верно и для выражений в общающейся речи, но не для выражений в одинокой речи... в фантазии нам представляется высказанный или выраженный словесный знак, но в действительности его не существует»<sup>22</sup>.

Виртуализация интроецированного знака, которая следует из субъект-философского подхода, имеет одну важную импликацию. Гуссерль уже не считает себя обязанным фиксировать идентичность значения в чем-то *другом*; он довольствуется правилами использования знака; эта точка зрения, впоследствии развитая Витгенштейном, по-видимому, предполагает внутреннюю связь между идентичностью значения и

интерсубъективной значимостью правил значения. Гуссерль сравнивает знаки, используемые нами при операции счета, с шахматными фигурами, которые мы передвигаем на доске согласно правилам игры. Но, в отличие от Витгенштейна, Гуссерль вынужден постулировать главенство, примат чистого значения; только познавая эти первоначальные значения, мы можем понять, как поступать с шахматными фигурами: «Таким образом, и арифметические знаки обладают, кроме их *первичного* значения, так сказать, игровым значением... если взять арифметические знаки лишь как фишки игры согласно этим правилам, тогда решение задачи вычислительной игры ведет к цифровому знаку или цифровой форме, интерпретация которых в зависимости от первичных и

#### 182 Философский дискурс о модерне

*собственно* арифметических значений представляет одновременно решение соответствующих арифметических задач»<sup>23</sup>.

Значение выражения имеет основу в актах интенции значения и наглядного выполнения этой интенции — правда, не с психологической точки зрения, а в смысле трансцендентального обоснования. Значимое содержание — это идеальное «в себе», которое Гуссерль намеревался получить из интенциональной сути придающего смысл акта, а впоследствии из сути акта, придающего смысл соответствующему идеальному воззрению. Однако «между идеальными единичностями, которые фактически функционируют как значения, и знаками, с которыми они связаны, т.е. посредством которых они реализуются в жизни человеческого духа»<sup>24</sup>, не существует никакой необходимой взаимосвязи. Этот *платонизм значения*, связывающий Гуссерля с Фреге, позволяет в итоге провести различие между значением «в себе» и простым «выраженным» значением, напоминающее эквивалентное различие между третьим и вторым миром, проведенное Поппером. Выражение, выступающее во внутреннем монологе как «фантазия знака», позволяет познающему субъекту когнитивно присваивать идеальные единицы только в форме выражения: «Каждый случай построения нового понятия учит нас, как реализуется значение, которое до этого никогда не было реализовано»<sup>25</sup>.

Я поэтапно воспроизвел теорию значения Гуссерля для того, чтобы показать именно тот пункт, на который направлена критика Деррида. Деррида намеревается выдвинуть в качестве аргумента против платонизирования значения и против развоплощающей интериоризации его языкового выражения неразрывное сплетение интеллигибельного со знаковым субстратом его выражения, и даже трансцендентальное главенство, примат знака по отношению к значению. Интересно, что он в своих рассуждениях не доходит до возражения против тех предпосылок философии сознания, которые не позволяют идентифицировать язык как интерсубъективно построенную промежуточную область, участвующую как в трансцендентальном характере миропостижения, так и в эмпирическом характере познаваемого внутреннего мира. Деррида начинает не с того узлового пункта, где разветвляются философия языка и сознания, т.е. где парадигма философии языка отходит от философии сознания, в результате чего идентичность значения предстает как зависящая от интерсубъективной практики употребления правил значения. Деррида следует за Гуссерлем скорее по пути трансцендентально-философского дистанцирования всего, что принадлежит внутреннему миру, от конституирующей мир работы субъективности; только на этих последних рубежах он готов начать сражение против господства идеально трактуемого бытия.

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 183

### 3

Критика Деррида направлена на понимание Гуссерлем истины как очевидности, практически так же Хайдеггер когда-то критиковал понимание Гуссерлем феномена. Чтобы закрепить статус существующих «в себе» значений по ту сторону всякого воплощения, Гуссерль неизбежно должен прибегнуть к точке зрения, согласно которой эти сущности показывают себя «от себя самих», как чистые феномены, достигшие данности. Это воззрение он конструирует как осуществление интенции значения, как самоданность «предмета», который является интенцией языкового выражения. То, что порождает интенцию значения, относится к смыслопридающему акту как представление к актуальному восприятию предмета. Это воззрение платит по векселю, выставленному выраженным значением. Следуя такой точке зрения, Гуссерль, конечно, *a priori* приспособливает все подлежащие языковому выражению значения к когнитивному

измерению.

Теперь Деррида с полным правом утверждает, что в данной трактовке язык сводится к тем его элементам, которые можно использовать в познании или в устанавливающей факты речи. Логика сохраняет преимущество перед грамматикой, функция познания — перед функцией межличностного взаимопонимания. Для Гуссерля это самоочевидно: «В связи с вопросом, что означает выражение, мы, естественно, возвращаемся к тому случаю, в котором оно выполняет актуальную функцию познания»<sup>26</sup>. Гуссерль понимает, что все значения единичных терминов не поддаются простому объяснению по этой модели — есть «субъективные выражения», меняющие свое значение в зависимости от ситуации речи. Но Гуссерль утверждает, что «каждое субъективное выражение при идентичном содержании соответствующей ему в данный момент интенции значения подлежит замене объективным выражением»<sup>27</sup>. Личные имена могут быть заменены опознавательными знаками, а дейктические обозначения места и времени — пространственно-временными пунктами и т.д. Как показал Тугендхат, эта программа переключения с субъективных выражений на независимые от ситуации объективные выражения невыполнима; единичные термины являются, наряду с перформативными выражениями, примерами подлинно прагматических значений, которые не могут объясняться независимо от intersубъективной практики применения правил. Деррида, конечно, толкует это положение вещей совершенно по-другому. То, что Гуссерль непременно связывает все языковые значения относящихся к истине объективных выражений, которые основаны на выполнении через актуальное созерцание и таким образом приспособлены к функции по-

#### 184 **Философский дискурс о модерне**

знания, Деррида понимает как симптом логоцентризма, древнего и не поддающегося исцелению анализом языка: «В действительности ясно: утверждение, что каждое субъективное выражение может быть заменено объективным, в основе своей указывает только на отсутствие ограничений для объективного рассудка»<sup>28</sup>. Именно это давнее метафизическое ограничение языка рассудком, значения знанием вызывает возражение у Деррида, который видит в понимании Гуссерлем истины как очевидности акт метафизики, вынуждающей мыслить бытие как присутствие, наглядное представление или наличие.

Именно здесь Деррида и вводит в игру внешний характер знака, в аргументации Гуссерля оставленный без внимания как несущественное — семиотическое, но ни в коем случае не лингвистическо-прагматическое понятие. Для Деррида в мысли об удостоверенной присутствием идентичности переживаний открывается метафизическое ядро феноменологии — метафизическое постольку, поскольку модель наглядно осуществленной интенции значения сводит к нулю как раз *временное различие и инакость* — свойства, являющиеся конститутивными для акта наглядного представления того же предмета и тем самым также для идентичности значения языкового выражения. В гуссерлевском предположении простого присутствия того, что само по себе является данностью, теряется сама структура повторения, без которой ничто не может быть вырвано из течения времени и потока переживаний, чтобы сделаться присутствующим *как* то же самое, и даже не может быть представлено.

В центральной, пятой главе работы «Голос и феномен» («La Voix et le Phénomène») Деррида обращается к анализу Гуссерлем внутреннего сознания времени, чтобы вместе с Гуссерлем выработать против него дифференциальную структуру воззрения на актуально данное, которое может возникнуть только благодаря опережению и обращению в прошлое, назад. Простое присутствие неделимого, идентичного себе предмета распадается, как только проявляется сеть протенций и ретенций (предвосхищений и запоминаний), в которую заключено каждое актуальное переживание. 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. Внутренне сплавленное единство интуитивно данного действительно выявляется как нечто составное и производное. Поскольку Гуссерль периода «Логических исследований» не знает об этом первичном процессе овременения и изменения в самом сердце трансцендентальной субъективности, он может заблуждаться и относительно роли знака

#### **Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточка 185**

при конституировании идентичных себе предметов и значений. Знак необходим для каждой репрезентации, соотносящей прошлое с современностью: фонема или графема в каждом случае по необходимости становится до некоторой степени другой в зависимости от операции или восприятия, в которой она представлена; тем не менее она может функционировать в качестве знака (и вообще языка) лишь постольку, поскольку ее формальная идентичность позволяет вновь ее использовать и узнавать. Эта идентичность по необходимости является идеальной»<sup>29</sup>. Вместо идеальности значений в себе, которую Гуссерль так же строго отделяет от актов мнения и коммуникации, как и от знакового субстрата выражения и референта, Деррида прибегает к «идеальности чувственной формы сигнификанта»<sup>30</sup>. Ее он все же объясняет не прагматически, из общепринятого употребления, но дистанцированно от всего, что Деррида называет метафизикой Гуссерля.

Главное возражение Деррида состоит в том, что Гуссерль соблазнился основным представлением западной метафизики, согласно которому идеальность тождественного, идентичного себе значения обладает достоверностью только благодаря живому присутствию непосредственного, интуитивно доступного переживания во внутреннем, субъективности, трансцендентально очищенной от всех эмпирических примесей; иначе вряд ли Гуссерль мог обмануться, 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». Это «еще-нет» в пока что скрытой, потенциальной, еще предстоящей современности составляет фон для отсылок, без которых вообще ничто не могло бы быть воспринято *как* современное. Деррида подчеркивает, что интенцию значения всегда может поглотить интуиция, если она работает; интенция сливается с ней и растворяется в ней. Интуитивное озарение никогда не сможет оплатить вексель интенции значения, выставленный выражением. В гораздо большей степени временной сдвиг и инакость являются конститутивными как для значащей функции языкового выражения, которое, разумеется, должно оставаться понятным как раз при отсутствии того, к чему относятся подразумеваемое и сказанное; так и для структур предметного опыта, которые можно идентифицировать и зафиксировать как нечто «воспринимаемое сейчас», только если иметь в виду, что когда-то появится тот, кто займется интерпретацией и преодолееет актуальное переживание отсутствующего в данный момент выражения.

В основе каждого восприятия лежит структура повторения, которую сам Гуссерль исследовал в понятиях предвосхищения и воспомина-

#### 186 Философский дискурс о модерне

ния. Гуссерль не признает, что эта структура наглядного представления становится возможной только благодаря символизирующей силе или самопредставляющей функции знака. Выражение в субстратной, не подлежащей сублимации формальности зрительно воспринимаемого знака демонстрирует неизбежную разность, с одной стороны, между ним и тем, что он заменяет — его значением; и с другой стороны, между сферой артикулированных посредством языка значений и сферой внутреннего мира, к которой принадлежат говорящий и слушающий с их переживаниями, но также и речь, прежде всего ее предметы. Деррида интерпретирует внутренне дифференцированное отношение выражения, значения и переживания как трещину, пропускающую свет языка, средствами которого в мире только и может что-то присутствовать или наличествовать в качестве чего-либо. Только выражение и значение вместе взятые могут представлять что-то — и эту символическую репрезентацию Деррида понимает как процесс проявления, как отсрочку, активное отсутствие и скрытое состояние, проявляющееся в структуре представления и явления в акте созерцания.

Гуссерль не увидел внутренней взаимосвязи между структурой повторения и заместительной функцией языкового знака; чтобы объяснить это, Деррида ссылается на замечание Гуссерля: «в словесных представлениях, сопровождающих и поддерживающих мое бессловесное мышление, я каждый раз фантазирую словами, сказанными моим собственным голосом»<sup>31</sup>. Деррида между тем убежден, что Гуссерль пренебрег субстратным характером языкового знака как несущественным моментом только потому, что в западной традиции звуковая форма пользуется сомнительным преимуществом перед письменной, а фонетическое воплощение — перед графической записью. Беглая прозрачность голоса содействует ассимиляции слова по выраженному значению. Ведь уже Гердер указал на своеобразную «связь с собой», заложенную в процессе слушания



собственной речи. Как Гердер (и Гелен), Деррида подчеркивает интимность и прозрачность, абсолютную близость выражения, которому дают жизнь одновременно мое дыхание и моя интенция значения.

Когда говорящий воспринимает самого себя, он производит три действия, почти неразлично слившиеся в одно: он произносит звуковые формы; поскольку он воздействует на самого себя, он воспринимает чувственную форму фоном и в то же время понимает интенцированное значение: «Каждая другая форма воздействия на себя должна или пересечь область чуждого, или отказаться от претензии на универсальность»<sup>32</sup>. Эта особенность объясняет не только главенство, примат сказанного слова; оно также объясняет предположение, что и бытие интел-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточка 187

лигбельного одновременно бесплотно присутствует в данный момент и удостоверено через непосредственную очевидность уже пережитого *присутствующего*. В этом отношении фоноцентризм и логоцентризм связаны родством. «Голос пытается показать идеальный предмет или идеальное значение... не теряясь в приключениях за пределами идеальности или за пределами внутренней сущности самоочевидно присутствующей жизни»<sup>33</sup>. Позднее это высказывание превращается в метафизико-критический исходный тезис грамматики: «В закрытости этого опыта слово переживается как элементарное и неделимое единство сигнификата и голоса, понятия и прозрачной субстанции выражения»<sup>34</sup>.

Но если фоноцентризм становится основанием для привилегированного с метафизической точки зрения положения понятия присутствия и если эта метафизика присутствия, со своей стороны, объясняет, почему Гуссерль остается привержен семиотическому убеждению в представительской функции знака и его мирооткрывающей силы; тогда уместно пояснить знаковый характер языкового выражения и его представительскую функцию уже не с точки зрения «слушания собственной речи», а выбрав в качестве отправной точки анализа *письмо*. Действительно, письменное выражение более настойчиво напоминает о том, что языковые знаки, «несмотря на полное отсутствие субъекта и даже после его смерти», позволяют расшифровывать текст и если не гарантировать его понятность, то хотя бы обнадежить в ней. Письмо — заветное обещание понимания. Деррида в своей критике теории значения Гуссерля избрал целью этот стратегический пункт: до Гуссерля метафизика (даже у Хайдеггера) мыслила бытие как присутствие, бытие — это «продукция и собрание всего налично существующего в присутствии, как знание и как господство»<sup>35</sup>. История метафизики достигает кульминации в феноменологической интуиции, уничтожающей идентичность начала, которая придает предметам и значениям разность временного сдвига и инакости в суггестивном самовнушении посредством собственного лишнего дифференции голоса — «голос, лишенный дифференции, голос без письма, одновременно является абсолютно живым и абсолютно мертвым».

[Немецкий] переводчик использует в этой фразе искусственное слово *Différanz* (дифференция), чтобы передать игру слов, для которой Деррида пользуется омофонами «difference» (разность) и «différance» (различение). Знаковая структура, лежащая в основе структуры повторения переживания, связывается с временностью процесса, с окольным путем промедления, расчетливого сдерживания, откладывания, указания на последующий выкуп. Указательная структура представления, репрезентации или замены *выражена во времени и дифференцирует*

#### 188 Философский дискурс о модерне

*доступ*: «В этом смысле *différer* значит воплощать во времени, сознательно или бессознательно прибегать к временному и откладывающему опосредованию окольного пути, которое отсрочивает выполнение или осуществление "желания" или "воли"»<sup>36</sup>. С помощью понятия *Differenz* (разность), насыщенного временем и динамикой, Деррида хочет сделать более радикальной саму попытку Гуссерля выработать очищенный от всех эмпирических добавок идеальный смысл значений «в себе». Деррида отслеживает идеализацию Гуссерля до самых глубин трансцендентальной субъективности, чтобы здесь, в истоке спонтанности саморепрезентирующего переживания, определить ту неустранимую разность, которая, если ее представить в соответствии с моделью указательной структуры письменного текста как операцию, отделенную от выполняющей свою работу субъективности, может мыслиться как *бессубъектное событие*. Письмо признается первоначальным знаком; оно высвобождается из всех прагматических

взаимосвязей коммуникации, обретает независимость от говорящего и слушающего субъекта.

Такое письмо, предшествующее всякой последующей фиксации звуковых форм, «первописьмо», осуществляет — так сказать, без участия трансцендентального субъекта и предварительных усилий этого субъекта — открывающие мир дифференциации между интеллигибельным значением и воплощающимся в нем эмпирическим, между миром и внутренним миром. Это осуществление есть процесс отсрочки в различении (*Unterscheiden*). С этой точки зрения интеллигибельное, отличное от чувственно воспринимаемого, представляется одновременно как отсроченное чувственное; понятие, отличное от интуиции, — как отсроченная интуиция; отличная от природы культура — как отсроченная природа. Так Деррида подходит к трансформации фундаментализма Гуссерля; трансцендентальная первобытная сила продуктивной, производящей субъективности переносится на анонимную, фундирующую историю деятельность (продуктивность) письма. Присутствие того, что при актуальном созерцании само указывает на себя, оказывается полностью зависимым от репрезентирующей силы знака.

Теперь важно отметить, что при таком ходе мысли Деррида вовсе не порывает с фундаменталистским упорством философии субъекта — он просто делает все, что считалось для этой философии фундаментальным, зависимым от залегающих еще глубже, уже колеблющихся или выведенных из равновесия основ силы истока, темпорально размытой. Деррида беспристрастно, в духе философии истоков, обращается к *первописьму*, бессубъектно и анонимно оставляющему всюду свои следы и отпечатки: «Наверное, нужен другой термин — вместо знака и репрезентации, чтобы можно было мыслить об этой эпохе и говорить о ней,

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоистока 189

чтобы мыслить в категориях «нормального» и «до-первобытного» то, что Гуссерль считал возможным изолировать как особый, случайный, зависимый, вторичный опыт; опыт бесконечной деривации знаков; они блуждают и меняют место действия, и взаимообусловленно, без начала и конца, колдуют над своим воплощением в сегодня»<sup>37</sup>. Не история бытия есть начало и конец, но загадочный образ: напоминающие лабиринт зеркальные эффекты старых текстов, из которых каждый указывает на тексты еще более древние и не дает никакой надежды, что подлинник когда-нибудь найдется. Как когда-то Шеллинг размышлял о вневременном, но выраженном во времени делении истории мира на прошлое, настоящее и будущее, так и Деррида упрямо отстаивает свою головокружительную мысль о прошлом, которое никогда не станет современностью.

### 4

Чтобы найти воплощение для этой идеи первописьма, предшествующего всем поддающимся идентификации записям, Деррида в комментарии к сосюрским «Основам лингвистики» излагает свой тезис, согласно которому письмо в определенном отношении первично — как средство выражения по сравнению с языком. Позднее он с жаром выступает против тривиальной, казалось бы, точки зрения, что язык по своей структуре указывает на произнесенное слово, а письмо всего лишь изображает фонемы. Естественно, Деррида не защищает эмпирический тезис, согласно которому письмо возникло хронологически раньше, чем речь. Он основывает свой аргумент как раз на расхожем представлении, что письмо *par excellence* является знаком, ставшим рефлексивным. При этом в письме нет ничего паразитического; скорее сказанное слово изначально полагается на дополнение написанного, так что существо языка, т.е. *конвенциональная установка* и «институционализация» значений в знаковом субстрате объясняется с помощью конститутивных свойств письма. Все средства выражения по сути являются «письмом». Все языковые знаки произвольны, они находятся в условном отношении к значению, которое символизируют, и «идея соглашения не может быть помыслена до возможности письма и за его пределами»<sup>38</sup>.

Деррида в своих целях использует основное представление структуралистской фонетики, согласно которому определяющие приметы каждой отдельной фонемы устанавливаются только через систематически отмечаемое отношение одной фонемы ко всем остальным. Но тогда отдельная звуковая форма образуется не фонетической субстанцией, а пучком системно связанных абстрактных примет. Деррида с

#### 190 Философский дискурс о модерне

удовлетворением цитирует следующий фрагмент из «Основ» Соссюра: «По своей сути

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

означающее в языке ни в коей мере не является звуковым; оно построено не из своей вещественной субстанции, но только из различий, которые отделяют его звуковую картину от всех остальных»<sup>39</sup>. Деррида принимает в расчет структурные свойства знака, которые могут в одинаковой мере реализоваться как в чернильной, так и в воздушной стихии; в этих абстрактных формах выражения, в их одинаковом отношении к различным средствам звуковой и письменной формы он открывает письменный характер языка. Это первописьмо лежит в основе как произнесенного, так и написанного слова.

Первописьмо занимает место бессубъектного производителя структур, которые, по теории структурализма, не имеют автора. Оно фундирует различия — разности между знаковыми элементами, находящимися в абстрактном порядке взаимной соотнесенности. Эти «разности» в смысле структурализма Деррида не без натяжки соединяет, смешивает с *дифференцией*, как она осмыслена на основе теории значения Гуссерля; разность Деррида должна превзойти онтологическую дифференциацию Хайдеггера: «Она (дифференция) позволяет осуществлять артикуляцию сказанного слова и письма — в общепринятом смысле, — а также лежит в основе метафизического противостояния между чувственным и интеллигибельным и, далее, между означаемым и сигнификатом, между выражением и значением»<sup>40</sup>. Все языковые конструкции, независимо от того, выступают они в форме фонем или графем, в определенной мере введены в обращение первописьмом, которое налично не присутствует. Поскольку первописьмо предшествует всем коммуникационным процессам и всем участвующим субъектам, оно выполняет функцию открытия мира; правда, таким образом, что само первописьмо остается на заднем плане и оставляет свой след только в структуре «указания», во «всеобщем тексте». Дионисический мотив Бога, отдаленное присутствие которого чувствуется еще острее из-за его отсутствия, возрождается в метафоре первописьма. «Но движение отпечатков, следов первописьма всегда скрыто, оно возникает как самосоккрытие, когда *другое* заявляет о себе как об ином, воплощается в перестановке»<sup>41</sup>.

Деконструкции Деррида следуют за движением мысли Хайдеггера. Он бессознательно обнажает превращенный фундаментализм этого мышления, поскольку снова преодолевает онтологическую разность — различие и бытие через дифференцию письма, которое еще на один уровень углубляет уже приведенный в движение первоисток. Поэтому польза, которую Деррида надеялся извлечь для себя из грамматики и текстового выражения истории бытия — конкретизиру-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоистока 191

ющего, как кажется на первый взгляд, — оказывается незначительной. Как участник философского дискурса о модерне Деррида наследует слабые стороны критики метафизики, которая не может отойти от интенции философии первоистока. Несмотря на изменения в методе в конечном итоге и Деррида просто мистифицирует осязаемые общественные патологии; он отделяет существенное, деконструирующее мышление от научного анализа, и в результате ему остается всего лишь чисто формальное обращение к неопределенному авторитету. Это, конечно, не авторитет Бытия, представленного существующим, а авторитет уже не священного писания — письма, находящегося в изгнании, блуждающего, отчужденного от собственного смысла, заветно свидетельствующего об отсутствии святого. Деррида отличается от Хайдеггера прежде всего видимостью сциентистских научных притязаний; однако впоследствии он переключится вместе с созданной им новой наукой на обвинение в некомпетентности наук вообще и лингвистики в частности<sup>42</sup>.

Деррида развивает письменно закодированную историю бытия, предлагая другую, отличную от хайдеггеровской версию. Вероятно, он, как и Хайдеггер, выдвигает политику и историю современности в оптически первичное, чтобы более непринужденно и с большим разнообразием ассоциаций развивать область онтологического и первописьменного. Но риторика, служащая Хайдеггеру пропуском к фатуму бытия, у Деррида уступает место другой, скорее разрушительной установке. Для Деррида анархистское желание разорвать континуум истории ближе авторитарного предписания покориться судьбе<sup>43</sup>. Эту противоречивую установку можно объяснить тем, что Деррида, невзирая на все опровержения, остается близок к иудейской мистике. Он не хочет помещать возрожденное язычество возвращения за понятием традиции, которая опирается на идею о том, что всюду мы обнаруживаем следы потерянного божественного писания, и находит себе подтверждение в еретической экзегезе писаний. Деррида согласен с процитированным Э. Левинасом высказыванием раввина Элизера, которое он

цитирует: «Даже если бы все моря были полны чернил, а пруды засажены тростником, служащим палочками для письма, если бы небо и земля были из пергамента и все люди владели искусством писать, они вряд ли преследовали бы цель [в этом занятии] исчерпать Тору, которую я изучал; просто сама Тора стала бы меньше настолько, насколько мельчает море, когда в него обмакивают кончик пера»<sup>44</sup>. Каббалисты всегда были заинтересованы в том, чтобы повысить ценность устной Торы, восходящей к слову человека, по сравнению со словом Библии, предположительно принадлежащим Богу. Они высоко-

#### 192 Философский дискурс о модерне

ко ценили комментарии, с помощью которых каждое поколение заново пытается постичь Откровение. Ведь истина не превратилась в неизменное, воплотившись во множестве красиво переписанных высказываний. Сегодня даже письменная Тора считается проблематичным переводом Слова Бога на язык человека, т.е. спорной интерпретацией. *Все* — это устная Тора, ни один слог не является подлинным, если он передан первописью. Тора Древа познания — это Тора, изначально окутанная покровом тайны. Она все время меняет свои одежды, и эти одежды — *традиция*.

Г. Шолем рассказывает о дискуссиях, разгоревшихся по вопросу, мог ли Моисей передать все десять законов народа Израиля без искажений. Некоторые каббалисты придерживались того мнения, что только первые два закона, по-видимому учреждающие монотеизм, исходят от самого Бога; другие усомнились в подлинности даже первых переданных Моисеем слов. Раввин Мендель акцентирует мысль Маймонида: «По его мнению, даже первые два закона не опираются на непосредственное откровение всей израильской общине. Все, что услышал Израиль, было не чем иным, как тем *Алефом*, с которого начинается в тексте Библии на иврите Первый закон... Это кажется мне, — добавляет Шолем, — действительно значительным суждением, побуждающим к размышлениям. Дело в том, что согласная *Алеф* в иврите произносится с гортанным голосовым приступом — как начальный звук, предшествующий гласному в начале слова. *Алеф* также представляет собой элемент, из которого происходит артикулированный звук... собственно говоря, услышать *Алеф* — все равно что не услышать ничего: это переход к любому внятому языку. И конечно, про него нельзя сказать, что *Алеф* сам по себе передает определенный смысл. Таким образом, своей смелой фразой... раввин Мендель свел откровение к мистическому, т.е. к такому откровению, которое, хотя само по себе и исполнено бесконечного смысла, все же не обладает *специфическим смыслом*. Мистическое откровение представляло собой то нечто, которое для обоснования религиозного авторитета должно быть переведено на человеческий язык; именно это, как следует из смысла данного высказывания, и сделал Моисей. Каждое высказывание, являющееся основой авторитета, хотя и высокопочитаемое, — это всего лишь человеческое толкование чего-то, что его превосходит»<sup>45</sup>. *Алеф* раввина Менделя родствен беззвучному, письменно выделенному *a* в слове *différance*, в неопределенности этого хрупкого и многозначительного знака сконцентрирована вся полнота завета.

Грамматологически определенное Деррида понятие первописья, следы которого вызывают тем больше интерпретаций, чем труднее их

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 193

распознать, обновляет мистическое понятие традиции как отсроченного события откровения. Религиозная власть сохраняет свою силу лишь постольку, поскольку она скрывает свой подлинный блеск; она раззадоривает интерпретатора в его страстном стремлении к расшифровке. Работа по деконструкции способствует тому, что все более прочной становится защитная оболочка интерпретации, которую деконструкция как раз пытается снять, чтобы высвободить погребенные под наслоениями основания.

Деррида намерен пойти дальше, чем Хайдеггер; к счастью, он следует за ним. Мистический опыт развил в иудейской и христианской передаче свою движущую силу, силу ликвидации, угрожающую институтам и догмам, в той мере, в какой в этих контекстах он сохраняет свою связь со скрытым, трансцендентным по отношению к миру Богом. Озарения, отрезанные от этого концентрирующего источника света, своеобразно расплывчаты. Путь их последовательной профанации обозначает ту область радикального опыта, которая открыла авангардное искусство. Ницше почерпнул свои установки из чисто эстетического восторга экстатической, вышедшей за свои рамки субъективности. Хайдеггер остановился на полпути; он стремился сохранить силу *ненаправленного*, неинтенционального озарения, не желая платить цену за его



профанацию. Поэтому он играет с той мистической аурой, святость которой потеряна. В мистике бытия озарения возвращаются в область магического. В мистике нового язычества преодолевающая все границы харизма исключительного, чрезвычайного, неповседневного не несет ни успокоения, подобно эстетическому, ни обновления, подобно религиозному, — в лучшем случае ей присуще лишь очарование шарлатанства. От этого очарования Деррида очищает ныне возвращенную в пределы традиции монотеизма мистику бытия<sup>46</sup>.

Если это предположение не является полностью ложным, Деррида, конечно, возвращается к историческому моменту крушения мистики в эпоху Просвещения. Шолем при жизни почувствовал этот произошедший в XVIII в. перелом. В ситуации XX в., по замечанию Адорно, встреча мистики и просвещения в «последний раз происходит в творчестве Бенямина, причем и мистика, и просвещение сочетаются с понятийными средствами исторического материализма. Можно ли повторить этот своеобразный ход мысли средствами негативного фундаментализма? Это представляется мне сомнительным; во всяком случае, такое повторение должно просто еще глубже погрузить нас в модерн, который Ницше и его последователи как раз и хотели преодолеть.

194 **Философский дискурс о модерне**

## **Экскурс. Об устранении жанрового различия между философией и литературой**

### **1**

«Негативную диалектику» Адорно и «деконструкцию» Деррида можно понимать как разные решения одной и той же проблемы. Обобщающая самокритика разума путается в перформативном противоречии; субъект-центрированный разум изобличает свою авторитарную природу, только прибегая к средствам разума. Средства мышления, которым фальсифицируют «не-идентичное» и по-прежнему привязаны к «метафизике присутствия», — только они позволяют [разуму] познать собственную недостаточность. Хайдеггер бежит от этого парадокса, поднимается на светлые вершины особого, эзотерического дискурса, который принципиально отказывается от ограничений, присущих дискурсивной речи, и надежно защищен от любого конкретного возражения; защитой служит неопределенность. С позиций критики метафизики Хайдеггер использует метафизические понятия как лестницу, которую он отбросил, как только поднялся по ступенькам. Правда, добравшись до верха, поздний Хайдеггер, в отличие от раннего Витгенштейна, не уходит в молчаливое созерцание мистика; уподобляясь проводнику, он скорее многословно притязает на авторитет посвященного.

Другое дело Адорно. Он не пытается выйти за границы парадокса самокритики разума; признанное неизбежным перформативное противоречие, в рамках которого самокритика разума пребывала со времен Ницше, Адорно превращает в организационную форму непрямого сообщения. Мышление тождества, обращенное против самого себя, принуждается к постоянному самоопровержению. Такое мышление не скрывает раны, которые наносит себе и предметам. Это упражнение справедливо носит имя негативной диалектики; Адорно уверенно и жестко на практике осуществляет отрицание, хотя оно уже потеряло всякую опору в структуре гегелевской логики — во всяком случае, отрицание потеряло ее в своем качестве «фетиша снятия чар». Такая приверженность критическому методу, который уже не уверен в своих основаниях, объясняется тем, что Адорно, в отличие от Хайдеггера, не пренебрегает с элитарным презрением дискурсивным мышлением. Конечно, мы блуждаем в сфере дискурсивности, как в изгнании; и все же только настойчивая, направленная против себя мощь и сила бездонной рефлексии устанавливает связь свободного от принуждения

Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 195

интуитивного знания с утопией давно забытого, принадлежащего к далекому прошлому<sup>47</sup>. Правда, дискурсивное мышление нельзя идентифицировать как форму распада, исходя из него самого; идентификации способствует только эстетический опыт, полученный при знакомстве с авангардистским искусством. Обещание, которое уже не способна выполнить отжившая философская традиция, ушло в зеркальное письмо эзотерических произведений искусства и требует негативистской разгадки. Из этой работы по дешифровке философия высасывает последние остатки парадоксального

доверия к разуму — оно и помогает негативной диалектике упрямо расправляться со своими перформативными противоречиями.

Деррида вовсе не собирается разделить эстетически обоснованное остаточное доверие Адорно к с-ума-сшедшему разуму, выведенному из области философии и превратившемуся в разум утопический. Вряд ли можно также утверждать, что Хайдеггер, который употребляет метафизические понятия для того, чтобы «перечеркнуть» их, полностью избежал понятийных принуждений субъект-философии. Конечно, Деррида хочет идти и дальше по пути критики метафизики, на который вступил; при этом он предпочитает вырваться из плена парадоксальности, а не принимать ее в круг своих размышлений. Но, как и Адорно, он отказывается от фигуры глубинного, сущностного подхода, который Хайдеггер беззастенчиво применяет в философии Первоисточка. Поэтому параллели возникают [не только между Хайдеггером и Деррида, но] и между Деррида и Адорно.

Такое родство в логике мысли требует более точного анализа. Адорно и Деррида в равной степени настроены против тотализирующей, присваивающей модели, в частности против [модели] органического в произведениях искусства. Таким образом, оба подчеркивают преимущество аллегорического перед символическим, метонимии перед метафорой, романтического перед классическим. И Адорно, и Деррида — оба пользуются фрагментом как формой изображения и ставят под подозрение любую систему. Оба находчиво прибегают к расшифровке, отделяя нормальность от пограничных ситуаций; их позиции совпадают в негативном экстремизме, они открывают существенное в маргинальном, второстепенном, видят правомерность в подрывающем [устой] и преступном, истину — на периферии и в несобственном. Недоверию ко всему непосредственному и существенному соответствует непримиримое отслеживание опосредования, скрытых предпосылок и зависимостей. Критика первоисточка, оригинального, первичного в чем-то схожа с фанатизмом, с которым ведется поиск всего лишь производного, подражаний, вторичного. То, что

#### 196 Философский дискурс о модерне

можно расценить в трудах Адорно как материалистический мотив — разоблачение идеалистических установок, переворачивание ложных основополагающих взаимосвязей, тезис первенства объекта, — все это имеет свои параллели у Деррида, в его логике дополнительности. Революционизирующая практика деконструкции нацелена прежде всего на разрушение застывших иерархий основных понятий, ниспровержение основных взаимосвязей и концептуальных отношений господства и главенства; примеры — отношение между речью и письмом, интеллигентным и чувственным, природой и культурой, внутренним и внешним, духом и материей, мужчиной и женщиной. Одну из этих пар понятий составляют логика и риторика. Деррида особенно заинтересован в том, чтобы устранить канонизированное уже Аристотелем первенство логики перед риторикой.

Не похоже, что Деррида подошел к этому спорному вопросу с понятийных философско-исторических позиций. В таком случае ему бы пришлось соотносить значимость своего проекта с традицией, начатой Данте и Вико и развитой Гаманом, Гумбольдтом и Дройзенем, а впоследствии Дильтеем и Гадамером. В этой традиции озвучен любой протест против платоновско-аристотелевского примата логического над риторическим, Деррида в своем протесте вторичен. Деррида стремится распространить суверенитет риторики на область логического, чтобы разрешить проблему, перед которой останавливается тотализирующая критика разума. Его не удовлетворяет ни негативная диалектика Адорно, ни хайдеггеровская критика метафизики (негативная диалектика связана с рассудочным блаженством диалектики, критика метафизики — с первобытным подъемом метафизики). Хайдеггер избегает парадокса самокритики разума только потому, что требует для мышления особого статуса, а именно свободы от дискурсивных обязательств. О привилегированном доступе к истине Хайдеггер умалчивает. Деррида также стремится достичь эзотерического доступа к истине, но он не хочет иметь его в качестве привилегии, получить себе в пользование от какой бы то ни было инстанции. Он не игнорирует выдвинутый в качестве возражения упрек в прагматической непоследовательности, но делает его *беспредметным*.

О «противоречии» может идти речь только в свете требований последовательности, которые теряют свою власть и подчиняются другим императивам (например, требованиям эстетического характера), если логика теряет свое изначальное

преимущество перед риторикой. Тогда деконструктивист может обращаться с трудами философов так же, как с литературными произведениями, и подводить метафизическую критику под масштаб литературной критики, не выдающей себя

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 197

за науку. Как только мы принимаем всерьез *литературный* характер произведений Ницше, об основательности его критики разума надлежит выносить суждение по меркам риторического успеха, но не логической последовательности. Такая критика, приспособленная к своему предмету, направлена не непосредственно на сеть дискурсивных связей, из которых строятся аргументы, а на формирующие стиль фигуры, что определяют литературно просвещающую и риторически разъясняющую силу текста. Как литературная критика, определенным образом просто *продолжающая* литературный процесс своего предмета, не переходит в науку, так и деконструкция крупных философских текстов, сменившая направление на литературно-критическое (в широком смысле слова) не подчиняется масштабам чисто когнитивных, проблемно-ориентированных начинаний.

Таким образом, Деррида *вступает* в пространство проблемы, неизбежность которой признает Адорно, — и он делает ее исходным пунктом мышления тождества (в его рефлексивном самопреодолении). Для Деррида проблема представляется беспредметной: задачи и практика деконструкции не позволяют полагаться на дискурсивные обязательства философии и науки. Деррида выбирает деконструкцию в качестве метода, так как она призвана *убрать* онтологические *подмости*, которые воздвигла философия по ходу истории субъект-центрированного разума. В практике деконструкции Деррида, однако, избегает предпосылок или импликаций, не полагаемых аналитически как превращенное тождество. Ведь каждое последующее поколение формировалось под влиянием деяний предыдущего. Деррида скорее уходит в сторону критики стиля, так как вычитывает из риторического «избытка» значения литературных слоев текста, выступающего в роли не-литературы, нечто вроде косвенных сообщений, которыми текст сам опровергает свои явные содержания. Таким образом, Деррида принуждает тексты Гуссерля, Соссюра или Руссо свидетельствовать против эксплицитного мнения их авторов. Сами эти тексты благодаря своему *риторическому* содержанию противоречат тому, что они высказывают, например эксплицитному утверждению о примате значения над знаком, голоса над письмом, наглядно данного и непосредственно присутствующего над представляющим и создающим отсрочку. В философском тексте черное пятно манифестированного содержания так же трудно идентифицировать, как и в тексте литературном. «Ослепление и озарение» риторически переплетены друг с другом. Поэтому ограничения, конститутивные Для познания, доступны для интерпретатора только тогда, когда познание обращается с текстом как с литературным произведением, чем текст вовсе не желает быть.

#### 198 Философский дискурс о модерне

Конечно, если при этом философский (или научный) текст только отчуждается, превращаясь в якобы литературный, то деконструкция остается всего лишь произвольным актом. Цели Хайдеггера — наполнить метафизические формы мысли внутренним напряжением — Деррида достигает с помощью, по сути, риторического метода только тогда, когда философский текст действительно является литературным, т.е. если можно доказать, что жанровое различие между философией и литературой при ближайшем рассмотрении исчезает. Это указание должно само по себе повести по пути деконструкции; во всяком случае, снова выявлена невозможность сосредоточить язык философии и науки исключительно на когнитивных целях, сделать так, чтобы освободить его от всего метафорического и риторического, от литературных примесей. Практика деконструкции обнаруживает несостоятельность жанрового различия философии и литературы; в итоге все расхождения тонут во всеобъемлющем, включающем все связности тексте. Деррида, гипостазировав проблему, говорит об «общем тексте». В стороне остается самопорождающее письмо как средство, соединяющее каждый текст со всеми остальными. Отдельный текст, каждый особый жанр еще до своего появления потеряли свою автономию во всепоглощающем контексте и неконтролируемом событии спонтанного появления текста. На этом основано преимущество риторики, которая занимается качеством текста вообще, перед логикой как системой правил, которой подчиняются исключительно определенные, предназначенные для аргументации системы дискурса.

## 2

На первый взгляд незаметное превращение «деструкции» в «деконструкцию» в философской традиции переводит, таким образом, радикальную критику разума в область риторики и этим указывает ей выход из апории самоотнесенности: если после этой перемены формы кто-то продолжает подсчитывать парадоксы критики метафизики, это явно свидетельствует о научном казусе. Правда, этот аргумент имеет силу, только если налицо следующие условия:

1) литературная критика не является первичной научной инициативой, она включена в те же риторические масштабы, что и ее литературные предметы;

2) жанровое различие между философией и литературой настолько мало, что философские тексты в своем существенном содержании поддаются литературно-критической интерпретации;

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 199

3) преимущество риторики перед логикой означает компетентность в отношении всех качеств всеобъемлющей совокупности текстов, в которой в итоге растворяются все жанровые различия; философия и наука не строят собственные миры, а искусство и литература не строят собственное царство вымысла, которое способно подтвердить свою независимость, автономию от общего текста.

Условие 3 поясняет 1 и 2 постольку, поскольку смысл понятия «литературная критика» лишается своеобразия. Хотя благодаря долгой традиции литературная критика служит образцом самообъяснения, она имеет значение образца и для чего-то более общего, а именно для такой критики, которая направлена на риторические качества как повседневного, так и не повседневного дискурса. Метод деконструкции использует эту ставшую универсальной критику для того, чтобы противопоставить риторический избыток значения философских и научных текстов их очевидному смыслу. Притязание Деррида на то, что «деконструкция» является средством, позволяющим вывести радикальную критику разума Ницше из тупика парадоксальной самоотнесенности, обращенности на себя, тоже подпадает под изложенный в условии 3 тезис.

Именно этот тезис находится в центре живого интереса, с которым работа Деррида была встречена на литературоведческих отделениях крупных американских университетов<sup>48</sup>. В США литературоведение уже давно рассматривается как академическая дисциплина, т.е. как отрасль науки. Изначально правомочен и мучительный вопрос о научности литературной критики. Предпосылки для заинтересованного восприятия Деррида создало это эндемическое сомнение литературной критики в себе, а также освобождение от власти царившей на протяжении десятилетий «новой критики», которая была убеждена в автономности языкового произведения искусства и подпитывалась научным пафосом структурализма. Идея «деконструкции» могла нанести удар по этой констелляции, так как она, исходя из противоположных позиций, открыла для литературной критики задачу, значение которой не вызывает сомнений: Деррида подчеркивает автономию произведения искусства и самостоятельное значение эстетической видимости так же энергично, как он говорит о возможности для литературной критики достичь статуса научной. Вместе с тем литературная критика служит ему примером нового метода, который, по мере преодоления мышления в русле метафизики присутствия, связанного с логоцентричной эпохой века, берет на себя миссию прямо-таки всемирно-исторического значения.

Сглаживание жанрового различия между литературной критикой и литературой освобождает критику от необходимости подчиняться

#### 200 Философский дискурс о модерне

псевдонаучным стандартам; в то же время она поднимается над наукой до уровня творческой деятельности. Критика уже не обязана рассматривать себя как нечто вторичное, она достигает ранга литературы. В текстах Миллера, Гартмана и Де Мана заложены основания для нового самосознания, согласно которому «критики — вряд ли большие паразиты, чем тексты, которые они интерпретируют; и те и другие обитают в текстовой среде уже существующего языка, который сам паразитирует на гостеприимной готовности критиков и текстов принять его». Деконструктивисты порывают с доставшейся им по наследству от Арнольда трактовкой функции критики как чисто служебной: «Критика теперь переходит в область литературы, отвергая свою подчиненную арнольдовскую позицию и с несравненным удовольствием беря на себя свободу стиля интерпретации»<sup>49</sup>. Так, Пол Де Ман интерпретирует в своей, вероятно,



самой блестящей книге критические тексты Лукача, Барта, Бланшо и Якобсона по тем же методам и с такой же тонкостью, с какой рассматриваются обычно литературные тексты: «критические тексты, которые не являются научными, следует читать с тем же сознанием двойственности, которое привносится в изучение некритических литературных текстов»<sup>50</sup>. Не менее важно, чем сравнение литературной критики с творческой литературной деятельностью, конечно, и то дополнительное значение, которое литературная критика приобретает в результате своего участия в метафизической критике. Это возвышение значимости критики в традициях критики метафизики требует дополнения к интерпретации Деррида темы о сглаживании жанрового различия между философией и литературой. Джонатан Куллер напоминает о стратегическом смысле литературно-критического рассмотрения философских текстов, как он описан Деррида, чтобы порекомендовать литературной критике работать с литературными текстами так же, как с философскими. Различие между этими двумя жанрами, ориентирующее и явно относительное, одновременно «необходимо, чтобы доказать само философское прочтение философского текста... это такое его прочтение, при котором работа рассматривается как литература, как фиктивная, риторическая конструкция, элементы и порядок которой определяются различными текстовыми требованиями». Затем он продолжает: «И наоборот, самые мощные и уместные прочтения литературных произведений — возможно, те, что рассматривают их как философские выступления, — подчеркивают импликации их соприкосновения с философскими оппозициями, которые их обосновывают»<sup>51</sup>. Следовательно, в условие 2 вносятся следующие изменения:

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 201

2') Между философией и литературой жанровое различие настолько мало, что в своем существенном содержании литературные тексты подлежат метафизически-критическому толкованию.

Конечно, оба условия — 2 и 2' — указывают на то, что в условии 3 утверждается преимущество риторики над логикой. Поэтому перед американскими литературными критиками стоит задача разработать равное по объему с понятием риторики понятие *всеобщей* литературы, которой соответствует понятие «общий текст» у Деррида. Одновременно с традиционным понятием философии, опровергающим метафорические основания философского мышления, деконструкции подвергается и понятие литературы, ограничивающейся вымыслом: «Понятие литературы или литературного дискурса входит в несколько иерархических оппозиций, на которых сосредоточена деконструкция: серьезное/несерьезное, буквальное/метафорическое, правда/вымысел... При помощи метода деконструкции доказано, что эти иерархии разрушаются работой текстов, которые их же и устанавливают; такой вывод изменяет статус литературного языка». Далее, в форме условного предложения, следует тезис, от которого зависит все — и новая самоидентификация литературной критики, обретающей дополнительную значимость благодаря метафизической критике, и деконструктивистское разрешение перформативного противоречия аутореферентной критики разума: «Даже если серьезный язык является особым случаем несерьезного, даже если истины являются вымыслами, вымышленный характер которых просто-напросто забыт, то литература — это вовсе не девиантная, не паразитическая инстанция языка. Наоборот, все другие дискурсы можно рассматривать как случаи литературы вообще или архилитературы»<sup>52</sup>. Поскольку Деррида не из тех философов, что любят приводить аргументы, полезно пойти за его учениками-литературоведами, выросшими в среде англо-саксонской полемики, чтобы понять, насколько состоятелен этот тезис.

Дж. Куллер весьма прозрачно реконструирует довольно трудную для понимания дискуссию между Жаком Деррида и Джоном Сёрлом; на примере подхода с позиций теории речевых актов Остина он хочет показать, что всякая попытка отграничить область естественного, «нормального» языка повседневности от «непривычного», «отклоняющегося» от стандартов языкового употребления обречена на провал. Тезис Куллера дополняется и прямо, и косвенно исследованиями, проведенными с точки зрения [теории] речевых актов Мэри Луизой Пратт; на примере структуралистской теории поэтики она пытается доказать, что попытка отграничить находящуюся вне повседневности

#### 202 Философский дискурс о модерне

область фиктивной речи от будничного дискурса также терпит неудачу. Но вначале рассмотрим спор Деррида с Сёрлом<sup>53</sup>.

В этой сложной дискуссии Дж. Куллер выделяет как центральный момент вопрос о том, удастся ли Остину предпринять этот на первый взгляд совершенно безобидный, временный и чисто методический шаг. Остин намеревается анализировать интуитивно осваиваемые вместе с устной речью правила, по которым можно успешно осуществлять типичные речевые акты. Он предпринимает этот анализ в отношении высказанных *всерьез*, как можно более *простых* и *буквально* употребленных выражений из «нормальной», повседневной языковой практики. Таким образом, единица анализа стандартного речевого акта принимается, хотя она включает и некоторые абстракции. Теоретик речевых актов сосредоточивает свое внимание на образце высказываний нормального языка; от этих высказываний отделены все сложные, производные, паразитические и отклоняющиеся от нормы случаи. В основе самого разграничения лежит концепция «привычной» или нормальной языковой практики, понятие *ordinary language* (обычного языка), в безобидности, целостности и последовательности которого Деррида усомнился. Намерение Остина ясно: он хочет проанализировать общие свойства, например «обещания», на примере случаев, где соответствующее высказывание действительно *функционирует* как обещание. Но есть контексты, в которых те же фразы теряют иллокутивную силу обещания. Обещание, произнесенное актером на сцене, входящее в стихи или просто в монолог, по мнению Остина, «особым образом лишается силы и становится недействительным». То же верно и для обещания, встречающегося в цитате или просто упомянутого. В этих контекстах нет *серьезного* и *обязывающего*, а иногда даже *буквального* употребления соответствующего перформативного предложения — употребление здесь вторичное или паразитическое. Фиктивные, симулированные или косвенные способы употребления являются, как упрямо повторяет Сёрл, «паразитическими» в том смысле, что они логически предполагают возможность серьезного, дословного и обязывающего употребления грамматически пригодных для обещания фраз. По существу, Куллер выделяет из текстов Деррида три возражения, которые указывают на невозможность подобной операции и должны показать, что различия между серьезным и симулированным, дословным и метафорическим, повседневным и фиктивным, паразитическим видом речи рушатся.

а) Своим первым аргументом Деррида полагает мало что проясняющую связь, существующую между цитируемостью и повторяемостью, с одной стороны, и функциональностью — с другой. Цитата обе-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 203

щания лишь на первый взгляд является, по его мнению, чем-то вторичным по сравнению с непосредственно данным обещанием; косвенная передача перформативного высказывания в цитате — это одна из форм повторения; цитируемость предполагает возможность повторения по правилу, а, следовательно, конвенциональность, т.е. цитируемость, принадлежит к сущности каждого конвенционально произведенного, а значит, и перформативного высказывания, которое цитируется — и в более широком смысле может быть воспроизведено: «Если персонаж пьесы не имеет возможности обещать, не существует обещания и в реальной жизни, ведь, по словам Остина, обещание делает обещанием именно существование конвенциональной процедуры, формул, которые могут быть повторены. Чтобы я мог дать обещание в реальной жизни, должны существовать повторяемые процедуры или формулы, такие, которые применяются на сцене. Серьезное поведение — один из случаев ролевой игры»<sup>54</sup>.

Деррида в этом аргументе явно уже предполагает то, что намерен доказать: любая конвенция, позволяющая повторение образцовых актов, обладает фиктивным характером не только символически, он изначально ей присущ. То, что условия игры в конечном счете не отличаются от норм общения, еще нужно доказать. Ведь Остин приводит в качестве примера цитату обещания — вторичной, паразитической формы речи, поскольку процитированное обещание, принимая форму не прямой передачи, лишается иллокутивной силы: при этом оно вырвано из контекста, в котором функционирует, т.е. координирует действия различных участников интеракции и влечет за собой релевантные действия последствия. Действительной силой обладает только актуально осуществленный речевой акт, от которого грамматически зависит упомянутое в цитате или доложенное обещание. Это окружение, лишаящее цитату иллокутивной силы, связывает цитирующую передачу и фиктивное представление. Сценическое действие также естественно опирается на повседневные действия (актеров, режиссера, рабочих сцены и театральных служащих); и в этом контексте обещания могут функционировать

по-другому, иначе, чем «на сцене», а именно с релевантной последствиям действия обязательностью. Деррида не предпринимает какой-либо попытки «деконструировать» этот модус функционирования повседневной речи в коммуникативных действиях. Остин открыл в иллокутивной обязующей силе языковых высказываний механизм координирования действий, который подвергает «нормальную», встроенную в повседневную практику речь ограничениям, отличным от ограничений, которые налагаются на фиктивную речь, симуляцию и внутренний монолог. Те ограничения,

#### 204 Философский дискурс о модерне

при которых иллокутивные акты развивают координирующую действия силу и влекут за собой релевантные действия последствия, определяют область «нормального» языка. Их можно анализировать как те идеализированные подтасовки, которые мы неизбежно производим при коммуникативных действиях.

б) К таким примерам идеализации относится второй аргумент, который Куллер и Деррида выдвигают против Остина и Сёрла. При любом обобщающем анализе речевых актов должны быть обозначены общие контекстные условия иллокутивного успеха стандартизированных речевых действий. Этой проблемой особенно много занимался Сёрл<sup>55</sup>. Но языковые выражения меняют значение в зависимости от изменчивого контекста; к тому же контексты имеют такое свойство, что они всегда открыты для дальнейшего уточнения. Одна из особенностей нашего языка — то, что мы высвобождаем высказывания из их первоначальных контекстов и можем переносить их в другие контексты, — Деррида говорит в этом случае о «прививке». Таким образом, мы можем домысливать к такому речевому акту как «обещание вступить в брак» все новые и все более неправдоподобные контексты; уточнение общих условий контекста не встречает никаких естественных границ: «Предположим, что все требования, необходимые для церемонии бракосочетания, выполнены, кроме одного — что одна из сторон находится под гипнозом, или что церемония безупречна во всех отношениях, но была «репетицией», или наконец, что, хотя говорящий был священником, имеющим право проводить бракосочетание и пара получила разрешение на брак, все трое играли в пьесе, в которую по совпадению входила церемония бракосочетания»<sup>56</sup>. Это изменяющее условия варьирование контекста, в принципе, не может быть остановлено и не подвергается контролю, так как контексты неисчерпаемы, т.е. их теоретически невозможно раз и навсегда обуздать. Куллер ясно показывает, что Остин не может преодолеть эту трудность, даже прибегая к помощи интенций говорящего и слушающего. Решающими являются не мысли невесты, жениха или священника о законной силе церемонии, но их действия и обстоятельства, при которых они выполняются: «Что имеет значение, так это правдоподобие описания: создают ли черты приведенного контекста рамку, изменяющую иллокутивную силу высказываний»<sup>57</sup>.

Сёрл отреагировал на это затруднение оговоркой, что буквальное значение фразы не определяет полностью все условия действительной силы речевого акта, в котором она используется, но требует молчаливого дополнения в качестве системы фоновых гипотез о нормальности общего состояния мира. Эти дорефлексивные фоновые уверенности

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 205

имеют холистическую природу; они не могут быть исчерпаны конечным, исчислимым количеством уточнений. Следовательно, даже тщательно проанализированные значения предложений действительны лишь относительно общего для участников коммуникации фонового знания, которое является конститутивным для мира, в котором обитает данное языковое сообщество. Сёрл, однако, подчеркивает, что с этим введением относительности никоим образом не вводится релятивизм значения, на который намекает Деррида. Пока речевые игры функционируют и предварительное понимание, формирующее представление о мире, не рушится, участники, по-видимому, с полным правом считаются с условиями окружающей среды, которые представляются как «нормальные» в их языковом сообществе. А в случае, когда отдельные фоновые суждения оказываются проблематичными, участники исходят из того, что, в принципе, могут достичь рационально мотивированного соглашения. Оба представления — устойчивые, т.е. идеализированные; но эти идеализации не являются логоцентрическими произвольными актами, которые теоретик вносит в не поддающиеся приручению контексты; это пресуппозиции, которые участники формируют и формулируют сами, чтобы коммуникативное действие вообще могло состояться.

с) Можно уяснить себе роль идеализирующих представлений и по другим выводам из

этой ситуации. Так как контексты изменяемы и могут быть развиты в любом направлении, один и тот же текст может подвергнуться различным прочтениям; именно текст делает возможной неконтролируемость собственного воздействия. Из достойной всяческого уважения герменевтической установки, однако, вовсе не следует преднамеренно парадоксальное суждение Деррида: каждая интерпретация неизбежно является ложной, а всякое понимание — непониманием. Дж. Куллер оправдывает фразу «всякое прочтение неправильно» следующим образом: «Если текст может быть понят, в принципе, он может пониматься повторно различными читателями в различных обстоятельствах. Эти акты прочтения или понимания, конечно, не являются идентичными. В них входят модификации и различия, но такие различия, судьба которых — не иметь значения. Таким образом, мы можем сказать, что понимание — это особый случай непонимания, особая разновидность или определение непонимания. Это непонимание, ошибки которого не имеют значения»<sup>58</sup>. Правда, Куллер оставляет за пределами своего рассмотрения одно обстоятельство. Продуктивность понимания остается непроблематичной, пока все участники ориентируются на возможность актуального межличностного соглашения, при котором они придают *одним и тем же* высказываниям *одно и то же* зна-

#### 206 Философский дискурс о модерне

чение. Аналогично и герменевтическое усилие, направленное на преодоление временного и культурного расстояния, сохраняет, как показал Гадамер, свою ориентированность на идею возможного, актуально воплощенного межличностного соглашения.

Под давлением коммуникативной повседневной практики ее участники вынуждены прийти к соглашению, координирующему их действия. Чем дальше интерпретации от такого «случая необходимости», тем скорее эти трактовки могут действительно освободиться от идеализированной ложной идеи о достижимости консенсуса. Но они никогда не смогут полностью освободиться от представления, что ложные интерпретации следует критиковать с точки зрения согласия, в идеале достижимого. Эту идею интерпретатор не выносит из своего предмета; с перформативной позиции участвующего наблюдателя он скорее воспринимает ее от непосредственных участников, которые могут действовать коммуникативно, только если существует предпосылка — интерсубъективно идентично приписываемые значения. Я не собираюсь выдвигать в качестве аргумента против тезиса Деррида позитивизм языковой игры Витгенштейна. Вовсе не языковая практика игры определяет, какое именно значение соответствует тексту или высказыванию<sup>59</sup>. Скорее сами языковые игры функционируют лишь постольку, поскольку предусматривают выходящие за пределы языковой игры идеализации, которые — как необходимое условие возможного консенсуса — порождают точку зрения соглашения, подлежащего критике с претензиями на значимость. Язык, работающий при таких ограничениях, подвергается испытанию временем. Повседневная коммуникативная практика, в ходе которой ее участники должны достичь согласия о чем-либо в мире, осуществляется под знаком принуждения; принуждают к подтверждению консенсуса на деле, причем только идеализирующие подтасовки делают такое подтверждение возможным. И с помощью этого повседневного принуждения («подтверждайте») Остин и Сёрл отличают «привычное» языковое употребление от «паразитического».

### 3

До сих пор я критиковал третье и основополагающее утверждение Деррида лишь постольку, поскольку защищал (против куллеровской реконструкции аргументов Деррида) саму возможность отграничить нормальный язык от *производных* форм. Я пока не показал, каким образом фиктивную речь все-таки можно отграничить от «нормального» языкового употребления. Для Деррида этот аспект важнейший. Если

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 207

«литература» и «письмо» являются неизбежной моделью для общей совокупности текста, в котором в конечном итоге исчезают все жанровые различия, они не могут отделиться от других дискурсов и мыслиться как автономное царство вымысла. Для американских литературоведов — последователей Деррида — тезис автономии литературного художественного произведения, как уже было сказано, неприемлем и потому, что они стремятся отмежеваться от формализма *New Criticism* (Новой критики) и от структуралистской эстетики.



Вначале пражские структуралисты пытались различать поэтический и обычный язык по критерию отношения к внеязыковой реальности. Пока язык выступает в *коммуникативных функциях*, он должен представлять отношения между языковым выражением и говорящим, слушающим, а также представленным в содержании; Бюлер в своей семиотической схеме понимал это как знаковую функцию выражения, зова и представления<sup>60</sup>. Однако пока язык выполняет поэтическую функцию, он воплощает ее в рефлексивном отношении языкового выражения к себе самому. Следовательно, предметная соотнесенность, информационное содержание и степень истинности, как и вообще условия значимости для поэтического языка, являются внешними — высказывание может быть поэтическим постольку, поскольку оно направлено на само языковое средство, на свою собственную языковую форму. Роман Jakobson развил это условие, расширил функциональную схему; Jakobson приписывает всем языковым высказываниям (помимо восходящих к Бюлеру основных функций выражения речевых интенций — установки межличностных отношений и представления предметной соотнесенности, — а также функций установки контакта и кодирования) поэтическую функцию, которая «имеет установку на сообщение как таковое»<sup>61</sup>. Более точная характеристика поэтической функции (согласно которой принцип эквивалентности переносится с оси выбора на ось комбинации) интересует нас меньше, чем примечательный вывод, важный для нашей темы разграничения: «Каждая попытка свести сферу поэтической функции к вымыслу или ограничить вымысел поэтической функцией была бы обманчивым упрощением. Поэтическая функция представляет не единственную функцию искусства слова, но лишь *господствующую и структурно определяющую*, в то время как во всех остальных видах языковой деятельности она играет подчиненную, дополнительную роль. *Направляя внимание на осязаемость знака*, эта функция углубляет фундаментальную дихотомию между знаком и объектом. Поэтому лингвистика, исследуя поэтическую функцию, не должна ограничиваться лишь сферой вымысла»<sup>62</sup>. Таким образом, поэтическая речь должна выделяться

#### 208 Философский дискурс о модерне

только преобладанием и структурообразующей силой одной определенной функции, которая всегда выполняется вместе с другими языковыми функциями.

Ричард Оман использует подход Остина для того, чтобы дать подробное описание поэтического языка в этом ключе. Для него функциональность литературного художественного произведения — феномен, нуждающийся в объяснении; т.е. это создание эстетической видимости, с помощью которой на базе продолжающейся повседневной практики открывается вторая, особым образом лишенная реальности сцена. Поэтический язык отличается своей «миросозидающей» способностью: «литературное произведение создает мир... предоставляя читателю *поврежденные* и неполные речевые акты, которые он дополняет, сам домысливая соответствующие обстоятельства»<sup>63</sup>. Специфическая, порождающая вымыслы *недействительность* речевых актов заключается в том, что они лишаются своей иллокутивной силы и сохраняют иллокутивные значения лишь в преломлении не прямой передачи, цитаты: «Литературное произведение — это дискурс, его предложения лишены иллокутивных сил, в обычном случае им присущих. Его иллокутивная сила носит миметический характер... Точнее, литературное произведение намеренно имитирует серию речевых актов, которые на самом деле не обладают другим существованием. Этим оно заставляет читателя представить себе говорящего, ситуацию, набор второстепенных событий и так далее»<sup>64</sup>. Подавление иллокутивной силы виртуализирует условия мира, в который речевые действия включаются именно благодаря своей иллокутивной силе; ее подавление освобождает участников интеракции от необходимости на основе идеализированных подстановок соглашаться о чем-либо в мире таким образом, чтобы координировать планы действий и брать на себя релевантные их последствия обязательства: «Так как квазиречевые акты литературы *не участвуют в делах мира* — не описывают, не приказывают, не заключают соглашение и т.д., — читатель вполне может следить за ними непрагматическим образом»<sup>65</sup>. Нейтрализация обязывающего потенциала снимает с лишнего своей силы иллокутивного акта принуждения решающее давление коммуникативной повседневной практики, изымает его из сферы привычной речи; этим ему дается возможность создать новые миры или просто продемонстрировать мирооткрывающую силу новаторских языковых выражений. Эта специализация на мирооткрывающей функции языка объясняет специфическую самоотнесенность

поэтического языка, на которую указывает Якобсон и которую Г. Гартман отражает в риторическом вопросе: «Разве литературный язык — это не имя, которое мы даем вы-  
**Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 209**

сказыванию, референтные рамки которого таковы, что слова выделяются как слова (и даже как звуки), а не превращаются сразу же в доступные пониманию значения?»<sup>66</sup>

Мэри Л. Пратт ссылается на исследования Омана<sup>67</sup>, чтобы опровергнуть тезис о самодостаточности литературного художественного произведения, как его понимает Деррида, — опровергнуть, конечно, средствами теории речевых актов. Критериями отбора при этом не являются фиктивный характер, подавление иллокутивной силы и независимость поэтического языка от повседневной коммуникативной практики; причина — такие связанные с вымыслом элементы языкового общения, как остроумие, ирония, фантазии, рассказы и притчи, пронизывают наш повседневный дискурс и ни в коем случае не составляют автономный, возвышенный над «мирскими делами» универсум. И наоборот, специальная литература, мемуары, книги о путешествиях, исторические романы, а также детективы и триллеры, такие, как «Не дрогнув»\* Трумэна Капоте, темой которых является документально подтвержденный случай, никоим образом не есть однозначно вымышленный мир, хотя мы часто, во всяком случае преимущественно, причисляем подобные произведения к «литературе». Мэри Л. Пратт пользуется результатами социолингвистических исследований В. Лабова<sup>68</sup>, чтобы доказать, что естественные нарративы, т.е. «истории», рассказанные в повседневной жизни спонтанно или в ответ на просьбу окружающих, подчиняются тем же риторическим законам построения, имеют те же структурные признаки, что и литературные повествования: «Данные Лабова вынуждают объяснять нарративную ретиорику в терминах, не являющихся исключительно литературными; тот факт, что вымышленные или миметически организованные высказывания могут иметь место практически в любой области внелитературного дискурса, требует, чтобы мы так же поступали в отношении фиктивности или мимезиса. Другими словами, связь между фиктивным характером произведения и его литературностью является косвенной»<sup>69</sup>. Конечно, то обстоятельство, что нормальный язык пронизан вымышленными, нарративными, метафорическими и вообще риторическими элементами, еще не может препятствовать попытке объяснить автономию литературного художественного произведения при помощи аргумента о подавлении иллокутивных сил. Признак вымышленности, вымысла соответствует, по Якобсону, отграничению литературы от повседневных дискурсов только в той мере, в какой функция языка открывать мир достигает доминантного положения по сравнению с другими языковыми функциями и определяет структуру построения

\* В русском переводе — «Обыкновенное убийство».

#### 210 Философский дискурс о модерне

языка. В определенном отношении это и есть преломление и частичное снятие иллокутивных притязаний на значимость, которые отличают вымышленную историю от показаний свидетеля, подшучивание от оскорбления, иронию от дезинформации, гипотезу от утверждения, фантазию от наблюдения, маневр от военных действий и сценарий от подлинной катастрофы. Но ни в одном из этих случаев иллокутивные акты не теряют свою обязывающую силу, координирующую действия. В приведенных для сравнения случаях коммуникативные функции речевого действия остаются без изменений, если элементы вымысла нельзя выделить из жизненно-практических взаимосвязей. Языковая функция открытия мира по сравнению с экспрессивной, регулирующей, информационной языковыми функциями несамостоятельна. Именно несамостоятельность является приоритетом, если оценивать литературную обработку Трумэном Капоте тщательно выбранного и официально известного суду процесса. *Преимущество* и структурообразующая сила поэтической функции определяются не отклонением фиктивного представления от документальной передачи процесса, но образцовой обработкой, высвобождающей случай из его контекста и превращающей этот случай в повод для новаторского, мирооткрывающего, открывающего глаза представления, при котором риторические его средства преодолевают рамки коммуникативной рутины, получают собственную жизнь.

Интересно проследить, каким образом Мэри Л. Пратт вынуждена против своей воли разрабатывать концепцию поэтической функции. Ее социолингвистический контрпроект начинается с анализа речевой ситуации, которая для поэтической речи характерна так же, как и для других дискурсов, — ситуации, когда рассказчик или докладчик обращается к

публике и требует ее внимания к тексту. Тексту предшествуют процедуры подготовки и выбора; только после них он готов, может быть изложен. Чтобы текст мог претендовать на терпение и участие слушателя, он должен соответствовать и определенным критериям релевантности — должен *стоить того, чтобы его рассказали*. Достоинство «быть рассказанным» (*tellability*) следует оценивать по тому, как в тексте проявляется опыт, который может служить примером. Текст, достойный быть рассказанным, по своему содержанию выходит за границы локального контекста ситуации речи и пригоден к дальнейшей разработке: «Хочется надеяться, что эти две особенности — отделяемость от контекста и доступность для дальнейшей разработки — являются одинаково важными свойствами литературы». Конечно, в такой интерпретации литературные тексты совпадают с *display texts* вообще. Эти представляемые тексты отличаются по своей

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 211

коммуникативной функции: «они предназначены для того, чтобы служить той цели, которую я описала как вербальное представление различного положения дел и опыта, признанных *необычными* или *проблематичными*; само вербальное представление осуществляется таким образом, что адресат аффективно отреагирует именно так, как ожидается, примет предлагаемую оценку и трактовку, получит от всего этого удовольствие и *сочтет все предприятие стоящим*»<sup>10</sup>. Мы видим, как прагматический аналитик языка подбирается к литературным текстам как бы извне. Эти тексты, конечно, должны отвечать последнему условию — применительно к литературным текстам достоинство быть рассказанным должно обрести преимущество над другими функциональными свойствами: «в конечном итоге рассказываемость (*tellability*) может получить преимущество перед самой утверждаемостью»<sup>71</sup>. Только в этом случае теряют свою силу функциональные требования и структурные ограничения повседневной коммуникативной практики, которую Пратт определяет с помощью разговорных постулатов Грайса. То, что каждый старается представить свое сообщение в информативной форме, говорить уместно, быть откровенным и отказываться от темных, двусмысленных и чересчур длинных высказываний, — это идеализирующие предпосылки коммуникативного действия в *нормальном языке*, но не в поэтической речи: «Наша терпимость и даже склонность к доработке при обращении с рассказываемым и рассказанным предполагает, что, в терминах Грайса, стандарты количества, качества и способ демонстрации текста отличаются от тех, которые Грайс в своих принципах выдвигает для декларативной речи».

В итоге анализ перерастает в подтверждение тезиса, который он был призван оспорить. Если поэтическая, мирооткрывающая функция языка получает преимущество и структуросозидающую силу, то сам язык избегает структурных ограничений и коммуникативных функций повседневности. Область вымысла открывается, когда языковые формы выражения становятся рефлексивными; вымысел появляется благодаря тому, что теряют действенность иллюкутивные обязательства и те идеализации, которые делают возможным языковое употребление, ориентированное на достижение соглашения — и, следовательно, на координацию планов действий, главенствующую над intersubjectивным признанием доступных для критики притязаний на значимость. Полемику Деррида с Остином можно прочесть и как отрицание этой специфически структурированной области повседневной коммуникативной практики; этой практике соответствует отрицание автономного царства вымысла.

#### 212 Философский дискурс о модерне

### 4

Так как Деррида отрицает и то и другое, он может анализировать любые дискурсы по образцу поэтического языка, причем так, как будто язык полностью детерминирован поэтическим, специализирующимся на открытии мира языковым употреблением. С этой точки зрения язык как таковой сливается с литературой или даже с «письмом». *Эстетизация языка, которой сопутствует двойное отрицание собственного смысла нормальной и поэтической речи*, объясняет также невосприимчивость Деррида к напряженному противостоянию поэтически-мирооткрывающей функции языка и прозаических внутримировых функций языка, перечисленных в функциональной схеме Бюлера<sup>72</sup>.

Такие опосредованные языком процессы, как усвоение знаний и культурный обмен, построение тождества и формирование идентичности, социализация и общественная

интеграция, решают проблемы, ставящиеся в мире; насущностью и актуальностью этих проблем и соответствующих этим проблемам языковых средств объясняется самостоятельность учебных процессов, которую Деррида не мог признать. Для него опосредованные языком процессы в мире включены в предопределяющий всё *миропротящий* контекст; они фаталистически преданы неуправляемому событию сотворения текста; над ними властвует, обрекая на вторичность, периферийность (*Provinzialität*), поэтически-творческая перемена инсценированного первописмом фона. Эстетический контекстуализм мешает Деррида заметить то обстоятельство, что повседневная коммуникативная практика благодаря входящим в коммуникативное действие идеализациям делает возможными процессы обучения в мире, которыми со своей стороны должна быть подтверждена и оправдана мирооткрывающая сила интерпретирующего языка. Они развивают преодолевающий все локальные ограничения собственный смысл, так как опыты и суждения строятся только в свете подвластных критике притязаний на значимость. Деррида пренебрегает отрицающим потенциалом базы значения для действия, ориентированного на достижение соглашения; у него за мирозозидающей способностью языка теряется способность к разрешению проблем, присущая языку как средству, к которому прибегают участники коммуникаций в своих отношениях, когда договариваются друг с другом о чем-либо в объективном мире, в их общем социальном мире или же в субъективном мире, доступ в который является привилегией.

Выравнивание предпринимает и Ричард Рорти; однако он отличается от Деррида тем, что свободен от идеалистического взгляда на ис-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 213

торию метафизики как сверхсобытие, определяющее все, что относится к внутреннему миру. Для Рорти наука и мораль, хозяйство и политика, точно так же, как искусство и философия, находятся во власти процесса языкотворческих протуберанцев. Поток интерпретаций ритмично пульсирует, напоминая историю науки у Куна, между полюсами революционных и нормализующих языковых преобразований. Во всех сферах культурной жизни Рорти наблюдает это колебание между двумя ситуациями: «Первая — такая ситуация, которая возникает, когда люди в достаточной степени согласны насчет того, что требуется, и говорят о том, как лучше всего этого добиться. В такой ситуации нет необходимости говорить что-либо необычное, так как спор идет, как правило, об истинности утверждений, а не о пользе словарей. В контрастной ситуации все сразу становится предметом для анализа и постижения; в ней мотивы и термины дискуссии — центральная тема спора... в такие периоды люди начинают по-новому обустроить старые миры, вставлять время от времени неологизмы и, таким образом, выковырывать новую идиому, которая сначала просто привлекает к себе внимание и лишь потом используется»<sup>73</sup>. Видно, что ницшеанский пафос философии жизни, переориентированной на сферу лингвистики, так и пышет трезвостью установок прагматизма: в картине, которую рисует Рорти, обновляющий процесс языкового мирооткрытия уже не имеет никакой *опоры* в утверждающих и оправдывающих процессах, как они практически осуществляются во внутреннем мире [людей]. «Да» и «нет» участников коммуникативных действий предопределены языковыми контекстами и риторически предreshены большинством голосов, поэтому аномалии, возникающие в фазах истощения, представляются просто симптомами уменьшения жизненной силы, процесса старения, процессов, аналогичных естественным, — но не последствиями *ошибочных* решений проблем и *недопустимых* ответов на вопросы.

Внутренняя языковая практика черпает свою негативную отрицающую силу из притязаний на значимость; цель таких притязаний — выйти за горизонты соответственно существующего контекста. Но контекстуалистская концепция языка, насыщенная философией жизни, невосприимчива к фактической силе того поддельного, что воплощается в идеализирующих предпосылках коммуникативного действия. Поэтому Деррида и Рорти не признают и своеобразной значимости дискурсов, которые выделяются из повседневной коммуникации и приспособлены к измерению значений (истинность или нормативное правосудие) или нацелены на комплекс проблем (вопросы истинности или справедливости). Вокруг самих форм аргу-

#### 214 Философский дискурс о модерне

ментации в современных обществах выкристаллизовались сферы науки, морали и права. Соответствующие системы культурных действий обладают *способностью*



*решения проблем*, подобно тому как искусство и литература — *способностью к открытию мира*. Так как Деррида чрезмерно универсализирует «поэтическую» функцию языка, он не уделяет должного внимания сложному отношению «нормальной», повседневной языковой практики к обеим этим сферам, находящимся вне повседневности (и та и другая обособлялись, как бы следуя принципу взаимного противоположения). Если полярное напряжение между открытием мира и решением проблем сфокусировано в функциональном пучке повседневного языка, искусство и литература, с одной стороны, и наука, мораль и право, с другой, специализируются на познаниях и видах знания, которые, соответственно, выстраиваются и поддаются переработке в сфере влияния одной языковой функции и одного измерения значимости. Деррида холистически нивелирует эти сложные отношения для того, чтобы сделать философию равной литературе и критике. Он не признает особый статус, который приобретают и философия, и литературная критика, каждая по-своему, в качестве посредника между экспертными культурами и миром повседневности.

Литературная критика, сформировавшаяся как отдельный институт в Европе XVIII в., участвует прежде всего в выделении искусства как особой области. Она реагирует на автономизацию языковых произведений искусства дискурсом, специализирующимся на вопросах вкуса. В нем проверяются притязания, с которыми выступают литературные тексты; претензии же на «художественную правду», на эстетическую самобытность, образцовую значимость, новаторскую силу и аутентичность подвергаются испытанию. Эстетическая критика в этом отношении напоминает формы аргументации, направленные на достижение пропозиционной истины и нормативной правильности, т.е. напоминает собственно теоретический и практический дискурс. Однако эстетическая практика является не только эзотерической составной частью экспертной культуры, еще одно ее назначение — выполнять роль посредника между экспертной культурой и повседневным миром.

Посредническая функция художественной критики отчетливо выражена в отношении к музыке и изобразительному искусству; больше неясного в ее отношении к литературным работам, которые сами созданы средствами языка, пусть даже поэтически самодостаточного. С экзотерической точки зрения критика осуществляет своего рода работу по переводу. Она переводит содержание произведе-

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 215

ния искусства с языка переживаний на нормальный язык; только таким путем может быть высвобожден новаторский потенциал искусства и литературы в отношении жизненных форм и жизненных историй, воспроизводящихся в повседневных коммуникативных действиях. Все это отражается на изменении состава оценочного словаря, на обновлении ценностных ориентиров и интерпретации потребностей, в результате чего через способ восприятия меняется сама суть образа жизни.

Философия занимает такое же двойственное положение, как литературная критика, — во всяком случае, современная философия, которая уже не обещает удовлетворить претензии религии на теоретическое обоснование. Ее интересы распространяются на основы науки, морали и права; она связывает со своими высказываниями теоретические претензии. Отличаясь универалистской постановкой вопроса и сильными теоретическими стратегиями, философия поддерживает тесную внутреннюю связь с науками. Однако собственно философия — не только эзотерическая часть экспертной культуры. Она так же тесно связана с тотальностью жизненного мира и здоровым человеческим рассудком, даже когда потрясает убеждения повседневной практики, безудержно разрушая их. По сравнению с системами знания, выделившимися в соответствии с отдельно значимыми параметрами, философское мышление репрезентирует интерес жизненного мира ко всей совокупности функций и структур, связанных и объединенных в коммуникативном действии. Конечно, философия поддерживает это целостное отношение средствами рефлексии, в которой не хватает фона жизненного мира, он присутствует только на уровне интуиции.

Если рассмотреть лишь бегло обрисованное здесь положение критики и философии по отношению к повседневной жизни, с одной стороны, и к особым культурам искусства и литературы, науки и морали, с другой, становится ясно, что означает устранение жанрового различия между философией и литературой и утвержденное в условиях 2 и 2' уподобление философии литературе и литературы философии. Оно вносит беспорядок в констелляции, в которых риторические элементы языка играют *совершенно различные*

роли. *В чистой форме* риторическое выступает только в самодостаточности поэтического выражения, т.е. в специализирующемся на мирооткрытии языке вымысла. «Нормальный» язык повседневности также неискоренимо риторичен; но здесь в пучке разнообразных функций языка риторические элементы отступают на задний план. В рутинных случаях повседневной практики мирозозидающие рамки языка почти застыли.

#### 216 Философский дискурс о модерне

Подобное верно и для специальных языков науки и техники, права и морали, хозяйства, политики и т.д. Они тоже черпают жизненные силы из метафорических оборотов, но в них не поддающиеся выделению риторические элементы как бы приручены и служат специальным целям решения задач.

Другую и более важную роль играет риторическое в языке собственно литературной критики и философии. Они решают парадоксальные задачи: и содержание экспертных культур, в которых всегда под отдельными аспектами значимости накапливается знание, необходимо довести до повседневной практики, где все функции языка и аспекты значимости еще теснее переплетаются и формируют синдром. Эту задачу опосредования литературная критика и философия должны решить средствами выражения, взятыми у тех видов языка, которые специализируются на вопросах вкуса и истинности. Они могут разрешить этот парадокс, расширяя и обогащая свои специальные языки в той мере, в какой это необходимо, чтобы прицельно соединить с явными содержаниями высказывания косвенные сообщения. Этим объясняется тот факт, что исследования литературных критиков и философов в равной мере отличает присутствие мощного элемента риторики. Выдающиеся критики и великие философы являются и крупными писателями. В своих риторических достижениях литературная критика и философия родственны литературе — и, следовательно, также друг другу. Но этим их родство исчерпывается. Дело в том, что риторические средства в двух областях подчинены разным формам аргументации.

Философское мышление, если, согласно рекомендациям Деррида, оно освобождается от обязательства решать проблемы и литературно-критически переосмысливается, лишается не только присущей ему серьезности, но и результативности. И наоборот, литературная критика теряет свою способность выносить суждения, когда она, как представляется последователям Деррида на литературных факультетах, переключается с присвоения содержаний эстетического опыта на метафизическую критику. В результате ложной ассимиляции одной отрасли деятельности другой обе лишаются субстанциональности. Теперь мы возвращаемся к вопросу, с которого начали. Тот, кто перемещает радикальную критику разума в область риторики, чтобы преодолеть парадоксальность ее самонаправленности, притупляет остроту самой критики разума. Ложная претензия на то, чтобы снять жанровое различие между философией и литературой, не может вывести из апории<sup>74</sup>.

#### Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 217

### Примечания

<sup>1</sup> Derrida J. Fines Hominis // Derrida J. Randgänge der Philosophie. Ffm., 1976. S. 88ff.

<sup>2</sup> Derrida J. Grammatologie. Ffm., 1974. S. 28.

<sup>3</sup> Derrida J. (1974), 28f.

<sup>4</sup> Derrida J. (1976), 115.

<sup>5</sup> Bourdieu P. Die politische Ontologie M. Heideggers. Ffm., 1976. S. 17ff.

<sup>6</sup> Derrida J. (1976), 123.

<sup>7</sup> Gelb I. J. Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft. Stuttg., 1958.

<sup>8</sup> Derrida J. (1974), 23.

<sup>9</sup> Derrida J. (1974), 23f.

<sup>10</sup> Derrida J. Die Schrift und die Differenz. Ffm., 1972. S. 21f.

<sup>11</sup> Derrida J. Signatur, Ereignis, Kontext // Derrida J. (1976), 124ff., bes. S. 133 und 141.

<sup>12</sup> Derrida J. (1974), 120.

<sup>13</sup> Derrida J. (1974), 37.

<sup>14</sup> Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. Ffm., 1979; ср. также статью на эту тему: La Forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage, Rev. int. philos. LXXXI (1967); в английском издании включена в сборник: Speech and Phenomenon Evanston, 1973.

<sup>15</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II, 1. Tbg., 1913/1980. S. 23ff.

<sup>16</sup> Husserl E. (1913), 46.

<sup>17</sup> Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm., 1976. S. 212ff; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1981, Bd. II. S. 15ff.

<sup>18</sup> Отсюда, впрочем, видно, что и просвещенный с точки зрения анализа языка семантицизм все же исходит из предпосылок философии сознания.

<sup>19</sup> *Husserl E.* (1913), 33.

<sup>20</sup> *Husserl E.* (1913), 33.

<sup>21</sup> *Husserl E.* (1913), 35.

<sup>22</sup> *Husserl E.* (1913), 36.

<sup>23</sup> *Husserl E.* (1913), 69.

<sup>24</sup> *Husserl E.* (1913), 104.

<sup>25</sup> *Husserl E.* (1913), 104.

<sup>26</sup> *Husserl E.* (1913), 56.

<sup>27</sup> *Husserl E.* (1913), 90.

<sup>28</sup> *Derrida J.* (1979), 90.

<sup>29</sup> *Derrida J.* (1979), 103.

## 218 Философский дискурс о модерне

<sup>30</sup> *Derrida J.* (1979), 106.

<sup>31</sup> *Husserl E.* (1913), 97.

<sup>32</sup> *Derrida J.* (1979), 135.

<sup>33</sup> *Derrida J.* (1979), 134.

<sup>34</sup> *Derrida J.* (1974), 39.

<sup>35</sup> *Derrida J.* (1979), 163.

<sup>36</sup> *Derrida J.* Die Différence // *Derrida J.* (1972), 12.

<sup>37</sup> *Derrida J.* (1979), 164f.

<sup>38</sup> *Derrida J.* (1974), 78; ср. также превосходное изложение в кн.: *Culler J.* On Deconstruction. London, 1983. P. 89–109.

<sup>39</sup> *Saussure F.d.* (1967), 141f.

<sup>40</sup> *Derrida J.* (1974), 110.

<sup>41</sup> *Derrida J.* (1974), 82.

<sup>42</sup> *Derrida J.* (1974), 169; ср. также интервью с Юлией Кристевой в: *Derrida J.* Positions. Chicago, 1981. P. 35f.

<sup>43</sup> Деррида говорит о «дифференции»: «она ничего не подчиняет себе, ни над чем не господствует, нигде не проявляет власти. Она не заявляет о себе с большой буквы. У дифференции не только нет своего государства; она склоняет к подрыву всякого государства» (*Derrida*, 1976, 29).

<sup>44</sup> *Derrida J.* (1974), 31.

<sup>45</sup> *Scholem G.*, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Ffrn. 1973. S. 47f.

<sup>46</sup> Я нашел подтверждение этой интерпретации в статье Сюзан Хандельман «Жак Деррида и еретическая герменевтика» (*Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic* // *Krapnick M.* (ed.). Displacement, Derrida and After. Bloomington, Indiana, 1983. P. 98ff.), с которой познакомился уже позже благодаря подкаске Дж.Куллера. Хандельман напоминает об интересной цитате из Левинаса, которую Деррида (в своем эссе о Левинасе) присваивает: «Любить Тору больше Бога значит обрести защиту от безумия прямого контакта со Священным» — и которая подчеркивает связь Деррида с раввинской традицией, и особенно с ее каббалистическими и еретическими радикализациями. Утверждение Левинаса характерно для раввинства: он говорит, что Тора, Закон, Писание, Священное важнее, чем Его Слово. Мы могли бы сказать, что Деррида и иудейская еретическая герменевтика именно это и делают — отрекаются от Бога, но по-своему увековечивают Тору, Писание или Закон, внося некое смещение и амбивалентность» (p. 115). Хандельман также указывает на обесценивание подлинной передачи Слова Божия в пользу устной Торы; именно устная Тора на протяжении всей истории исхода и изгнания постепенно завоевала растущий и в итоге решающий авторитет. «То есть все позднейшие раввинские интерпретации приня-

## Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточка 219

ли божественное Торы Моисея; интерпретация, по словам Деррида, «присутствовала уже изначально». Таким образом, человеческая интерпретация и комментарий стали частью Божественного откровения. Границы между текстом и комментарием обладают подвижностью, которую трудно представить в священном тексте, но эта подвижность — центральный принцип современной критической теории, особенно у Деррида» (p. 101). В остальном Хандельман, очевидно, помещает критику Деррида западного логоцентризма как фоноцентризма в контекст вечно повторяющейся в истории религии защиты буквы от духа. Таким образом, Деррида занимает свое место в круге иудейской апологетики. Христианство апостола Павла дискредитировало историю интерпретации устной Торы как «мертвую букву» (2, Кор., 3,6) по сравнению с «живым духом» непосредственного присутствия Христа. Павел обрушивается на иудеев, цепляющихся за букву и не желающих отказаться от Писания ради Логоса христианского откровения: «Деррида выбирает письмо в противовес западному логоцентризму; так снова проявляется, уже в своей замещенной форме, раввинская герменевтика. Деррида хочет сокрушить греко-христианскую теологию и вернуть нас от онтологии к грамматологии, от Существа к тексту, от Логоса к *Ecriture* — Писанию» (p. 111). В этой связи крайне важно, что Деррида, в отличие от Хайдеггера, не связывает мотив Бога, действующего через свое отсутствие и сокрытие, через Гёльдерлина с романтическим дионисическим воззрением и не может обратить его против монотеизма как архаический мотив. В гораздо большей степени отсутствие Бога представляет собой мотив, который

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

— 416 с.

Деррида связывает через Левинаса с иудейской традицией: «Отсутствующий Бог геноцида, Бог, скрывающий свое лицо, парадоксально становится для Левинаса условием иудейской веры... Тогда иудаизм определяется как эта вера в отсутствующего Бога» (р. 115). Благодаря этому критика метафизики у Деррида приобретает, конечно, иное значение, чем у Хайдеггера. Работа по деконструкции, служащей при этом непризнанному возобновлению беседы с Богом, который в современных (*modernen*) условиях оторван от онтотеологии, сегодня уже не обязательна. В таком случае намерение, видимо, состояло не в преодолении модерна обращением к архаическим источникам, а в своеобразной оценке условий современного постметафизического мышления; исходя из этих предпосылок, онтологически ограниченный дискурс с Богом не может быть продолжен.

<sup>47</sup> *Schnädelbach H.* Dialektik als Vernunftkritik // *Friedeburg L.v., Habermas J.* (Hg.). Adorno-Konferenz, 1983. Ffm., 1983. S. 66ff.

<sup>48</sup> Это верно прежде всего в отношении йельских критиков Пола Де Мана, Джеффри Хартмана, Хиллис Миллер и Харольда Блума (Paul

220 *Философский дискурс о модерне*

De Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller, Harold Bloom), см.: *Arac J., Godzich W., Martin W.* (eds.). The Yale Critics: Deconstruction in America. Univ. Of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Важные центры деконструктивизма находятся рядом с Йельским университетом, в частности Мэрилендский университет, Балтимор, а также Корнеллский университет, Итака, Нью-Йорк.

<sup>49</sup> *Norris Ch.* Deconstruction. Theory and Practice. London—N.Y., 1982. P. 93, 98.

<sup>50</sup> *Man P. De.* Blindness and Insight, 2<sup>nd</sup> ed. Minneapolis, 1983. P. 110.

<sup>51</sup> *Culler J.* On Deconstruction. London, 1983. P. 150.

<sup>52</sup> *Culler J.* (1983), 181.

<sup>53</sup> В своей статье «Signatur, Ereignis, Kontext» Деррида посвящает последнюю часть разбору теории Остина: *Derrida J.* Randgänge der Philosophie. Bln., 1976. S. 142ff. На нее ссылается Сёрл: *Searle J.* Reiterating the Differences: A Reply to Derrida. Glyph, No. 1, 1977. S. 198ff. Ответ Деррида см.: Glyph No.2, 1977, 202ff.

<sup>54</sup> *Culler J.* (1983), 119.

<sup>55</sup> *Searle J.* Speech Acts. Cambr., 1969 (dt. 1971); ders. Expression and Meaning. Cambr., 1979 (dt. 1982).

<sup>56</sup> *Culler J.* (1983), 121f.

<sup>57</sup> *Culler J.* (1983), 123.

<sup>58</sup> *Culler J.* (1983), 176.

<sup>59</sup> Ср.: *Culler J.* (1983), 130f.

<sup>60</sup> *Bühler K.* Sprachtheorie (1934). Stuttg., 1965. S. 24ff.

<sup>61</sup> *Jakobson R.* Linguistik und Poetik (1960) // *Jakobson R.*, Poetik. Ffm., 1979. S. 92.

<sup>62</sup> *Jakobson R.* (1919), 92f.

<sup>63</sup> *Ohmann R.* Speech-Acts and the Definition of Literature // Philosophy and Rhetoric, 4, 1971, 17.

<sup>64</sup> *Ohmann R.* (1971), 14.

<sup>65</sup> *Ohmann R.* (1971), 17.

<sup>66</sup> *Hartmann G.* Saving the Text. Baltimore, 1981, XXI.

<sup>67</sup> Ср.: *Ohmann R.* Speech, Literature and the Space between // New Literary History, 5, 1974, 34ff.

<sup>68</sup> *Labov W.* Language in the Inner City. Philadelphia, 1972.

<sup>69</sup> *Pratt M.L.* Speech Act Theory of Literary Discourse. Bloomington, 1977; я благодарен Дж. Куллеру, который указал мне на эту интересную книгу.

<sup>70</sup> *Pratt M.L.* (1977), 148.

<sup>71</sup> *Pratt* (1977), 147.

<sup>72</sup> Ср.: *Habermas J.* (1981). Bd. I, 374ff.

## Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника 221

<sup>73</sup> *Rorty R.* Deconstruction and Circumvention. MS., 1983; см. также: *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982; особенно введение и главы 6,7 и 9.

<sup>74</sup> И все же наше рассуждение привело к той точке, из которой видно, почему Хайдеггер, Адорно и Деррида вообще оказались в плену этой апории. Они защищаются так, словно живут, как и первое поколение учеников Гегеля, в тени «последних» философов; они все еще протестуют против тех «сильных» понятий теории истины и системы, которые уже более ста пятидесяти лет назад отошли в прошлое. Они еще верят, что должны пробудить философию от того, что Деррида называет «сном и мечтой ее сердца». Они считают, что обязаны вырвать философию из объятий иллюзии о возможности создать теорию, которая вправе сказать последнее слово. Такая всеобъемлющая, закрытая и окончательная система высказываний должна формулироваться на таком языке, который сам себя разъясняет, не требует и не допускает дальнейших комментариев, полагая конец истории влияний, в которой одни интерпретации бесконечно нагромождаются на другие. Рорти говорит в этой связи о требовании языка, «который не поддается лакировке, не требует интерпретации; позднейшие поколения не смогут дистанцироваться от него и не будут насмехаться над ним. Это надежда на словарь внутренне и самоочевидно окончательный, такой словарь будет не просто самым объемным и функциональным словарем из тех, которые нам удалось разработать на сегодняшний день» (*Rorty R.* 1982, 93f.). Если бы разум под страхом гибели принуждали к тому, чтобы следовать классическим целям метафизики, как им следовали философы от Парменида до Гегеля; если бы разум как таковой (пусть в его гегелевском понимании) стоял перед альтернативой — придерживаться понятий теории, истины и системы, как они понимались великой традицией, или довериться самому себе, — в этом случае нужна соразмерность в критике **Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



разума; действительно, она может быть глубокой настолько, чтобы достигнуть корней и истоков; следовательно, такая критика не может избежать парадокса самонаправленности. Так это представлялось Ницше. И, к сожалению, Хайдеггер, Адорно и Деррида путаются в *сохранившихся в философии универалистских постановках вопросов*; воспринимают их как *давно отошедшие в прошлое статусные притязания*, которые философия в свое время выдвигала для своих ответов. Сегодня, однако, очевидно, что масштаб универсальных вопросов — например, о необходимых условиях рациональности высказываний, общих прагматических предпосылок коммуникативного действия и аргументации, — хотя и неизбежно выражен в грамматической форме универсальных высказываний.

#### 222 Философский дискурс о модерне

званий, но не выражаен в безусловности значения или «последнего обоснования», которое несло бы ответственность за сами эти вопросы и их теоретические рамки. Фаллибилистское сознание наук уже давно настигло и философию.

Даже захваченные этим фаллибилизмом, мы, философы и нефилософы, ни в коем случае не отказываемся от притязаний на истину. В перформативном представлении от первого лица притязания на истину—в своем качестве притязаний — трансцендентны пространству и времени. Но мы также знаем, что для претензий на истинность не существует нулевого контекста. Они вырастают здесь-и-сейчас и подвластны критике. Поэтому мы принимаем в расчет тривиальную *ВОЗМОЖНОСТЬ*: завтра или в другом месте эти претензии будут пересмотрены. Философия сегодня, как и всегда, видит в себе защитницу рациональности, понятий в смысле эндогенного нашей форме жизни притязания на разум. На практике философия, однако, предпочитает комбинацию сильных высказываний со слабыми статусными притязаниями, которым тоталитарность фактически не присуща; поэтому против них нельзя использовать обобщающую критику разума. (В этой связи см.: *Habermas J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret // Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Ffm., 1983. S. 7ff.*)

## VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай

### 1

После смерти Батая в 1962 г. его старый товарищ и единомышленник Мишель Лейрис так писал о своем друге: «Став невозможным, очарованным всем, что можно было найти действительно неприемлемого... [Батай] расширил свой кругозор (в русле давней идеи превозмочь «нет» ребенка, топающего ногами от ярости) и осознал, что человек только тогда становится настоящим человеком, когда ищет в этой безмерности свою собственную меру; он превратился в человека, обреченного на невозможное, стремящегося достичь точки, где в дионисийском головокружении сливаются воедино верх и низ, где исчезает расстояние между Все и Ничто»<sup>1</sup>.

Признательное определение «невозможный» относится прежде всего к автору «непристойного сочинения», продолжающему черные произведения маркиза де Сада, но также к философу и ученому, который попытался вступить в «невозможное» наследство Ницше — критика идеологии.

Батай прочел Ницше сравнительно рано (в 1923 г.), за год до того, как Лейрис ввел его в кружок Андре Масона и познакомил с ведущими сюрреалистами. Хотя Батай направляет философский дискурс о модерне примерно в ту же сторону, что и Хайдеггер, для прощания с модерном он избирает совсем другой путь. Батай развивает свое понимание святого на основе антропологически обоснованной критики христианства, во многом отличной от «Генеалогии морали» Ницше; он не спешит принять участие в имманентно начатой [Ницше] крити-

#### 224 Философский дискурс о модерне

ке метафизики. Уже при первом взгляде на двойную жизнь архивариуса Национальной библиотеки и божественного писателя парижской интеллектуальной сцены становится ясно, что Батай и профессор философии в Марбурге и Фрайбурге живут на разных планетах. Их разделяют прежде всего два основных фактора в личном опыте — эстетические переживания в среде сюрреалистов и политический опыт, приобретенный в леворадикальных кругах.

В конце 1920-х гг. распалась группа, сформировавшаяся вокруг журнала «Сюрреалистическая революция». В своем «Втором сюрреалистическом манифесте» Бретон бросает жестокие упреки в адрес отступников — те отвечают массивной контратакой. С этого момента начинается противостояние между «Ассоциацией» Бретона и «Коммунистическим демократическим кружком» Батая. Тогда же Батай вместе с Мишелем Лейрисом и Карлом Эйнштейном основал знаменитый журнал «Документы» («Documents»), в котором были опубликованы важные исследования его редактора. В них Батай развивает в первую очередь понятие *гетерогенного*; так он называет все элементы, которые сопротивляются ассимиляции мещанским образом жизни и повседневной рутиной и при этом не поддаются методическому научному исследованию. В это понятие Батай вкладывает весь основополагающий опыт писателей и художников-сюрреалистов, которые стремятся направить против императива полезности, нормальности и рассудочности экзотические силы опьянения, снов, страстей, чтобы встряхнуть закосневшие в условностях ощущения и переживания. Царство гетерогенного открывается только в тот, подобный взрыву, момент зачарованного ужаса, когда разрушаются категории, обеспечивающие привычное отношение субъекта к себе и к миру. Разумеется, Батай распространил понятие гетерогенного и на социальные группы — отщепенцев или маргиналов, на знакомый со времен Бодлера мир, выходящий за рамки общественной нормальности, — это парии и неприкасаемые, проститутки и люмпен-пролетарии, сумасшедшие, мятежники и революционеры, поэты и представители богемы. Такое эстетически вдохновленное представление превращается и в инструмент анализа итальянского и немецкого фашизма: Батай приписывает фашистскому фюреру гетерогенное существование.

Несхожие жизненные пути, противоположный политический выбор, а также очевидные различия между эротическим литературным творчеством и научной эссеистикой, с одной стороны, и философским исследованием и мистикой бытия, с другой, — эти контрасты, на первый взгляд, мешают увидеть общий план, связывающий Батая с Хайдеггером. И тот и другой стремится вырваться из плена модерна, из закрытого

универсума западного рассудка, победа которого долж-

**Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 225**

на рассматриваться в масштабах мировой истории. Оба желают преодолеть субъективизм, который сковал своей властью весь мир и превратил его в застывшее множество объектов, имеющих техническое применение и экономическую ценность. Оба мыслителя едины в этих оценках, поэтому слова Фуко об идее преодоления границ, выдвинутой Батаем, могут быть отнесены и к понятию трансцендентности у позднего Хайдеггера: «Игра границы и преодоления сегодня, наверное, и есть пробный камень теории «первоисточка» — эксперимент с ним Ницше предложил продолжить уже в начальный период своего творчества — в теории, концепирующей мышление о вечности и бытии, сочетающей в себе критику и онтологию»<sup>2</sup>.

В следующей фразе имя Батая можно без ущерба для смысла заменить именем Хайдеггера: «Всем, для кого речь идет о том, чтобы сохранить единство грамматической функции «философа», можно в качестве примера привести начинание Батая, неустанно и ожесточенно работавшего над тем, чтобы сломать суверенность философствующего субъекта. Ведь его речи и его опыт были пыткой — обдуманым четвертованием тех, кто говорит на философском языке; рассыпанием звезд, светящих в ночи и вызывающих к жизни неслыханные слова»<sup>3</sup>.

Однако веские различия следуют из того, что Батай атакует разум не с позиций *когнитивной* рационализации, основанной на онтологических предпосылках объективизирующей науки и техники; Батай в гораздо большей мере сосредоточен на основных положениях этической рационализации, начало которой, исходя из капиталистической экономической системы, положил Вебер и которая подчинила всю общественную жизнь императиву отчужденного труда и процесса накопления. Батай делает основным принципом модерна не авторитарно раздутое, безгранично самодостаточное чувство собственного достоинства, а поступки, нацеленные на извлечение выгоды; всякий раз они служат воплощению субъективных целей. Хотя в поле зрения Хайдеггера и Батая находятся одни и те же тенденции, акцентирующие историческую значимость объективно направленного мышления и целерациональных действий и поступков, но в своей критике, в поисках корня зла, они двигаются в разных направлениях. Хайдеггер, вставший на позиции метафизической критики, пробивает штольню в насквозь промерзшей почве трансцендентной субъективности, он стремится раскопать истинное основание, размытый временем первоисток. Для Батая, избравшего морально-критический подход, речь идет не о глубинных *основаниях* субъективности, а напротив, *о снятии ее границ* — о форме дистанцирования, отторжения (*Entäußerung*), которое возвращает монадно замкнувшегося в себе субъекта в интимность ставшей отчужденной, вышедшей из границ, отре-

**226 Философский дискурс о модерне**

занной и разорванной взаимосвязи жизненных явлений. С этой идеей преодоления границ перед Батаем открывается совершенно другая, по сравнению с Хайдеггером, перспектива: преодолевающая себя субъективность не лишается трона и власти в пользу сверхфундаменталистской судьбы бытия; напротив, субъективность снова обретает спонтанность своих незаконных побуждений. Прорыв в сакральную область не предполагает подчинения авторитету неопределенной, лишь обозначенной в некоем ореоле судьбы; преодоление границ святого означает не безропотное самоотвержение субъективности, но ее освобождение и обретение ею подлинной суверенности.

Не случайно последнее слово остается не за *бытием*, а именно за *суверенностью* — в ней намного сильнее проявляется немислимая для Хайдеггера близость к ницшеанскому эстетически вдохновленному понятию свободы и сверхчеловеческого самоутверждения. Ведь для Батая, как и для Ницше, существует сходство между волей к власти, самопроизвольно усиливающейся и придающей себе смысл, и неизбежностью вечного повторения, укорененной в мироздании. С Ницше Батая объединяет его основная черта — анархизм; теория направлена против всякого авторитета, в том числе авторитета святого — это учение о смерти Бога в строго атеистическом смысле. У Хайдеггера, который воспроизводит этот тезис в более возвышенном тоне, он, напротив, теряет всякую радикальность. Конечно, отрицается Бог как онтическая сущность, но онтологически обработанное, отнесенное событие откровения многозначительно включает в себя и то грамматическое место, которое осталось пустым после разрушения проекции Бога, — как будто только язык пока не позволяет нам назвать того, чье имя не

может быть названо. Таким образом, на вопрос Фуко: «Что значит «убить Бога», когда он не существует, убить Бога, который не существует?»<sup>4</sup> — отвечает только Батай, но не Хайдеггер. Фуко признает, что Батай должен искать избыток преодолевающей себя субъективности в области эротического опыта, так как святое он представляет себе строго атеистично. Вероятно, профанация святости является моделью преодоления, но Батай несколько не заблуждается: в модерне не осталось ничего, что можно было бы осквернить — и философия не может ставить перед собой задачу изобрести для этого бытийно-мистическую замену. Батай проводит внутреннюю связь между горизонтом сексуального переживания и смертью Бога: «Не придавать древним жестам новое содержание, но сотворить беспримерную профанацию, пустое, обращенное на себя святотатство, орудия которого направлены лишь на себя самих»<sup>5</sup>.

И наконец, я хочу показать, какое значение для построения модерна имеет анализ фашизма, предпринятый Батаем в терминах, относя-

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 227

щихся к гомогенным и гетерогенным элементам общества. Батай рассматривает модерн в русле истории разума, где борются между собой силы независимости и труда. История разума простирается от архаических начал сакрального общества до тотально обобществленной экономики советской власти, в которой изжиты последние следы феодального суверенитета. Полное разделение гомогенной и гетерогенной составляющих открывает, однако, перспективу такого общественного строя, который примиряет социальное равенство с суверенитетом отдельного индивида. Данное Батаем антропологическое объяснение гетерогенности как вышедшего из границ и объявленного вне закона элемента, конечно, расходится со всеми диалектическими фигурами мысли. Поэтому встает вопрос, как Батай объяснит революционный переход от застывшего, полностью поработанного общества к возобновлению суверенитета. Ответом на этот вопрос можно считать проект универсальной экономики, разработанный на основе распределения энергии в природе. Однако это предприятие запутывается в парадоксах критики разума, замкнутой на самой себе. В итоге Батай не может выбрать между нелогичным возвращением в лоно гегелевского проекта диалектики просвещения, с одной стороны, и внезапным сближением научного анализа с языковой мистикой — с другой.

## 2

Победа фашизма в Италии и приход к власти национал-социалистов в германском рейхе еще задолго до Освенцима стали событиями, от которых исходили не только волны раздражения; они волновали, зачаровывая. Не осталось ни одной теории, восприимчивой к духу времени, которую не потрясла до самого основания пробивная сила фашизма, его напор. Прежде всего это относится к теориям, которые в конце 1920-х — начале 1930-х гг. находились в стадии формирования, — к фундаментальной онтологии Хайдеггера, как мы уже убедились, не в меньшей степени, чем к гетерологии Батая или критической теории Хоркхаймера<sup>6</sup>.

В ноябре 1933 г. Хайдеггер произносит свою избирательную речь в поддержку «фюрера», Ж. Батай публикует исследование «психологической структуры фашизма». В противоположность попыткам объяснить это явление с марксистских позиций, он обращает внимание не на причины, связанные с экономикой и структурой общества и доступные лишь теоретически, а на феномены нового политического движения (особенно на осязаемые социально-психологические его проявления). Прежде всего его интересует связанность плебисцитарно мобилизованных масс с харизматической фигурой фюрера и вообще зрелищная сто-

#### 228 Философский дискурс о модерне

рона фашистской власти (о ней напоминают кинохроники гитлеровских празднеств) — культовое почитание вождя как сакральной личности, искусно организованные массовые ритуалы, а также явно насильственные и гипнотические проявления, нарушение законности, отказ от какого бы то ни было подобия демократии и братства: «Аффективный поток, связывающий фюрера с его свитой посредством моральной идентификации... является функцией общего сознания усиливающихся, *насиленно* растущих в *безмерное* энергий, которые аккумулируются в личности фюрера и во всей своей безграничности поступают в его распоряжение»<sup>7</sup>.

В то время Батай был еще марксистом настолько, что он не мог недооценивать



объективные условия кризиса, которые фашизм просто использовал в своих целях. Капиталистическая экономика и ее производственный аппарат сначала непременно «поддаются внутренним противоречиям», на следующем этапе насилие может открыть огонь по функциональным брешам, которые не имеют ничего общего со структурой общества. В демократически оформленный промышленный капитализм встроены принцип свободы выбора, субъективной свободы выбора как для частного предпринимателя и производителя, так и для граждан государства (разобращенных перед избирательной урной): «Движение и окончательное торжество национал-социализма не в последнюю очередь объясняются тем фактом, что несколько немецких капиталистов осознали, насколько опасен может стать для них этот принцип индивидуальной свободы во время кризиса»<sup>8</sup>.

Конечно, функциональное требование тоталитарной отмены этого принципа как таковое остается «всего лишь желанием»; ресурсы, из которых черпает фашизм, не объяснимы с функциональной точки зрения — в частности, трудно объяснить «неисчерпаемое богатство форм аффективной жизни». То, что эти силы, поставленные на службу фашистскому государству, явно берут начало в области, гетерогенной по отношению к существующему обществу, побуждает Батая к исследованию этих гетерогенных элементов. Психоаналитическими попытками объяснить в дополнение к исследованию Фрейда психологии масс и анализу Я Батай недоволен<sup>9</sup>; он убежден скорее в том, что корни фашизма глубже, чем бессознательное, к которому имеет доступ аналитическая сила ауторефлексии. Модель отщепления гетерогенного, по представлению Батай, — это не фрейдовская модель вытеснения, а модель исключения и стабилизации границ, прорыв через которые может быть осуществлен только путем эксцесса, а значит, *насиловать*. Батай ищет такую экономику распределения импульсов во всем обществе, которая способна объяснить, почему опасные для жизни акты выхода из границ

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 229

осуществляются в модерне безальтернативно и почему надежда на диалектику просвещения, которая сопровождала проект модерна, включая и западный марксизм, оказывается напрасной: «Гомогенное общество не способно в самом себе найти смысл и цель действия. Из-за этого оно попадает в зависимость от императивных сил, которые исключают»<sup>10</sup>.

Батай мыслит в русле традиции школы Дюркгейма; он приписывает гетерогенные аспекты как общественной, так и физической и духовной жизни тому сакральному, которое Дюркгейм определил через контраст с миром профанного; сакральные предметы наделены сверхъестественной силой, которая одновременно зачаровывает и привлекает, ужасает и отталкивает людей. Если коснуться их, они оказывают шоковое воздействие и представляют другой, более высокий уровень действительности — они несоизмеримы с профанными вещами, не поддаются гомогенизирующему рассмотрению, которое сравнивает чужое со знакомым и объясняет доселе невиданное с помощью привычного. Батай добавляет к этому условие непродуктивного расходования. Гетерогенное относится к профанному миру как избыточное, избыточные и отбросы, и экскременты, и сновидения, эротический экстаз и извращения; избыточны заразительные разрушительные идеи, осязаемая роскошь, головокружительно электризирующие надежды и выраженные на языке святого трансценденции. Напротив, гомогенное и однообразное в нормальной повседневной жизни есть результат обмена веществ с сопротивляющейся внешней природой. В капиталистическом обществе роль гомогенизирующей силы выполняет прежде всего труд, абстрактно измеренный во времени и деньгах, т.е. наемный труд; эта сила возрастает в сочетании с наукой и техникой. Техника — связующее звено между наукой и производством, и, как у Адорно, это означает, что «законы, выведенные наукой, устанавливают отношения идентичности между разными элементами произведенного и измеряемого мира»<sup>11</sup>.

И в этот рационализированный мир врывается фашистский фюрер и с ним впавшие в транс массы. Об их гетерогенном существовании Батай говорит не без восхищения. Гитлер и Муссолини видятся ему как «совсем другое» на фоне ориентированной на выгоду массовой демократии. Батай зачарован властью, «которая возвышает их, Гитлера и Муссолини, над любыми партиями и даже законами»; «властью, которая прерывает нормальный ход вещей, мирную, но скучную гомогенность, которая бессильна поддержать себя своими собственными силами»<sup>12</sup>. В условиях фашистского господства

гомогенные и гетерогенные элементы сливаются по-новому — те свойства, которые относятся к функциональным требованиям гомогенного общества, такие, как трудолюбие, дисциплина, любовь к порядку, с одной

### 230 Философский дискурс о модерне

стороны, и массовый экстаз и авторитет фюрера, являющие отблеск истинного суверенитета, — с другой. Фашистское государство создает возможность тотального единства гетерогенных и гомогенных элементов, это суверенитет в образе государства. Такое государство является наследником суверенитета, который в традиционных обществах принимал религиозную и военную форму; конечно, в суверенитете фюрера оба этих элемента сливаются. Сущностный момент господства человека над человеком в фашизме развился, так сказать, в чистом виде. Аура фюрера обеспечивает массовую лояльность, очищенную от всякого стремления к легитимизации. Подобно Карлу Шмитту, Батай объясняет это беспочвенное приятие тем, что власть по сути своей имеет харизматическую природу — она коренится прямо в гетерогенном: «Простой факт господства человека над человеком подразумевает гетерогенность господина, во всяком случае в той мере, в какой он является господином: в той мере, в какой он для оправдания своей власти ссылается на свою природу, на свои личностные качества, он определяет эту натуру как совершенно другое, будучи, однако, неспособен дать в этом рациональный отчет»<sup>13</sup>. Именно момент заклания, колдовства, лишаящего разума, как он используется во властных упражнениях фашистского фюрера, Батай сводит к тому суверенитету, которому он приписывает аутентичность, — и здесь проявляется отличие от теории фашизма Хоркхаймера и Адорно, хотя начальные их моменты аналогичны.

Адорно и Хоркхаймер не сосредоточиваются, как и Батай, на психологическом фасаде фашизма — во всяком случае, в «Элементах антисемитизма»<sup>14</sup>. В обрамлении и убранстве ритуализированных массовых демонстраций Хоркхаймер и Адорно обнаруживают «фальшивую личину вселяющего ужас мимесиса», пробуждение древних паттернов реакций и манипулирование ими. Фашизм подчиняет выработанное цивилизацией миметическое поведение собственным целям. Подавление архаической амбивалентности бегства и влечения, ужаса и восторга становится иронически рефлексивным: «в современном фашизме рациональность достигла той степени, когда она уже не довольствуется тем, чтобы просто подавлять природу; теперь рациональность эксплуатирует природу, присоединяя к своей системе восстающие против угнетения собственные потенции природы»<sup>15</sup>. До сих пор анализ Батай поддается переводу в понятия критической теории: в конце концов, фашизм служит только для того, чтобы подчинить императивам инструментального рассудка бунт внутренней природы, направленный против такого рассудка. Но решающее отличие заключается в том, как определяются подавленные или поставленные вне закона элементы

### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 231

субъективной природы. Для Хоркхаймера и Адорно миметический импульс несет с собой обещание «счастья без силы»<sup>16</sup>, в то время как для Батай в гетерогенном неразрывно слиты счастье и сила: Батай приветствует в эротическом, как и в святом, «элементарную способность к насилию»<sup>17</sup>. С помощью той же фигуры мысли он оправдывает в фашизме описанный еще Карлом Шмиттом элемент господства, не имеющего под собой оснований, «чистого» господства, которому Хоркхаймер и Адорно противопоставляют силу миметического.

Даже Бенямин, предвосхищая в своей ранней статье со ссылкой на миф всеобщей забастовки у Сореля концепцию незапятнанной суверенной власти у Батай, на первый взгляд, сохраняет референтное понятие безнасиельственной intersubjectивности соглашения. Судьбоносное насилие революционных, правоустанавливающих актов, которые по существу являются анархическими и, тем не менее, составляют основание всех институтов свободы (в них эти основания и присутствуют, и охраняются), вдохновляет Бенямина на проект политики «чистых средств». Оно только на волосок дистанцировано от всего того, что представляет фашистское насилие. Но насилие, являющееся самоцелью, не опосредующее справедливость инструментально, насилие, декларирующее себя и осуществляющее, всегда, по мнению Бенямина, относится к сфере безнасиельственного единения. Этой сферой соглашения между людьми, которое «совершенно недоступно» насилию, остается для Бенямина «язык — собственно сфера соглашения»<sup>18</sup>. Благодаря этой идее Бенямин в своем деле спасительной критики хочет показать безнасиельственный характер «чистых средств» на примере всеобщей

пролетарской забастовки.

Без такого ориентира, трансцендентного по отношению к насилию, Батаю трудно показать достоверность различия, от которого для него, однако, зависит все, — различия между социалистической революцией и фашистским захватом власти, представляющимися весьма схожими явлениями. То, что Бенямин утверждает о сюрреализме в целом — что цель сюрреализма — «привлечь силы опьянения на сторону революции»<sup>19</sup>, — грезится и Батаю: это мечта об эстетизированной, поэтической, очищенной от всех нравственных элементов политики. Именно этим и привлекает его фашизм: «Примера фашизма, который сегодня ставит под вопрос даже существование рабочего движения, достаточно, чтобы показать, чего можно ожидать от удачно спланированного и обставленного использования обновленных аффективных сил»<sup>20</sup>. Встает вопрос, в чем же, в конце концов, различие между разрушительно-спонтанным проявлением этих сил и их оформленной фашистской направленностью. Во всяком случае, этот

### 232 Философский дискурс о модерне

вопрос вызывает тревогу, если вместе с Батаем исходить из того, что различие должно проявляться уже в формах политики — а не только в ее результатах и следствиях. В своей работе, написанной в 1933 г., Батай пытается в самом мире гетерогенного провести границу между высшими и низшими элементами. Эта попытка оказывается настолько неудачной, что в конечном счете Батай довольствуется тем, что предлагает придать другим функциям фашистской политике, против которой ведется борьба. Он рекомендует разработать гетерологическую науку, «которая позволит предвидеть аффективные социальные реакции, внезапно распространяющиеся по всей надстройке — возможно даже, до определенной степени, свободно оперировать ими... Систематическое знание социальных движений притяжения и отталкивания (т.е. продуцируемой гетерогенным амбивалентности чувств. — *Ю.Х.*) оказывается удобным оружием в тот момент, когда противостоят уже не столько фашизм и коммунизм, сколько гораздо более императивные формы субверсии»<sup>21</sup>.

В следующие три десятилетия Батай заложил основания постулированной им науки. В заключение я рассмотрю прощание с модерном в русле философии истории, чтобы затем перейти к универсальной экономике, от которой Батай ожидал ответа на оставшийся открытым вопрос, как представить себе переход от овеществления к суверенитету.

## 3

Уже к началу 1933 г. Батай опубликовал статью о понятии расточительности<sup>22</sup>, в которой угадываются очертания философии истории, построенной по манихейским принципам. Коммунист Батай мыслил категориями философии практики, как она разработана в марксистской теории. Труд, общественное производство — это специфическая для [человеческого] рода форма воспроизводства. Далее Батай описывает классовый антагонизм модерна — вполне в духе философско-экономических рукописей молодого Маркса: «Цель рабочих — производить, чтобы жить, но цель предпринимателя — производить, чтобы предать трудящихся производителей отвратительному унижению»<sup>23</sup>. Однако Батай сразу же опровергает вывод, который кажется очевидным, — «жизнь», ради которой идет производство, присуща самому труду как разумный *Telos*. Цель производства, которую имеет в виду Батай, гораздо масштабнее, она мощно преодолевает границы круговорота продуктивного расходования рабочей силы и поглощающего присвоения тех потребительных стоимостей, в которых материально воплощен сам трудовой процесс. Батай задает экспрессионистской модели челове-

### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 233

ской деятельности, из которой он исходит, направление, отрицающее в качестве ее основания философию практики. В самом потреблении он видит глубокий разлад между непосредственно необходимым для жизни воспроизводством рабочей силы и потреблением роскоши, которое расточительно изымает продукты труда из сферы необходимого для жизни и, следовательно, из сферы диктата процесса обмена веществ. Только такая *непродуктивная* форма расходования, которая с точки зрения производства, экономики и с хозяйственной точки зрения отдельного товаровладельца представляет собой потерю, может сделать возможной институционализацию суверенитета человека, может подтвердить этот суверенитет — подлинное существование человека.

Конечно, и Маркс говорит о сфере свободы *по ту сторону* сферы необходимости, по

ту сторону области производства, определенной обменом веществ с природой; но Маркс подводит также творческое использование свободного от работы времени под модель отчуждения и повторного присвоения индивидуальных сущностных сил [человека] — ориентиром остается гармоничный, универсально осуществляющий себя индивид. Батай вполне оправданно чувствует опасность того, что под покровом мнимой автономной свободы просто находят свое продолжение императивы труда; он опасается, что истинный суверенитет будет подавлен, даже если избыток налично; так будет продолжаться до тех пор, пока рациональное, по «принципу балансирования платежей» использование материальных и духовных благ не уступит место радикально иной форме потребления, а именно расточению, в котором субъект, потребляя, выражает себя. Эту непродуктивную форму растраты Батай сближает с близким к опьянению состоянием самоотвержения, растратой себя, безумием. Это освобождение от собственных границ имеет свои экономические признаки и приметы в потреблении предметов роскоши: «Человеческую деятельность нельзя полностью свести к процессам производства и воспроизводства, и потребление должно распределяться по двум разным областям. Первая, подлежащая сокращению, для живущих в обществе индивидов включает минимальное потребление, необходимое для поддержания жизни и продолжения продуктивной деятельности... Вторая область охватывает так называемые непродуктивные расходы: роскошь, траурные церемонии, войны, культы, постройка дворцов, игры, театр, искусства, извращенная (т.е. освобожденная от генитальности) сексуальность — все это представляет многочисленные виды деятельности, которые, по крайней мере первоначально, имеют цель в самих себе»<sup>24</sup>. Только подпадающая под определение Аристотеля самодостаточная, превратившаяся в самоцель деятельность ориентированных на рос-

#### 234 Философский дискурс о модерне

кошь высших слоев общества сегодня еще как-то напоминает о первоначальной суверенности.

Однако капитализм отличается тем, что все излишки вновь продуктивно распределяются; процесс накопления управляется императивом самореализации капитала. В связи с этим Маркс критиковал обособление производства меновых стоимостей от производства потребительных стоимостей; Батай сожалеет о том, что продуктивное вложение доходов обособляется от непродуктивного расточения произведенных излишков. Капиталисты «получили вместе с богатством обязательство функционального расходования; поэтому модерное общество лишено открыто выставляемой напоказ роскоши — «демонстрация богатств сегодня идет за закрытыми дверями, за (частными) стенами, после скучных и подавляющих условностей»<sup>25</sup>. Исчезло все великодушное, оргиастическое, безмерное, что когда-то отличало феодальное расточительство.

Как руководство к такому пониманию расходования Батай создал свой главный теоретический труд, первая часть которого была издана в 1949 г., после восемнадцатилетней работы, под названием «Часть, объявленная вне закона». В 1956 г. Батай опубликовал фрагмент из третьей части под названием «Суверенитет». За этот промежуток времени он еще более отдалился от постановки проблемы и понятийности философии практики. В определенном смысле теорию Батая можно понимать как антитезис теории овеществления, которую Лукач, Хоркхаймер и Адорно разработали в ключе веберовского марксизма. Суверенитет и суверенность составляют противоположность принципу овеществляющего, инструментального разума, который вырастает в сфере общественного труда и властвует в эпоху модерна. Быть суверенным значит никогда не позволять сводить себя к состоянию вещи (как в [процессе] труда), а освобождать субъективность; избегающий труда, наполненный мгновением субъект начинает поглощать самого себя. Существо суверенитета заключается в бесполезном поглощении, в принципе «что мне нравится». Однако такая суверенность обречена на участь процесса расколдовывания и овеществления, как он совершается в истории. Суверенное существо в современном обществе спиритуализируется, оно исключается из универсума, который подчиняет все форме предмета — форме наличного и годного к употреблению, т.е. частной собственности, которая состоит только из вещей: «В индустриальном обществе, которое основывается на господстве и автономии товара над вещью, противопоставленная всему этому воля есть существенное; все, что заставляет нас дрожать от ужаса и очарования, помещается вне мира деятельности, мира вещей»<sup>26</sup>.



## Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 235

Параллели с ранним Лукачем ошеломляют. Сам процесс исключения внемирового сакрального представляется сначала просто следствием капиталистического способа производства: «Поскольку накопление богатств для промышленного производства все возрастает, создает излишек, — буржуазное общество является обществом вещей. По сравнению с картиной феодального общества, оно вовсе не является обществом личностей... Объект, подлежащий обмену на деньги, ценится выше, чем субъект, который (поскольку находится в зависимости от объектов, пока он ими владеет) больше не существует для себя и уже не обладает никакой действительной ценностью»<sup>27</sup>. На самом деле, однако, фетишизм товарной формы служит только всеобщему распространению господства расчетливого рассудка, уже антропологически закрепленного в структурах труда. Тенденция к овеществлению общества восходит к архаическим временам, она продолжается и за пределами капитализма, в будущем бюрократического социализма — и только он осуществит процесс расколдовывания мировой истории.

Скорее это напоминает позднюю критическую теорию; это не ранний Лукач, но оба сравнения слишком локальны. То, что имеет в виду Батай, — не теория овеществления, а историческая философия объявления вне закона, т.е. философия прогрессирующего изгнания всего святого. Батай хочет представить судьбу суверенитета и суверенности в мировой истории — той глубинной свободы, которая состоит в том, чтобы «поглощать без выгоды то, что могло бы быть заковано в цепи полезных работ»<sup>28</sup>.

Самую чистую, но эмпирически познаваемую форму этого суверенитета Батай находит в ритуальных жертвоприношениях, которые он тщательно анализирует на основе описаний ацтекских человеческих жертвоприношений: «Жертва уничтожает то, чему она посвящена. Ей не нужно уничтожать так, как это делает огонь; нарушена связь, соединяющая жертвоприношение с миром полезной деятельности, но этот разрыв имеет значение окончательного поглощения; освященное жертвоприношение уже нельзя вернуть в реальный порядок. Этот принцип открывает путь к раскрепощению, он высвобождает насилие, так как открывает ту область, в которой оно может безраздельно властвовать»<sup>29</sup>. Однако смысл жертвы, как и смысл всей религии, выдает, что и ритуальное ядро сакрального не есть первоначальное; это реакция на то, что потеряно интимное единство человека с природой. Мы можем прийти к такому заключению только тогда, когда вспомним, что сделал когда-то человеческий труд — первый акт целенаправленной объективации — с универсумом невинных вещей. Батаевская версия изгнания из рая читается так: «С внедрением труда место

### 236 Философский дискурс о модерне

интимности, глубины желаний и их свободного выражения заняла рациональная связка, сцепление, при котором речь идет уже не об истине момента, а о конечном итоге операции — первый труд создал мир вещей... С основанием мира вещей сам человек превратился в одну из вещей этого мира, по крайней мере на время, пока он работает. Во все времена человек пытался избежать этой судьбы. В своих необычных мифах, в своих ужасных ритуалах человек ищет утерянную когда-то интимность... всегда речь идет о том, чтобы вырвать что-то из связей существующего порядка, урвать от скудности вещей и вернуть что-то божественному порядку»<sup>30</sup>. Как религия изначально несет на себе проклятие труда, восстанавливая разрушенный порядок вещей и давая возможность бессловесной коммуникации с ним лишь в мгновения ритуального самовыражения субъекта, так и чистой суверенности и суверенитета можно достигнуть только в мгновения экстаза.

То, что начинает действовать в истории как суверенное насилие, то, что первоначально воплощено в сакральной власти жреца, затем в военной власти аристократии и, наконец, в абсолютизированной, опирающейся на государственный аппарат власти монарха и его двора, — все это косвенная, *запачканная* связью с профанной властью суверенность. Все исторические формы суверенности можно узнать по ее дифференцирующей силе, учреждающей ранговые различия. Социальный ранг властителя и тех, кто причастен к господству и власти, — явление смешанное, включающее два компонента: происхождение из сферы, находящейся по ту сторону труда и вещей, а также репрессивная и эксплуатирующая функция господства внутри системы общественного труда. Тот факт, что в истории суверенитет, суверенность принимали разные формы, несомненно, указывает на тенденцию к ослаблению дифференциации ранговых различий: «В архаическом обществе ранг связан с

освященным присутствием субъекта, чья суверенность не зависит от вещей, а напротив, в своем движении притягивает вещи. В буржуазном обществе он зависит уже только от владения вещами, которые не являются ни суверенными, ни сакральными»<sup>31</sup>. Это, однако, не означает, что суверенность совершенно исчезает из буржуазного мира. Против этого говорит уже то обстоятельство, что частный характер распоряжения средствами производства не только объективно разделяет общество на классы, но и создает основы системы привилегий, которая дифференцированно распределяет жизненные возможности, в том числе и возможность найти признание. Ранговые различия теряют свой политический характер, но они не исчезают как таковые из-за того, что связаны не с участием в политическом господстве, а с положением в процессе производства.

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 237

Политик западной демократии, стабильно поддерживая работу по связям с общественностью, сохраняет некий отблеск уважения к суверенному существу, хотя сам этот образ детерминирован тем, что такой политик использует растворенную в средствах массовой информации бюрократизированную власть, а не свои харизматические качества. Политик демократии стоит между субъективностью бытия, присутствующей в суверенном господине (и в фашистском фюрере), с одной стороны, и объективностью власти — с другой: «Только серьезность коммунистического государственного деятеля позволяет нам понять, что в буржуазном обществе является просто возможностью, а ее осуществлению постоянно препятствует, — это власть, способствующая умножению вещей, независимо от стремления к рангу, ради которого люди растрачивают сами вещи»<sup>32</sup>. Если следовать довольно далекому от реальности представлению, которое Батай составил себе о сталинизме к началу 1950-х гг., в этом бюрократическом социализме советской чеканки реализуется идея упразднения социальной дифференциации; только здесь с ликвидацией социальных рангов суверенность окончательно изгоняется с территории общественного труда.

Во всех исторических формах господства суверенитет, суверенность оставались сплавленными с властью. И только при советском режиме появляется очищенная от всех примесей суверенности, так сказать, отслоившаяся и в этом смысле ставшая «объективной» власть, которая избавилась от последних религиозных атрибутов. Эта объективная власть, без подтверждения аутентичностью харизмы, определяется исключительно функционально, через систему общественного труда, т.е. через цель развития производительных сил: «Тот, кто облечен высочайшей властью в ее объективности, имеет целью препятствовать господству суверенности над вещами: он должен освободить вещи от всякого частного подчинения; они могут подчиняться только недифференцированному человеку» — иначе говоря, коллективной воле строго эгалитарного общества<sup>33</sup>. Объективная власть, сбросившая оболочку расколдованной суверенности, заключает себя в универсум полностью овеществленного, можно сказать, «свернутого в систему» общества. Фиктивная картина овеществленного советского господства эквивалентна той идее, которую Энгельс взял у Сен-Симона: на место господства человека над человеком пришел произвол вещей. Этот вывод удивляет тем более, что жалобы Батая на буржуазное отрицание блеска, роскоши и расточительства феодального мира звучат как явная противоположность знаменитой притчи Сен-Симона<sup>34</sup>. Очевидно, что для Батая Сен-Симон не имеет последнего слова.

#### 238 Философский дискурс о модерне

Торжество воинствующего коммунизма, подчиняющего любое человеческое побуждение общественно-политической цели индустриализации и подтверждающего героический материализм также с той точки зрения, «что дело освобождения полностью сведет [человека] к вещи»<sup>35</sup>, — этот парадоксальный поворот станет нам понятен, только если мы примем во внимание негативное мнение Батая о потенциале критики цивилизации, присущем буржуазному обществу. Протест против овеществления современного мира и романтическое преображение традиционных форм суверенитета, суверенности глубоко противоречат взрывному, разрушительному импульсу, из которого как раз и выводятся гетерогенные экзистенции; пример — свойственная эстетическому авангарду радикальность, призывающая «идти в любом направлении до конца возможностей мира»<sup>36</sup>. Фашизм только разболтал тайну капитализма: капитализм изначально смог построить свое рациональное здание зависимости исключительно на подземном фундаменте из остатков сакрального и военного господства. Эти потаенные, но функционально необходимые реликты добуржуазного суверенитета, суверенности

устраняются только в результате тотального уравнивания людей, как его осуществил советский марксизм: «Совершенство вещей только тогда может освобождать, когда старым ценностям, связанным с непродуктивными тратами, вынесен приговор и они уничтожаются, как католические ценности при Реформации»<sup>37</sup>.

Батай, таким образом, рассматривает сталинизм как последнюю ступень процесса, в котором сферы овеществленной практики и чистого суверенитета, суверенности, очищенной только с прекращением всех ее практических функций, постепенно разделяются. Сталин (сознательно или бессознательно) действует согласно эзотерическому посланию, которое Батай извлекает из эзотерического учения Маркса: «Маркс, выдвигая на первый план практику изменения материальных обстоятельств (т.е. сведя практику к работе, к структуре целерационального действия. — Ю.Х.), *выразительно* заявил о том, что кальвинизм только обозначил, — о радикальной независимости вещей (экономики) от других стремлений (религиозных или общего аффективного порядка); однако этим он, напротив, *имплицитно* утвердил независимость [процессов] возвращения человека к самому себе (в глубину, интимность своего существа) от действия. Но ведь это возвращение возможно только тогда, когда освобождение осуществилось; оно может начаться только тогда, когда действие окончено»<sup>38</sup> — т.е. когда осуществлен выдвинутый философией практики проект превратившегося в тотальность труда в себе.

Этот процесс динамики овеществления и суверенности, как он идет в истории, должен завершиться соглашением по поводу разделе-

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 239

ния сфер влияния, расслоения гомогенных и гетерогенных элементов, труда и жертвы; такой процесс, конечно, уже нельзя мыслить диалектически — во всяком случае, нельзя мыслить по образцу философии субъекта из диалектики просвещения, которая полагается на констелляцию моментов разума. Суверенность, суверенитет понимается как иное по отношению к разуму. Батай не в состоянии сделать свою конструкцию модерна убедительной, придав ей видимость диалектичности. Прежде всего он должен объяснить две вещи: во-первых, динамику совершающегося в истории процесса общественной рационализации, во-вторых, *эсхатологическое* ожидание превращения тотального овеществления в свободу. В поиск ответа на эти вопросы Батай вкладывает все свое научное честолюбие.

## 4

С самого начала своих антропологических штудий Батай постоянно возвращался к феномену потлача (*Potlatch*), этому празднеству расточительства, в котором североамериканские индейцы заваливают своих противников подарками, чтобы демонстративной растратой собственного богатства бросить им вызов, унижить их и заставить чувствовать себя обязанными<sup>39</sup>. Конечно, его интересуют не социально-интегративные функции обмена подарками и, как следствие, возникновения взаимных обязательств; он отвлекается от этого аспекта ради более необычного аспекта этого явления — расходования, уничтожения и намеренной потери собственности, которая растрачивается в подарке без прямого отдаривания. Потлач — это пример непродуктивного потребления в примитивных обществах. Конечно, не следует упускать из вида то, что даритель вовсе не бескорыстно растрчивает свое богатство. Достигая превосходства над противниками, тоже вступающими в конкуренцию с помощью подарков, он обеспечивает себе престиж и власть, завоевывает или укрепляет свой социальный ранг в коллективе. Суверенное презрение к потребительным стоимостям практически достигается уже на этой ступени — через расчет на обретение власти. Эта практика несет в себе противоречие между суверенитетом и целерациональностью: суверенность вкладывает «ценность, престиж и истину жизни в отрицание целенаправленного употребления благ, однако при этом самому отрицанию находит целесообразное употребление»<sup>40</sup>. Поскольку именно это противоречие структурно заложено во всех формах исторически воплощенной суверенности, Батай пытается с его помощью объяснить, почему суверенность, выражающаяся в актах растраты, все сильнее используется для

#### 240 Философский дискурс о модерне

эксплуатации рабочей силы и почему этот источник истинной власти сводится в конце концов к «позорному источнику выгоды».

Однако тот факт, что суверенность и власть изначально слиты, а этот сплав действительно *можно* использовать с целью присвоения добавочной стоимости, никоим образом не объясняет, почему исторические тенденции к расширению и овеществлению профанной области и к изгнанию святого реально осуществились. Батай не может пуститься в политэкономическое объяснение в стиле исторического материализма, так как оно относится к изменениям *внутри* системы общественного труда, но не к взаимодействию экономики с насилием, которое экономически не обусловлено и не фундировано, вообще не относится к области расчетливого разума, а есть иное по отношению к рассудку, изначально трансцендентное обмену веществ человека с окружающей природой. Поэтому Батай подхватывает религиозно-этическое объяснение капитализма Максом Вебером и, руководствуясь его историко-религиозными проекциями, отслеживает начала нравственного регулирования инстинктов, которые предшествуют всем историческим формам суверенности и эксплуатации. Я резюмирую его соображения в трех пунктах.

*Первая* мысль отличается библейской простотой. В процессе становления человека существа, вышедшие из животного мира, конституируются как субъекты не только трудом, но и запретами. Люди отличаются от зверей и тем, что их инстинктивная жизнь подвергается ограничениям. В тот же первобытный период возникает также сексуальный стыд и сознание смертности. Похоронные ритуалы, ношение одежды, табу на инцест показывают, что древнейшие запреты относятся к человеческому труп и сексуальности — мертвому и обнаженному телу. Если учесть также запрет на убийство, то высвечивается более общий аспект: табуируется насильственность смерти и сексуальности — насилие, которое выражается также в ритуальных кульминациях празднества и религиозного жертвоприношения. Эксцесс, из которого происходит зачатие, и эксцесс насильственной смерти или убийства связаны с культовыми эксцессами; именно поэтому Батай дословно понимает термин «эксцесс» как преодоление тех границ, которые проведены в процессе индивидуализации. Древнейшие нормы подобны плотинам, сдерживающим поток сладострастной, избыточной природы, которая обеспечивает жизненную полноту и постоянство своего бытия, поглощая отдельные существования: «Если мы увидим в существенных запретах отказ, который индивид противопоставляет природе как процессу растраты жизненной энергии и оргии уничтожения, мы уже не сможем провести какое-либо различие между смертью и сексуальностью».

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 241

тью. Сексуальность и смерть — всего лишь кульминационные точки празднества, которое с неисчерпаемым размахом справляет природа. И то и другое означает безграничную растрату, которую позволяет себе природа, вопреки глубокому желанию каждого (индивидуализированного. — *Ю.Х.*) существа, для собственного продолжения»<sup>41</sup>. Сфера труда должна быть ограничена нормами, которые «исключают насилие неуправляемой природы из обычного порядка вещей» (S. 51).

*Второй* шаг Батай — разъяснить, что нормативные основы общественной жизни недоступны для понимания, если интерпретировать эти основы, ориентируясь только на присущий им потенциал сохранения стабильного состояния системы общественного труда. С этой, функционалистской, точки зрения нельзя объяснить, откуда вообще запреты черпают свою обязывающую силу. Уже Дюркгейм увидел, что нормативное действие нельзя эмпирически приписать санкциям, связанным с запретами конвенционально, т.е. внешним образом. В гораздо большей мере нормы берут свою обязывающую силу от авторитета святого, к которому мы приближаемся, однако не касаясь его, с амбивалентностью ужаса и восхищения. Этому положению вещей Батай с позиций эстетического опыта дает следующую трактовку: для древнейших норм конститутивной является глубокая двусмысленность: обязывающая сила норм основана на опыте запретного и именно поэтому *манящего* преодоления норм, т.е. на опыте святотатства, в котором чувства страха, отвращения и ужаса сливаются с восторгом и дурманящим счастьем. Батай говорит о глубоком родстве закона и его нарушения. Разумный мир труда находит в запретах свои границы и основание, однако сами запреты никоим образом не являются законами разума. Скорее они открывают профанному миру ворота в святое и черпают оттуда очаровывающую силу света: «Вначале спокойного противостояния (запретов) и насилия власти (внутренней природы. — *Ю.Х.*) было недостаточно, чтобы защитить оба мира. Если бы противостояние само не участвовало в



насилии... одному разуму вряд ли хватило бы авторитета, чтобы определить границы перехода. Только бездумный страх и ужас могли оказать сопротивление безмерному освобождению. В этом заключается природа табу; оно делает возможным существование мира покоя и разума, но само в своем основании является трепетом, поражающим не интеллект, а душу»<sup>42</sup>. Эротический опыт родствен религиозному в том, что он связывает покорность древнейшим запретам с экстазом преодоленного, следующего из профанации ужаса: «Глубинный эротический опыт требует от человека такой же сильной восприимчивости к страху (на страхе основан запрет), как и к потребности нарушить запрет. Это религиозная

#### 242 Философский дискурс о модерне

чувственность, которая всегда тесно связывает между собой потребность и испуг, интенсивное желание и страх» (S. 35). В другом месте Батай описывает фазы головокружительного эксцесса как отвращение, затем преодоление отвращения, за которым следует упоение<sup>43</sup>.

*Третий* шаг Батай подводит к собственно критике морали, которая связана с социологией религии Макса Вебера. Он рассматривает развитие религии — от архаических ритуалов до мировых религий, от иудейских начал монотеизма до протестантизма — как путь *этической рационализации*. Лютер и Кальвин представляют точку схода линий развития, на которой основные религиозные понятия морализируются, а религиозные опыты — спиритуализируются. Двойственное, амбивалентное, вызывающее ужас и восторг святое одомашнено и в то же время разрушено, расщеплено. Архангел Люцифер свергнут с небес. Благословению небес противостоит профанное зло; вместе с дьявольской частью святого из мира изгоняется и осуждается как плотский грех также все эротическое. При таком *снятии амбивалентности святого* сознание греха приобретает чисто моральный характер. Но если и религиозный, и чувственный эксцесс уже не может открыть доступ к сакральному, то нормативное значение законов свободно от фонового опыта эксцесса, т.е. от установки на дерзкое, экспериментальное преступление закона. В иудейско-христианской традиции автономная мораль может сформироваться лишь постольку, поскольку прекращается действие диалектики запрета и преступления, поскольку святое уже не озаряет профанный мир своей молнией. Критика морали Батай направлена не против морали как таковой: мораль — это уже результат рационализации религиозных представлений о мире, дающий доступ к святому, спиритуализированному, сведенному к однозначности, индивидуированному и в качестве Бога сконцентрированному в потустороннем мире Священному. Верующий развивает чисто моральное сознание в той мере, в какой он оказывается отрезан от религиозных и сексуальных переживаний экстатического возвышения над собой. В этом ракурсе развитие морали объясняет тенденцию к усиливающейся дифференциации между религией и экономикой, жертвой и трудом — оно объясняет экспансию и овеществление профанной области жизни, как она осуществляется под покровом (а он становится все тоньше) суверенных, все более далеких от источников суверенитета, суверенности сил. В эту точку зрения органично вписывается толкование Вебером протестантской этики: «Религия и экономика в едином порыве освобождаются от того, что их отягощало, а именно: религия — от профанного расчета, а экономика — от внеэкономических ограничений»<sup>44</sup>.

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 243

Если такую стратегию объяснения мы сочтем перспективной в отношении капитализма, то так и не увидим, каким образом ее можно плодотворно использовать для анализа полностью секуляризированной практики авторитарно управляемой советской индустриализации. Открытым остается вопрос, почему спрогнозированное расслоение, радикальное разделение двух сфер — насквозь рационализированного труда общества и отдаленной и уже недоступной суверенности — обязательно приводит к такому положению вещей, что в развитом индустриальном обществе вновь востребовано высвобождение энергии первобытной суверенности: «Если совершенное образование, которое Сталин хотел дать совершенному человеку коммунизма, было бы хоть в какой-то степени достойно своего названия, то этот человек пришел бы в мир, где сохранены свершения материальных цивилизаций и, прежде всего, тот вид суверенитета и суверенности, который, в сочетании с добровольным уважением к суверенитету и суверенности другого, отличал доисторического пастуха и охотника. Конечно, если они уважали суверенность другого, они делали это лишь фактически»<sup>45</sup>, — в то время как

освобожденное человечество — мы, вероятно, должны дополнить [Батая] — сделало бы взаимное уважение всех к суверенности каждого нравственной основой своей общественной жизни. Батай вынужден объяснить авантюристично принятую сталинизмом личину либертарного социализма, не обращаясь к философской категории внутренне диалектического движения разума. На этот вызов он отвечает своим проектом универсальной экономики.

До этого экономика, в частности политическая экономия и ее критика, развивалась в рамках проблематики, ограниченной вопросом, как можно эффективно использовать недостаток ресурсов в пределах круговорота энергии воспроизводства в общественной жизни. Именно этой частной точке зрения Батай противопоставляет теперь *универсальную* трактовку *космически расширенного* бюджета энергии. Изменение точки зрения он осуществляет по аналогии с переключением актора с производственно-экономической перспективы на народнохозяйственную системную перспективу; соответственно меняется и основной вопрос экономики: ключевым оказывается не использование скудных ресурсов, а бескорыстное расходование избыточных. Дело в том, что Батай исходит из биологической предпосылки, согласно которой живой организм накапливает больше энергии, чем расходует для воспроизводства своей жизни. Избыточная энергия используется для роста. Когда рост прекращается, непоглотенный избыток энергии должен быть израсходован непродуктивно — энергия теряется, расходуется. В принципе, это может происходить «славым» или «ка-

#### 244 Философский дискурс о модерне

тастрофическим» образом. Социально-культурная жизнь также находится под давлением избыточной энергии.

Итак, эта энергия может быть направлена различным образом, например на демографический, пространственный или социальный рост коллектива или на увеличение производства и повышение уровня жизни, а в общем — на усложнение. В этих процессах органический рост находит свой общественный эквивалент. Более очевидно поглощение избыточной жизненной энергии проявляется в смерти и размножении, в уничтожении отдельных существований и рождении новых поколений, которые затем вновь становятся добычей уничтожения. Этой роскоши природы соответствует роскошь господствующих социальных слоев. Суверенное расточительство в экономических формах непродуктивного потребления или в эротических и религиозных формах эксцесса становится, таким образом, центральным пунктом в объясненной с точки зрения философии жизни экономике Вселенной. Ускоряются процесс освобождения производительных сил, капиталистический рост, индустриально умножаются излишки, которые не могут быть поглощены одним продуктивным потреблением. В том же направлении действуют дисциплинирующие силы морали, отвращение к роскоши, объявление вне закона суверенных сил, исключение гетерогенного. Но если избыточное богатство не удастся растратить способом, обеспечивающим сохранение жизни, то единственными эквивалентами предстают катастрофические формы растраты — империалистические авантюры, мировые войны; сегодня мы можем прибавить к этому и загрязнение окружающей среды, и атомный распад.

Спекуляции о равновесии в бюджете энергии космоса и мирового сообщества — вот что приводит Батая в его прогнозах в ту сферу, где тотальное овеществление должно неизбежно перейти в воскрешение чистой суверенной силы. Ведь ставшее универсальным общество труда настолько резко умножит непоглотенные излишки, что инсценировка расточительных оргий, широкомасштабного расходования станет неизбежной — будь то в форме катастроф, которые можно предвидеть, или в форме либертарного общества, которое безвозмездно отдает свое богатство для суверенного расточительства, т.е. на эксцессы, на выход субъекта за пределы самого себя, на выход за пределы субъективности.

Здесь нет надобности входить в содержание этой в дурном смысле метафизической картины мира, которая подводит к антропологически мотивированной форме преодоления, снятия экономики. Будь то наука или только метафизический эрзац — в обоих случаях Батай сталкивается с той же трудностью, перед которой когда-то остановил-

#### Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 245

ся заплутавшийся в дебрях науки и идеологии Ницше. Когда суверенность и ее источник, сакральное, совершенно гетерогенно ведут себя по отношению к миру

целенаправленного действия; когда субъект и рассудок конституируются только в случае, если отмежевываются от этих сил; когда другое по отношению к рассудку — это нечто большее, чем иррациональное или неизвестное, а именно *несоизмеримое* (оно непостижимо для рассудка или постижимо разве что ценой взрыва надленного рассудком субъекта), — тогда не существует условий, при которых можно рационально представить возможность построения теории, выходящей за горизонт доступного рассудку и рассматривающей, а тем более анализирующей взаимодействие разума с трансцендентной первобытной силой. Батай, без сомнения, почувствовал эту дилемму, но не смог ее разрешить. Он продумывал возможности необъективизирующей науки до той крайности, когда познающий субъект не только участвует в конституировании предметной области, не только вступает с ней в связь и коммуникацию при помощи предшествующих структур, не только вмешивается в нее; Батай нашел точку, в которой познающий субъект, достигнув «точки кипения», должен отказаться от собственной идентичности, чтобы в итоге освоить тот опыт, которому он подверг себя в экстазе, уподобившись рыбному косяку в бушующем океане чувств. С другой стороны, для анализа «внутреннего опыта» он пользуется упрямой объективностью, безличностью метода, применяя его к науке, действующей «изнутри». Поэтому в главном вопросе преодолеть колебания ему не удастся.

Во многих случаях Батай незаметно вновь соскальзывает в русло диалектики объяснения — и всегда, когда он направляет свои философские и научные усилия на то, чтобы достичь рефлексивных знаний; через превращение пассивного смущения в сознательное участие эти знания должны получить практическую силу. При этом он снова впадает в парадоксальность превратившейся в тотальную самокритики разума: «Мы не можем продвинуть познание к последним рубежам без того, чтобы не растворилось само познание, которое стремится свести людей до уровня подчиненных, утилитарно использованных вещей... Никто не может познавать и при этом защитить себя от уничтожения»<sup>46</sup>.

К концу жизни Батай, по-видимому, хочет использовать возможность, предоставленную ему его двойной жизнью — в качестве писателя и философа — для того, чтобы отойти и от философии, и от науки. Эротизм приводит его к убеждению, что знание существенного остается за мистическим опытом, за молчанием, которое предлагает закрыть глаза. Дискурсивное сознание остается безнадежно ограниченным языковыми последовательностями: «Язык собирает тотальность всего,

#### 246 Философский дискурс о модерне

что имеет для нас значение, но при этом и разрушает ее... Наше внимание по-прежнему направлено на то целое, которое ускользает от нас в порядке предложений, но мы не можем добиться того, чтобы блеск сменяющих друг друга суждений затмил великое озарение»<sup>47</sup>.

Эротический писатель все же может пользоваться языком так, чтобы читатель, атакованный непристойностью, в шоке от неожиданного и невообразимого, был ввергнут в амбивалентные чувства отвращения и сладострастия. Но философия не способна использовать этот прием, чтобы вырваться из мира языка, — «она применяет язык, но таким образом, что за ним никогда не последует молчание. Применяет так, что высший момент неизбежно господствует над философской постановкой вопроса»<sup>48</sup>. Самой этой фразой Батай опровергает собственные усилия, направленные на то, чтобы теоретическими средствами подвергнуть радикальной критике разум.

### Примечания

<sup>1</sup> Leiris M. Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen Documents (1963) // Leiris M. Das Auge des Ethnologen. Ffm., 1981. S. 75.

<sup>2</sup> Foucault M. Vorrede zur Überschreitung // Foucault M. Von der Subversion des Wissens. Mü., 1974. S. 40.

<sup>3</sup> Foucault (1974), 44.

<sup>4</sup> Foucault (1974), 35.

<sup>5</sup> Foucault (1974), 33.

<sup>6</sup> Cp.: Dubiel H. Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Ffm., 1978; ders., Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos // Friedeburg L.v. Habermas J. (Hg.). Adorno-Konferenz. Ffm., 1983. S. 293 ff.

<sup>7</sup> Bataille G. Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. Mü., 1978. S. 19.

<sup>8</sup> Bataille (1978), 38.

<sup>9</sup> Vgl. Mitscherlich A. Massenpsychologie und Ich-Analyse // Mitscherlich A. Ges. Schriften. Bd. V

Ffm., 1983. S. 83ff.

<sup>10</sup> Bataille (1978), 23.

<sup>11</sup> Bataille (1978), 10.

<sup>12</sup> Bataille (WS), 18.

<sup>13</sup> Bataille (1978), 22.

<sup>14</sup> Horkheimer M. Adorno T. W. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1949. S. 199 ff.; zur politökonomischen Kennzeichnung des Faschismus als «Staatskapitalismus». См.: Dubiel H., Sollner A. (Hg.). Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung

Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай 247

1939—1942. Ffm., 1981; Wilson M. Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen. Ffm., 1982.

<sup>15</sup> Horkheimer M., Kritik der instrumentellen Vernunft. Ffm., 1967. S. 118.

<sup>16</sup> Horkheimer, Adorno (1947), 204.

<sup>17</sup> Bataille (1982), 89.

<sup>18</sup> Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Benjamin W. Angelus Novus, Ausgew. Schriften 2. Ffm., 1966. S. 55.

<sup>19</sup> Benjamin W. Der Surrealismus // Benjamin (1966), 212.

<sup>20</sup> Bataille (1978), 42.

<sup>21</sup> Bataille (1978), 42f.

<sup>22</sup> См.: La Critique Sociale, 7, 1933; на нем. яз.: Bataille G. Das theoretische Werk. Bd. 1. Mü., 1975. S. 9ff.

<sup>23</sup> Bataille (1975), 25.

<sup>24</sup> Bataille (1975), 12.

<sup>25</sup> Bataille (1975), 22f.

<sup>26</sup> Bataille (1975), 164.

<sup>27</sup> Bataille (1978), 57.

<sup>28</sup> Bataille (1975), 88.

<sup>29</sup> Bataille (1975), 88.

<sup>30</sup> Bataille (1975), 87f.

<sup>31</sup> Bataille (1979), 60.

<sup>32</sup> Bataille (1979), 67f.

<sup>33</sup> Bataille (1979), 68.

<sup>34</sup> Saint-Simons Gleichnis // Dautry J. (Hg.). Saint-Simon, Ausgewählte Texte. Bln., 1957. S. 141ff.

<sup>35</sup> Bataille (1975), 179.

<sup>36</sup> Bataille (1975), 169.

<sup>37</sup> Bataille (1975), 177.

<sup>38</sup> Bataille (1975), 171.

<sup>39</sup> Батай ссылается на классическое исследование: Mauss M. Essai sur le Don//Année Sociologique, 1923/24. P. 30ff.; на нем. яз.: Die Gabe. Ffm., 1968.

<sup>40</sup> Bataille (1975), 105.

<sup>41</sup> Bataille (1982), 57.

<sup>42</sup> Bataille (1982), 59.

<sup>43</sup> То, что Батай называет внутренним опытом эротики, Лейрис в 1931 г. представил в изданных Батаем «Документах» с помощью фотографии обнаженной женщины в кожаной маске; эта маска была изготовлена по наброску У. Сибрука ( W.Seabrook), который долго проводил исследование на Берегу Слоновой Кости. Текст Лейриса показывает, что в те годы полевые антропологические исследования, экзотизм в

#### 248 Философский дискурс о модерне

искусстве и эротизм соединялись не только в личном опыте, но и в литературе. Лейрис представляет себе святотатственную радость и сатанинское желание, которые испытывает фетишист при виде тела женщины с закрытым маской лицом — она лишается индивидуальности до состояния представительницы своего вида: «Любовь таким образом вполне сознательно — ведь маска символически подавляет мозг — низводится до природного и скотского процесса, а фатальность, гнетущая нас, наконец усмирена. В конце концов, эта женщина благодаря маске в наших руках представляет только саму природу, воплощенную в слепых законах, бездушных и безличных; природу, которая хотя бы на этот раз, несомненно, полностью привязана к нам так же, как цепями прикована женщина. Взгляд, эта квинтэссенция человеческого самовыражения, на время ослеплен, что придает женщине еще более адское и таинственное очарование. А рот благодаря узкой щели, через которую он только виднеется, выполняет животную роль раны. Общепринятый порядок украшения, обрамления в конечном итоге полностью перевернут, тело обнажено, а голова замаскирована. Все это элементы, превращающие куски кожи (материал, из которого изготавливаются сапоги и кнуты) в неслыханные орудия, чудесно соответствующие тому, чем является эротика в действительности, — средством выйти из себя, разорвать путы, наложенные на человека нравственностью, рассудком и обычаями, но при этом и способом объявить вне закона силы зла, дать отпор Богу и защищающим его интересы адским собакам мира, взяв во владение и подчинив своему принуждению их собственность, весь мир в его особенно значительной, но здесь уже не различимой части» (Leiris M. Das «scaput mortuum» oder die Frau des Alchemisten // Leiris M.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



(1981), 260—262).

<sup>44</sup> *Bataille (1975)*, 164.

<sup>45</sup> *Bataille (1975)*, 282.

<sup>46</sup> *Bataille (1975)*, 106.

<sup>41</sup> *Bataille (1982)*, 269.

<sup>48</sup> Ibid.

## IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко

### 1

Связь между Фуко и Батаем отличается от позиции ученичества и наследования, которую занимает Деррида в отношении к Хайдеггеру. Прежде всего отсутствует внешняя связь — предмет, в традициях которого оба росли. Батай занимался этнологией и социологией, не имея академических должностей. Фуко был профессором (курс — «История систем мысли» Коллеж де Франс). Тем не менее Фуко называет Батая в числе своих учителей. Естественно, Батай восхищает и завораживает его тем, что противопоставляет цивилизаторскому напору наших просвещенных дискурсов о сексуальности и хочет возратить экстазу (как сексуальному, так и религиозному) его собственный, специфически-эротический смысл. Но прежде всего Фуко восхищает в Батае мыслителя, который стремится вырваться из оков языка торжествующей в своей победе субъективности. Для этого Батай сопоставляет художественные и аналитические тексты, романы и рефлексию и обогащает язык терминологией и жестами отдачи, эксцесса и перехода границ. На вопрос о своих учителях Фуко дает весьма поучительный ответ: «Долгое время во мне царил плохо разрешенный конфликт между страстью к Бланшо и Батаю и интересом к точным позитивистским исследованиям, какие проводили Дюмезиль и Леви-Строс. Но, собственно говоря, оба этих направления (единственным общим знаменателем которых является, наверное, религиозная проблема) в равной степени способствовали моему приближению к мысли об исчезновении субъекта»<sup>1</sup>. Структуралистская революция захватила Фуко,

#### 250 Философский дискурс о модерне

как и всех ученых его поколения; она превратила его, как и Деррида, в критика феноменологически-антропологического мышления, господствовавшего от Кожева до Сартра, и, что главное, определила его выбор методов. «Негативный дискурс о субъекте» Леви-Строса Фуко воспринимает одновременно и как критику модерна. Ницшеанские мотивы критики разума у Фуко не от Хайдеггера, а от Батая. Наконец, он переосмысливает эти сдвиги не только как философ, но как ученик Башляра, т.е. как историк науки, интересы которого (что необычно для данной области) направлены скорее на гуманитарные, нежели на естественные науки.

Эти три линии традиции, которые мы можем обозначить именами Леви-Строса, Батая и Башляра, переплетаются в первой книге, прославившей Фуко за пределами узкого круга его коллег. «Безумие и общество»<sup>\*</sup> — это исследование древней и древнейшей истории психиатрии. В дискурсивно-аналитических приемах и методическом ост-ранении собственной культуры заметно влияние структуралистской этнологии. Притязание на критику разума выражено уже в подзаголовке, обещающем поведать «историю иллюзии в век рассудка». Фуко хочет показать, что с конца XVIII в. феномен безумия конституировался как душевная болезнь. С этой целью он реконструирует историю возникновения дискурса, на который ссылаются психиатры XIX и XX вв., говоря о безумии. Что возвышает эту книгу среди прочих исследований историков науки, ориентированных на историю культуры, так это философский интерес к безумию как феномену, дополнительному по отношению к рассудку: безумие отстраняет от себя ставший монологическим рассудок, чтобы безопасно совладать с собой как предметом, очищенным от субъективности разума. Фуко анализирует клиникацию, представляющую душевные болезни прежде всего как медицинское явление, в качестве примера того процесса исключения, объявления вне закона и изгнания, по которому Батай исследовал историю западной рациональности.

История науки в рассмотрении Фуко становится более масштабной, превращается в историю рациональности; это обусловлено тем, что его история науки фиксирует процесс формирования безумия в зеркальном отражении к процессу формирования рассудка. Фуко заявляет свою программу — он «(хочет) написать историю границ... с помощью которых культура отклоняет то, что считает лежащим *за*

<sup>\*</sup> Ю. Хабермас пользуется немецким названием книги М. Фуко «Folie et de raison. Histoire de la folie a l'âge classique» (1961) — «Безумие и общество» («Wahnsinn und Gesellschaft», 1969). Далее по тексту приводится сокращенное название русского перевода — «Безумие и неразумие: история безумия в классическую эпоху». — *Примеч. ред.*

*своими пределами*»<sup>2</sup>. Он ставит сумасшествие в один ряд с пограничными переживаниями, в которых отражается весьма неоднозначное противостояние западного Логоса и гетерогенного. К переживаниям, преодолевающим эти границы, относится соприкосновение с восточным миром и погружение в него (Шопенгауэр), открытие заново трагического и вообще архаического (Ницше); вторжение в сферу сновидений (Фрейд) и архаических запретов (Батай), а также экзотизм, подпитываемый антропологическими изысканиями. За пределами своего исследования Фуко оставляет романтизм, если не считать ссылок на Гельдерлина<sup>3</sup>.

В «Истории безумия» пробивается еще один романтический мотив, который Фуко впоследствии оставит без внимания. Как Батай открыл в парадигматических переживаниях экстатического выхода из границ своей личности и оргиастического саморастворения вторжение гетерогенных сил в гомогенный мир принудительно нормализованных будней, так Фуко видит за созданным психиатрами феноменом душевной болезни, за разнообразными масками безумия вообще еще одно проявление аутентичного, которому могут открыться только запечатанные уста: «Следует внимательно прислушиваться к этим шумам и шепотам мира и пытаться заметить в них множество картин, так и не запечатленных в поэзии, множество фантазий, так и не достигших красок полного расцвета»<sup>4</sup>.

Конечно, Фуко понимает саму парадоксальность задачи постичь истину безумия, «когда она встает во весь рост, но ускользает от постижения средствами учености»: «Восприятие, если оно старается уловить эти слова вне связи с необходимостью, принадлежит тому миру, который оно уже восприняло». Автор предлагает здесь еще один прием анализа речи, глубинно герменевтически черпающий в истоках изначального разветвления безумия и разума; этот прием призван расшифровать в сказанном несказанное<sup>5</sup>. Это намерение указывает на перспективу негативной диалектики; средствами идентифицирующего мышления негативная диалектика пытается вырваться из замкнутого круга [тождества], чтобы в истории возникновения инструментального разума найти момент первоначальной узурпации и отделения монадически самообоснованного разума от мимезиса, и определить этот момент — хотя бы апоретически. Если намерение Фуко сводилось к этому, он должен был пуститься в археологические раскопки в руинах разрушенного объективного разума; по его немым свидетельствам пока еще удастся восстановить перспективу надежды (пусть давно и тщетно призываемой) на примирение. Однако это перспектива Адорно, но не Фуко.

## 252 Философский дискурс о модерне

Тот, кто стремится всего лишь разоблачать чистую форму субъектноцентрированного разума, не может позволить себе верить снам, приснившимся этому разуму в его «антропологической дреме». Три года спустя в предисловии к «Рождению клиники» Фуко призывает самого себя к порядку. Отныне он отказывается от комментаторского отношения к слову, от любой герменевтики, как бы глубоко в текст она ни проникала. Теперь за дискурсом о безумии он ищет уже не само безумие, за археологией врачебного взгляда — уже не немой контакт с телом, который, казалось бы, предшествует любому дискурсу. В отличие от Батая, он отказывается от эвокативного доступа к исключенному и объявленному вне закона — гетерогенные элементы больше ничего не обещают. Герменевтика, как всегда разоблачающая, все еще связывает с критикой этих гетерогенных элементов некое обещание; отрезвленная археология должна уйти от всего этого: «Разве трудно представить себе, что возможен анализ дискурса, который не выделяет в сказанном никакого остатка и никакого избытка (смысла), а фиксирует только факт исторического появления сказанного? Если это так, тогда дискурсивные факты следует трактовать не как автономные ядра многосторонних значений, а как события и функциональные элементы, которые составляют постепенно выстраивающую себя систему. Смысл высказывания определяется не через богатство содержащихся в нем интенций, одновременно и раскрывающих его, и хранящих втайне, а через содержащееся в высказывании различие с другими, действительными и возможными, одновременными или противопоставленными во времени высказываниями. Тогда на первый план выходит системное содержание дискурса»<sup>6</sup>. Здесь уже намечается концепция историографии, которую Фуко с конца 1960-х гг., под влиянием Ницше, как своего рода антинауку противопоставлял гуманитарной науке, построенной на истории рассудка и девальвируемой ею. В свете этой концепции Фуко станет рассматривать свои более ранние работы о безумии (и возникновении клинической психологии), а также о болезни

(и развитии клинической медицины) отчасти как «слепые попытки». Но далее я укажу на темы, связывающие ранние и поздние работы в объективную последовательность.

## 2

Уже в «Истории безумия» Фуко исследует своеобразную связь дискурсов и практик. При этом речь идет не об известной попытке внутренне воссозданное развитие науки объяснить внешними по отношению к науке условиями. Место взгляда изнутри, присущего

### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 253

проблемно ориентированной теоретической истории, сразу заняло структурное описание крайне избирательного, легко распознаваемого дискурса; такой дискурс заполняет пустоты прорыва, которые практически скрыты от анализа истории духа и проблем, т.е. он устремляется туда, где новая парадигма начинает побеждать старую. В остальном дискурсы ученых близки другим дискурсам — как философским, так и дискурсам представителей академических профессий — врачей, юристов, административных работников, теологов, воспитателей и т.д. Правда, гуманитарные науки, которые Фуко упрямо сохраняет в качестве ориентира для своих исследований, рассматриваются не только в контексте других дискурсов; еще важнее для истории их возникновения немые практики, с которыми они связаны. Под этим Фуко понимает закрепленные в общественных институтах, а часто также архитектурно воплощенные, ритуально сгущенные установления способа действий и привычек. В понятие «практики» Фуко включил момент насильственного, асимметричного влияния на свободу движения других участников интеракции. Юридические вердикты, полицейские меры, педагогические указания, интернирование, наказания, контроль, различные формы телесной и интеллектуальной муштры — все это примеры вторжения обобществленных, организованных сил в природный субстрат реальных живых созданий. Фуко позволяет себе абсолютно несоциологическое понимание социального. И гуманитарные науки с самого начала интересуют его лишь как средства, усиливающие и ускоряющие в модерне тревожный процесс этого обобществления, т.е. ослабления конкретных, телесно опосредованных интеракций. Конечно, далее остается невыясненной проблема, как научные и другие дискурсы относятся к практикам — направляют ли они их; следует ли мыслить их соотношение как базис и надстройку или по модели круговой причинности, или как взаимодействие структуры и события.

Фуко до последнего сохранял и понятие эпохальных переломов, отмечающих этапы истории безумия. На диффузном, неясно обозначенном фоне позднего Средневековья, которое вновь отсылает к началам греческого Логоса<sup>7</sup>, несколько яснее вырисовываются контуры Возрождения, которое, со своей стороны, служит фоном ясно и с симпатией обозначенного периода классицизма (с сер. XVII до кон. XVIII в.). Конец XVIII в. уже отмечен перипетиями драмы истории рассудка — порог модерна, который обозначен кантовской философией и новыми гуманитарными науками. Этим эпохам, обязанным своими условными названиями скорее культурно- и социально-историческим этапам, Фуко придает более глубокое значение, соответст-

### 254 Философский дискурс о модерне

вующее изменениям констелляций рассудка и безумия. Уже XVI веку он приписывает определенное самокритичное беспокойство и открытость в обращении с явлениями безумия. При этом разум обладает осмотической проницаемостью — безумие все еще находится в связи с трагическим и провидческим, служит средоточием апокрифических истин; оно выполняет функцию зеркала, иронически разоблачающего слабости разума. Подверженность иллюзиям связана с характером самого разума. В эпоху Возрождения из отношения разума к его иному, другому еще не окончательно исчезла амбивалентность. На этом фоне два процесса приобретают значение эпохальных событий в истории разума: крупная волна интернирований в середине XVII в., когда, например, в Париже в течение нескольких месяцев 1656 г. каждый сотый житель был схвачен и заключен в специальное учреждение; а затем, в конце XVIII в., преобразование приютов душевнобольных и сумасшедших домов в закрытые учреждения с врачебным обслуживанием пациентов, которым предварительно ставился медицинский диагноз, — т.е. рождение тех психиатрических учреждений, которые сохранились и сегодня и отмена которых пропагандируется антипсихиатрическим движением.

Оба события — сначала повальное интернирование сумасшедших, преступников,



бродяг, распутников, нищих, всякого рода эксцентричных личностей, и позднее устройство клиник для лечения душевнобольных пациентов — сигнализируют о двух практиках, причем обе они служат цели изгнания гетерогенных элементов из того постепенно укрепляющего свои силы монолога, который в конечном итоге ведет сам с собой субъект, возвышенный до уровня общечеловеческого разума и превращающий все вокруг себя в объект. Как и в более поздних исследованиях [Фуко], в центре — сравнение классической эпохи с модерном. Обе разновидности практики исключения совпадают в том, что предусматривают принудительное разделение [разума и безумия]; четко выделяют в общей картине безумия черты, аналогичные разуму. Само по себе интернирование всех людей с отклонениями без разбора означает всего лишь пространственное сегментирование предоставленных самим себе безумцев и тех, кто привержен фантазиям и иллюзиям; это не было конфронтацией с внушающим страх хаотическим, не предполагалось введение этой конфронтации в определенные границы; хаотическое не воспринималось как интеграция страдания и патологии природного и человеческого порядка: «То, что включил в себя классицизм, было не только абстрактным безрассудством, в котором смешались безумцы и свободомыслящие, большие и преступники, но и мощным резервом для фантастического мира чудовищ, ко-

**Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 255**

торый, как считалось, поглотила еще ночь Хиеронимуса Босха»<sup>8</sup>. Только в конце XVIII в. начинает нарастать страх перед безумием, которое может просочиться сквозь решетки сумасшедших домов, но одновременно растет сострадание к нервным больным, растет чувство вины за то, что все они ассоциируются с грязными преступниками и остаются брошенными на произвол судьбы. Превращение сумасшедших домов в клиники, которые отныне являются приютами для больных, сопутствует превращению безумия в объект изучения и психиатрическому лечению сумасшедших. Клинификация безумия означает более человеческое отношение к недугу, восприятие его как естественного явления<sup>9</sup>.

При этом затрагивается другая тема, ее Фуко будет весьма интенсивно развивать впоследствии: это тема основополагающей взаимосвязи гуманитарных наук с практиками репрессивной изоляции. Появление психиатрической больницы, клиники вообще, является примером одной из форм дисциплинирования, которую Фуко позднее подробно опишет как современную технологию господства. Архетип закрытого учреждения, выявленный Фуко в клинически переоборудованном мире сумасшедшего дома, воспроизводится на фабриках, в тюрьмах, казармах, школах и кадетских корпусах. В этих тоталитарных учреждениях, стирающих природные дифференциации староевропейской жизни и возвышающих исключение — интернирование до некоей нормы, Фуко видит памятники победы регламентирующего разума. Отныне разум господствует не только над безумием, но и над природой потребностей отдельных организмов, так же как и над общественным телом [человеческой] популяции в целом.

В учреждениях структурирующую силу приобретает *взгляд* — объективирующий и испытывающий, аналитически разлагающий, контролирующий и пронизывающий все и вся; это взгляд разумных субъектов, которые растеряли все чисто интуитивные связи со своим окружением, они сжигают все мосты интересубъективного соглашения, в их монологическом одиночестве другие субъекты нужны им только как объекты наблюдения. Этот взгляд присутствует и в архитектонике «паноптикума», нарисованного Бенгтомом<sup>10</sup>.

Та же структура у наук о человеке. Не случайно эти науки — прежде всего клиническая психология, а также педагогика, социология, политология и культурологическая антропология — находят свое архитектурное выражение в технологии власти, в закрытом учреждении, они как бы стыкуются друг с другом, между ними не возникает трения. Это знание превратилось в терапию; социальные технологии по аналогии выстраивают максимально эффективную среду нового, властвуют-

**256 Философский дискурс о модерне**

щего в модерне дисциплинарного насилия. Эти технологии дееспособны в силу того обстоятельства, что пронизательный взгляд ученых-гуманитариев имеет центральное пространство в «паноптикуме»; отсюда люди видят и наблюдают, оставаясь невидимыми. Уже в исследовании о клинике Фуко понимал научный взгляд анатомов на человеческий труп как «конкретное априори» наук о человеке. В истории безумия он проследил это изначальное сходство между порядком, царящим в приютах для безумных, и структурой отношений врач—пациент. В обоих случаях, как в организации поднадзорного лечебного

учреждения, так и в клиническом наблюдении за пациентом, проводится это разделение видеть — быть видимым, именно оно связывает идею клиники с понятием науки о человеке. Эта идея становится господствующей в тот момент, когда разум сосредоточивается на субъекте, а уничтожение отношений диалога превращает монологические обращения субъектов к себе, субъектов в состоянии монолога в объекты, и только объекты, друг для друга.

На примере реформирования психиатрического учреждения и клинической психологии Фуко в итоге обосновывает внутреннее родство гуманизма и террора, которое придает особую остроту и безжалостность его критике модерна. В связи с рождением [идеи] психиатрического учреждения из гуманитарных идей Просвещения Фуко впервые демонстрирует то «параллельное движение освобождения и порабощения», которое он позднее распознает в более масштабных реформах систем наказания, образования, здравоохранения, социального обеспечения и т.д. Гуманитарно обоснованное освобождение безумных из мест интернирования, где они находились без присмотра, организация гигиеничных клиник лечебной направленности, психиатрическое лечение душевнобольных, полученное ими право на психологическое понимание и терапевтический уход — все это становится возможным благодаря организации учреждений, превращающих пациентов в предмет постоянного наблюдения, манипуляции, разобщения и регламентирования, т.е. в предмет медицинского исследования прежде всего. Практики, институционно закрепляющиеся во внутренней организации повседневной жизни таких учреждений, являются основой для познания безумия; именно безумие придает этим практикам объективность доведенной до уровня понимания патологии, как бы вписывает безумие в универсум рассудка. Психиатрическое познание — *двойственное двусмысленное* — представляет собой и эмансипацию, и исключение [из универсума бытия] не только для пациентов, но и для врача, практикующего позитивиста: «Познание безумия предполагает, что тот, кто обладает таким по-

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 257

знанием, располагает и способом, при помощи которого можно отделаться от безумия, освободиться отныне от его опасностей и его чар... В истоках этой установки — особого рода фиксация, стремление не сойти с ума»<sup>11</sup>.

Я не буду специально рассматривать эти четыре темы и тем более вдаваться в подробности вопроса о том, удалось ли Фуко провести радикальную критику разума, не впадая в апории этого замкнутого на себе предприятия в форме археологически акцентированного, расширенного до генеалогии исторического описания гуманитарных наук. Например, такой же неясной, как и отношение дискурсов к практикам, остается в более ранних работах [Фуко] проблема метода: как вообще можно написать историю констелляций рассудка и безумия, если работа историка неизбежно разворачивается в рамках рассудка. В предисловии к вышедшему в начале 1960-х гг. исследованию Фуко ставит этот вопрос, но не отвечает на него; однако, когда он в 1970 г. читает свою вступительную лекцию в Коллеж де Франс, этот вопрос представляется ему уже решенным. Полагание границ между разумом и безумием появляется здесь снова — как один из трех механизмов исключения, благодаря которым складывается разумная речь. Устранение безумия — это, с одной стороны, прием, который занимает промежуточное положение между очевидными приемами, при помощи которых строптивый оратор лишается слова; замалчиваются неугодные темы; появляется цензура выражений и т.д., а с другой — совершенно незаметная операция различения допустимых и недопустимых высказываний внутри дискурса, как он продолжается в данный момент. Фуко признает: на первый взгляд представляется неубедительным требование понимать правила устранения неверных высказываний согласно модели элиминации безумия и признания вне закона любого неоднозначного, гетерогенного: «Как следует радикально сравнивать принуждение к истине с теми разграничениями, которые с самого начала произвольны, или, по крайней мере, складываются исторически случайно... эти разграничения постоянно меняют свои конфигурации, которые устанавливаются множеством учреждений, их сетью; эти учреждения навязывают и охраняют сами границы; они осуществляются путем принуждения и даже частично насилия?»<sup>12</sup>

Естественно, Фуко не позволяет смутить себя указанием на то, что принуждающий аргумент, осуществляющий требования истины и вообще требования значимости, очевидно не носит принудительного характера. Видимость ненасильственности лучших

аргументов исчезает, как только мы «переходим на другой уровень» и принимаем точ-

#### 258 Философский дискурс о модерне

ку зрения археолога, который исследует скрытые основания смысла, с трудом обнаруживающиеся инфраструктуры; однако именно они фиксируют, что *внутри* дискурса всякий раз получает значение истинного и ложного. Истина — коварный механизм исключения, так как он функционирует только при условии, что всегда «срабатывающая» в этой механике *воля к истине* остается скрытой: «Все обстоит так, как будто воля к истине скрыта от нас самой истиной и ее необходимым движением... *Истинный* дискурс, отделяющий необходимость своей формы от *желания* и лишаящий форму ее *власти*, не может признать, что он пронизан *волей к истине*; а воля к истине, давно навязанная нам, устроена так, что истине, на которую она направлена, остается только скрывать ее»<sup>13</sup>.

Критерии значения и значимости, в соответствии с которыми внутри дискурса истинное всякий раз отделяется от ложного, предполагают особую прозрачность и непосредственность — значения и значимость должны чисто генетически очиститься от всего (в частности, от следов своего происхождения из основополагающих, конституирующих дискурс правил, которые выявляет археология). Структуры, которые позволяют прийти к истине, неспособны сами быть истинными или ложными, поэтому можно задаваться вопросом только о функции выражающейся в них воли, а также о генеалогии самой воли, которая ведет свое происхождение из сплетения практик власти. Если говорить точнее, Фуко с начала 1970-х гг. различает археологию знания, которая открывает в дискурсе правила исключения, формирующие истину от генеалогического исследования соответствующих практик. Генеалогия анализирует, каким образом формируются дискурсы, почему они появляются и вновь исчезают, поскольку она прослеживает генезис исторически варьирующихся условий значения-значимости до самых институциональных корней. Если археология подчиняется стилю ученой бесцеремонности, генеалогия предпочитает «счастливый позитивизм»<sup>14</sup>. Однако если бы археология смогла, дистанцируясь от избранного метода, впасть в ученость, а генеалогия — в невинный позитивизм, то был бы разрешен методический парадокс науки, которая пишет историю гуманитарных наук, определенно преследуя цель радикальной критики рассудка.

### 3

Собственной концепцией научно-позитивистской историографии как антинауки Фуко обязан своему восприятию Ницше, как оно отражено во введении к «Археологии знания» (1969) и в статье «Ницше,

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 259

генеалогия, история» (1971). С философской точки зрения эта концепция, как представляется, предлагает перспективную альтернативу критике разума, которая у Хайдеггера и Деррида приняла форму темпоральной философии первоисточника. Правда, вся тяжесть проблематики переносится Фуко на основополагающее понятие власти, которое и направляет археологические исследования, а также генеалогические разоблачения по пути критики модерна. Конечно, чтобы оправдать систематическое применение этого совершенно несоциологического понимания власти, недостаточно авторитета Ницше, у которого оно позаимствовано. Политический контекст, сочетающий с ницшевским восприятием разочарование в связи с неудавшимся бунтом 1968 г., хотя и делает концепцию историографии гуманитарных наук с точки зрения критики рассудка биологически понятной, тем не менее не может обосновать специфическое употребление понятия власти, которое Фуко делает основным в своем парадоксальном начинании. Обращение к теории власти в гораздо большей степени следует понимать как внутренне мотивированную попытку справиться с проблемами, с которыми столкнулся Фуко после того, как в «Порядке вещей» он разоблачал гуманитарные науки исключительно средствами анализа дискурса. Однако вначале рассмотрим, каким образом Фуко осваивает понятие «генеалогия».

Генеалогическая историография может принять связанную с критикой рассудка роль антинауки только в том случае, если она выходит за пределы круга тех исторически ориентированных наук о человеке, пустой гуманизм которых Фуко и намеревается разоблачить, прибегая к теории власти. Новая история должна отрицать все предпосылки, которые сформировали историческое сознание модерна, исторически-философское

мышление и историческое Просвещение с конца XVIII в. Вот почему для Фуко золотой жилой оказалась «Вторая несвоевременная мысль» Ницше. Ведь Ницше подверг беспощадной критике историзм своего времени с аналогичными целями.

Фуко хочет (а) *оставить позади характерное для модерна актуальное, современное сознание времени*. Он стремится оторваться от привилегированного положения современности, которую отличает ответственное (несмотря на бремя проблем) принятие будущего, к такой современности нарциссически принадлежит прошлое. Фуко сводит счеты с презентизмом историографии, которая не в состоянии преодолеть свое герменевтическое исходное положение — современность и позволяет использовать себя в качестве подтверждения идентичности и тождества, давно уже, однако, распавшихся. Поэтому генеалогия не вправе исследовать *происхождение*, она существует для

#### 260 Философский дискурс о модерне

того, чтобы обнаруживать случайные *начала* формаций дискурса, анализировать все разнообразие фактических историй происхождения и преодолевать видимость тождества, а затем и само полагаемое тождество, как и идентичность субъекта, пишущего историю, и его современников: «Там, где душа утверждает себя, где Я обретает тождество, идентичность или когерентность, генеалогия пускается на поиски начала... Анализ происхождения ведет к растворению Я и оставляет на местах его пустого синтеза тысячу кишащих потерянными событиями»<sup>15</sup>.

Отсюда вытекает (b) методическое следствие *прощания с герменевтикой*. Новая история служит не целям понимания, а целям уничтожения и разрушения той действенно-исторической взаимосвязи, которая предположительно связывает историка с предметом; с предметом историк вступает в коммуникацию только для того, чтобы найти в этом предмете самого себя: «Необходимо отделить историю от представления... с помощью которого она нашла свое антропологическое оправдание — от тысячелетней коллективной памяти, которая... основывается на документах, чтобы вновь обрести свежесть воспоминаний»<sup>16</sup>. Герменевтическое усилие направлено на усвоение смысла, оно ощущает присутствие в каждом документе замолкших голосов, которые необходимо вновь пробудить к жизни. Такое представление о наполненном смысле *документе* должно быть оспорено как сама практика интерпретации. Ведь «комментарий» и связанные с ним фикции «произведения» и «автора» как создателя текста, а также установление связи и зависимости между вторичными и первичными текстами, выстраивание духовно-исторической причинности — все это является инструментарием, при помощи которого недопустимо локализируются сложности, спрямляются обходные пути ограничения спонтанного течения дискурса; этот дискурс новый интерпретатор хочет переключить только по собственным меркам, приспособить под свой провинциальный кругозор. Археолог, напротив, вновь превратит документы речи в немые *памятники*, в предметы, которые нужно освободить от их контекста, чтобы структуралистски описать. Генетик подходит к археологически извлеченным памятникам извне, чтобы выяснить их происхождение из вечной круговерти битв, побед и поражений. И только историк, с суверенным презрением относящийся ко всему, что выявляется, если «понят смысл», может уклониться от учредительской функции познающего субъекта. Он насквозь видит обман в «гарантиях — все, что от него ускользнуло, можно возвратить... в обещании — вся повседневность, которая стандартизируется в силу различия, может быть присвоена в форме исторического сознания»<sup>17</sup>.

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 261

Базовые понятия философии субъекта полагают и определяют не только доступ к объектной области, но и саму историю. Поэтому Фуко намерен прежде всего (с) *покончить с глобальной историографией*, которая исподволь рисует историю как макросознание. История в единственном числе должна снова стать множественной, однако не в разнообразии нарративных историй, но в плюрализме возникающих без всяких правил и тут же исчезающих островков дискурса. Критический историк в первую очередь преодолеет *ложную непрерывность* и обратит внимание на разрывы, пороги, изменения направления. Он не устанавливает никаких телеологических взаимосвязей; он не интересуется общими причинными связями, причинностью как таковой; он не принимает в расчет синтез, отказывается от таких структурных принципов, как прогресс и эволюция, он не разделяет историю на эпохи: «Назначение глобальной истории состоит в том, чтобы придать форме культуры, материальному или духовному принципу общества, всем феноменам определенного исторического периода *общее* значение,



составить отчет об их сцеплении, попытаться восстановить все то, что метафорически называют «лицом» эпохи»<sup>18</sup>. Вместо этого Фуко заимствует из «серийной истории» ([пример такой истории создала] школа анналов) превращенные в программику представления о структуралистском образе действий [в исторической науке], который учитывает множественность разновременных системных историй и выстраивает их аналитические единицы при помощи показателей, далеких от рефлексии, во всяком случае, [структуралистская практика] отказывается от синтетических усилий сознания [истории], а, следовательно, и от построения целостности как от абстрактного средства [для познания истории]<sup>19</sup>. Причем структурализм отказывается от идеи примирения — наследия философии истории, которым беззастенчиво пользовалась и вся приближенная к гегелевской критика модерна. Отторгается любая история, «которая пытается вместить многообразие времен в закрытую совокупность, в тотальность; история, которая... во всех сдвигах видит примирение; которая рассматривает все, что позади, с точки зрения конца света»<sup>20</sup>.

В этом уничтожении историографии (если она остается во власти антропологического мышления и гуманистических основополагающих убеждений) выступают контуры как бы *трансцендентального историзма*, наследующего ницшеанской критике историзма и вместе с тем превосходящего ее. Радикальная историография Фуко остается «трансцендентальной» постольку, поскольку она рассматривает предметы историческо-герменевтического понимания смысла как конституированные — как объективации всегда лежащей в их основе

#### 262 Философский дискурс о модерне

практики дискурса, подлежащей структуралистскому рассмотрению. Старая история занималась совокупностями смыслов, которые она открывала с внутренней точки зрения участника; с этой точки зрения все, что в каждом конкретном случае *формирует* такой дискурсивный мир, оказывается вне рассмотрения. Только археология, раскапывающая корни практики дискурса, позволяет себе все, что в рамках истории утверждается как тотальность, признать за частное, за то, что могло бы быть и другим. Если участники дискурса воспринимают себя как субъектов, которые всегда подходят к предмету с точки зрения универсальных критериев значения-значимости (причина — они не в состоянии выйти за пределы проницаемого горизонта своего мира), то вступающий в дискурс извне археолог заключает в скобки этот взгляд на предмет как нечто само собой разумеющееся. Поскольку он возвращается к правилам, формирующим дискурс, он устанавливает границы существующего универсума дискурса, т.е. форма этого универсума ограничивается теми элементами, которые она бессознательно исключает как гетерогенные, — в этом отношении правила, формирующие дискурс, выполняют также и функцию механизма исключения. Только то, что каждый раз отграничивается от дискурса, делает возможным специфическое, но внутри дискурса общеупотребительное, т.е. безальтернативное субъект-объектное отношение. В этом плане Фуко со своей археологией знания наследует гетерологии Батая. Отличает его от Батая безжалостный историзм, разрушающий предискурсивный ориентир суверенности. Термин «безумие» с Возрождения до позитивистской психиатрии XIX в. так же мало раскрывает подлинный потенциал опыта всех дискурсов о безумии, как мало *другое* разума — исключенное гетерогенное — сохраняет роль предискурсивного референта, который мог бы указать на предстоящее обретение потерянного первоисточника<sup>21</sup>.

Как представляется теперь, пространство истории значительно более плотно наполнено совершенно случайными событиями, они и отражаются в неупорядоченных вспышках и исчезновениях новых дискурсивных формаций; в этом хаотичном многообразии преходящих дискурсивных универсумов уже не остается места для *всеохватывающего* смысла. Трансцендентальный историк видит все словно в калейдоскопе: «Этот калейдоскоп практически ничем не напоминает сменяющие друг друга формы диалектического развития; он объясняет развитие не прогрессом сознания, но, впрочем, и не его регрессом, и не борьбой двух начал: желания и подавления — каждый завиток обязан своей странной формой пространству, которое ему оставили смежные практики»<sup>22</sup>.

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 263

История застывает под *стоическим* взглядом археолога, превращаясь в айсберг, покрытый кристаллическими формами произвольных формаций дискурса. Каждая отдельная формация обретает автономию безначального универсума, поэтому на долю

историку остается занятие генетика, объясняющего случайное происхождение этих странных структур из полостей смежных формаций, т.е. из непосредственно влияющих обстоятельств. Под *циничным* взглядом генетика айсберг приходит в движение: формации дискурса перемещаются и множатся, устремляются вверх и опускаются. Генетик объясняет эти колебания с помощью бесчисленных событий и только одной гипотезы, согласно которой единственное, что длится, продолжается, — это власть; в смене анонимных побед власть выступает под все новыми личинами и масками: «Под термином «событие» имеется в виду не решение, договор, время царствия или битва, но инверсия отношений силы, падение власти, перестройка языка и его использование против бывшего оратора, ослабление, отравление господства самим собой, замаскированное начало иного господства»<sup>23</sup>. Синтез, как он осуществлялся трансцендентальным сознанием, создавал универсум предметов возможного опыта. Сегодня этот синтез разлагается в бессубъектной воле власти, которая воплощена в случайном и беспорядочном движении дискурсивных формаций.

#### 4

Как когда-то у Бергсона, Дильтея и Зиммеля, «жизнь» была возвышена до трансцендентального основного понятия философии (она стала фоном и для хайдеггеровской аналитики бытия), так теперь у Фуко «власть» поднимается до трансцендентально-исторического основного понятия историографии, построенной на критике рассудка. Это возвышение никоим образом не тривиально, и, конечно, его нельзя обосновать только авторитетом Ницше. На контрастном фоне концепции истории бытия я прежде всего исследую роль, которую играет этот концепт критики разума Фуко, явно вводящий в заблуждение.

Хайдеггер и Деррида намеревались продолжить выполнение выдвинутой Ницше программы критики разума в направлении разрушения метафизики, а Фуко — в направлении разрушения истории. В то время как Хайдеггер и Деррида благодаря заклинающему, эвоцирующему мышлению в своей философии вышли за пределы самой философии, Фуко перешагнул гуманитарные науки с помощью историографии, выступившей в роли антинауки. Обе стороны нейтрализуют

<sup>264</sup> *Философский дискурс о модерне*

явно завышенные претензии на значимость философских и научных дискурсов, которые они исследуют, поскольку в каждом случае возвращаются к какому-либо эпохальному пониманию бытия или к правилам формирования дискурса. И эпохальное понимание, и правила формирования нужны для того, чтобы придать смысл существующему и значимость высказываниям в пределах отдельно взятого мира или дискурса. Обе стороны сходятся также в том, что горизонты мира или формации дискурса меняются, но в своих превращениях сохраняют трансцендентальную власть над тем, что происходит внутри каждый раз заново выстраиваемого ими универсума; таким образом исключается диалектическое или круговое, обратное действие бытийного события (следовательно, референтов) на историю онтологических (следовательно, формирующих дискурс) необходимых условий. Истории трансцендентальных трансформаций горизонтов, заключающих в себе мир, требуют других понятий, чем те, что подойдут для бытийного и исторического. Только здесь пути Фуко и Хайдеггера—Деррида расходятся.

Хайдеггер радикализирует мыслительную фигуру философии первоисточника, которой он все-таки доверяет. Он переносит авторитет эпистемы «значение-значимость истины» на процесс построения и перестройки горизонтов, замыкающих мир. Осуществляющие истину условия сами не могут быть ни истинными, ни ложными; но процессу их изменения приписывается паразитичность, которая по модели значения-значимости истины в высказываниях должна мыслиться как историзированная форма усиления истины. При ближайшем рассмотрении Хайдеггер, создавая свою концепцию истории бытия как истинного события, производит новый материал, некий странный сплав. Авторитет истории бытия — результат слияния значений императива значимости (он не предполагает насилия) и категорического императива власти (предполагает принуждение); разрушительную силу понимания авторитет истории бытия получает от царственной власти озарения, заставляющего преклонить колена. Фуко избегает подобной псевдорелигиозной направленности благодаря тому, что он, сохраняя остаток доверия к гуманитарным наукам, приводит в действие гетерологическое понятие

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

преодоления границ, предложенное Батаем. Он делает это, преследуя собственные цели. Фуко лишает историю правил, формирующих дискурс всякого авторитета значимости, и рассматривает смену формаций дискурса, обладающих трансцендентальной властью, так же, как в обычной историографии рассматривалось возникновение и свержение режимов. Если археология знания реконструирует правила, конституирующие дискурс (в чем есть сход-

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 265

ство с уничтожением истории метафизикой), то генеалогия пытается объяснить «прерывистую последовательность необоснованных в своей сущности знаков, втискивающих человека в семантические рамки определенного истолкования мира»<sup>24</sup> — а именно объясняет происхождение формаций дискурса из практик власти, которые схлестываются «в азартной игре борьбы за победу».

В своих более поздних исследованиях Фуко наглядно оформит это абстрактное понятие власти; он понимает власть как взаимодействие ведущих войну партий, как децентрированную сеть реальных конфронтаций и, наконец, как продуктивное проникновение и субъективирующее подчинение реального противостояния. Но для нас важно, как Фуко в своей теории *сопрягает* эти осязаемые значения власти с трансцендентальным смыслом синтетических усилий, которые еще Кант приписал субъекту; именно усилия по достижению синтеза структурализм понимает как анонимные события, как чисто децентрированное, закономерное оперирование упорядоченными элементами надстроенной над субъектом системы<sup>25</sup>. В генеалогии Фуко понятие «власть» — прежде всего синоним этой *чисто структуралистской деятельности*; она занимает место этой практики. Но власть, конституирующая дискурс, должна одновременно быть властью трансцендентального созидания и эмпирического самоутверждения. Подобно Хайдеггеру, Фуко предполагает слияние противоположных значений. Естественно, он и получает тот сплав, который позволяет Фуко вслед за Батаем присоединиться к критике идеологии Ницше. Хайдеггер хотел понятию бытия как понятию о темпорализированной власти первоисточка придать значимость, «смысл» трансцендентальному открытию мира и одновременно отделить идеалистические компоненты значения (также содержащиеся в понятии трансцендентального) от их исторических, указывающих на события, инвариантов. Фуко вряд ли связывает свое трансцендентально-историческое понятие власти с этой единственной парадоксальной операцией, *a priori* помещающей достижения синтеза в область исторических явлений; он осуществляет еще три не менее парадоксальные операции.

С одной стороны, Фуко должен закрепить за понятием власти, иронически скрывающейся в дискурсе как воля к истине и в то же время придающей дискурсу значимость, трансцендентальный смысл условия, необходимого для истины. С другой стороны, он не только выдвигает против идеализма кантовского понятия темпорализацию априори — так что новые формации дискурса, вытесняющие старые, могут проявиться как *события*; Фуко прежде всего снимает трансцен-

#### 266 Философский дискурс о модерне

дентальную власть тех коннотаций, которые Хайдеггер сознательно оставляет в мистическом обрамлении истории бытия. Фуко не только занимается историографией, он в то же время мыслит в категориях номинализма, материализма и эмпиризма, поскольку представляет трансцендентальные практики власти как то особенное, которое противится всем универсалиям; как то низкое, телесно-чувственное, которое ускользает от интеллигибельного, и, наконец, как случайное, которое может быть и иным, если над ним не властен какой-либо господствующий порядок. В поздней философии Хайдеггера нелегко выявить парадоксальные выводы из основного понятия; они подверглись контаминациям с противоположными значениями. Дело в том, что воспоминание о бытии неподвластно оценкам, если они выносятся на основе критериев, подлежащих проверке. Напротив, позиция Фуко уязвима, так как его историография, несмотря на ее антинаучную направленность, склоняется к установкам «научности» и «позитивизма». Поэтому генеалогическая историография, как мы это увидим дальше, вряд ли позволяет скрыть парадоксальные следствия, вытекающие из понятия власти, подвергшегося аналогичной контаминации. В этой связи необходимо объяснить, почему Фуко вообще решил ориентировать свою теорию науки, вполне укладывающуюся в рамки критики разума, на перспективы теории власти.

С биографической точки зрения для того, чтобы принять теорию власти Ницше, у

Фуко могли сложиться другие мотивы, чем у Батая. Оба, несомненно, начали свой путь как политические левые, и оба все дальше отходили от марксистской ортодоксальности. Но только Фуко внезапно разочаровывается в своей политической ангажированности. В начале 1970-х гг. он дает несколько интервью, позволяющих оценить, насколько резок был разрыв с прежними убеждениями. Во всяком случае, в то время Фуко присоединился к хору разочарованных маоистов 1968 г. и был охвачен теми настроениями, которыми обычно объясняют странный успех новых философов во Франции<sup>26</sup>.

Конечно, мы бы недооценили оригинальность Фуко, если бы думали, что можно свести его центральные мысли к этому, политическому контексту. Во всяком случае, идущие извне политические импульсы вряд ли изменили бы что-то внутри теории, если бы сама динамика теории, еще задолго до опыта провалившегося мятежа 1968 г., не мотивировала тезис: в дискурсивных механизмах исключения не только отражаются самодостаточные структуры дискурса, но и осуществляются императивы усиления власти. Эта мысль возникает в рамках проблемной ситуации, с которой Фуко столкнулся после завершения своей работы об археологии гуманитарных наук.

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 267

В «Порядке вещей» (1966) Фуко исследует формы знания (или эпистемы) Нового времени, которые устанавливают для наук, в принципе, непреодолимые горизонты основных понятий; можно также сказать, что этим горизонтом становится историческое априори понимания бытия. Здесь, в истории мышления Нового времени, как и в истории безумия, в центре внимания оказываются исторические пороги перехода от Возрождения к классицизму и от классицизма к модерну. Внутренние поводы для освоения теории власти объясняются на основании трудностей, возникших по ходу этого гениального исследования.

5

Если мышление эпохи Возрождения еще управляется космологической картиной мира (в ней вещи можно упорядочить по отношениям подобия и сходства, как бы с физиономической точки зрения, ибо в великой Книге природы каждая надпись указывает на другие надписи), то рационализм XVII в. устанавливает совершенно другой порядок вещей. Структуру задает логика Пор-Рояля, намечающая семиотику и общую комбинаторику. Для Декарта, Гоббса и Лейбница природа превращается в совокупность всего, что может быть вдвойне «репрезентировано», т.е. представлено и показано как представление с помощью условных знаков. Фуко считает решающей парадигмой не математизирование природы, не механизм, а систему упорядоченных знаков. Эта система выстроена не на основе *предшествующего* порядка вещей; она впервые устанавливает на пути репрезентации вещи таксономический порядок. Скомбинированные знаки, или язык, представляют собой полностью прозрачную среду и средство; при помощи языка представление можно связать, скрепить с представляемым. Означаемое скрывается за означающим; это последнее функционирует, как прозрачный, стеклянный инструмент для репрезентации, не имеющий собственного существования: «Глубинное назначение классического языка всегда состояло в том, чтобы представлять картину все равно каким образом — в качестве естественной речи, собрания истин, описания вещей, как корпус точных знаний или как энциклопедический словарь. Язык существует только для того, чтобы быть прозрачным... Путь к возможности познавать вещи и их порядок в классическом опыте пролагает суверенитет слов. Слова воспринимаются не как определяющие маркировки (так было в эпоху Возрождения), не... подлежат инструментальной обработке (как в период позитивизма). Из них строится решетка, по ее звеньям... упорядочиваются представления»<sup>27</sup>. Бла-

#### 268 Философский дискурс о модерне

годаря своей автономии знак *самоотверженно* представляет вещь: в слове представление субъекта и представленный объект встречаются и выстраивают упорядоченную цепь репрезентаций.

Язык, как мы сказали бы сегодня, выступает в своей фактоотображающей функции и передает все, что вообще подлежит репрезентации, — природу представляющего субъекта и природу представленного объекта. Таким образом, в его отображении природа человека не пользуется никакими привилегиями перед природой вещей. Внутренняя и внешняя природа одинаково классифицируется, анализируется, комбинируется — слова языка в общей грамматике, богатство и потребность в политической экономии, как виды растений и животных в системе Линнея. Правда, именно это указывает также на границы нереплексивной формы знания классической эпохи; знание полностью зависимо от

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



репрезентативной функции языка, будучи не в состоянии охватить процесс самой репрезентации, синтезирующую работу представляющего субъекта как таковую. Эти границы Фуко рассматривает в своей оригинальной интерпретации знаменитой картины Веласкеса «Менины»<sup>28</sup>.

На этой картине художник представлен перед холстом, его не видит зритель. Художник, как и стоящие рядом с ним придворные дамы (менины), явно смотрит в сторону позирующих короля Филиппа Четвертого и его супруги. Обе модели находятся за пределами пространства картины; зритель может обнаружить их только с помощью изображенного на заднем плане зеркала. Суть шутки, которую Веласкес, по-видимому, хотел сыграть со зрителем, заключается в том, что всякий, кто смотрит на картину, хочет распознать место и направление взгляда изображаемой, но отсутствующей королевской пары, на которую смотрит запечатленный на холсте художник, а также место и направление взгляда самого Веласкеса — художника, действительно написавшего эту картину. Для Фуко суть заключается в том, что классическое пространство картины слишком ограничено, чтобы допустить репрезентацию акта творения как такового, — именно это Веласкес демонстрирует, изображая пробел в самом представлении, отражение несовершенно даже в классическом пространстве картины<sup>29</sup>. Никто из людей, участвующих в классической сцене художественного изображения королевской пары (людей как суверенов), не появляется в изображении как суверенный, способный к саморепрезентации субъект, т.е. одновременно как субъект и объект, как представляющий и представляемый, как присутствующий в самом процессе репрезентации: «Тот кто представляет себя, как в классическом мышлении, т.е. узнает себя в картине или отражении, никогда не най-

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 269

дет в них себя самого. До конца XVIII в. человека не было... конечно, можно возразить, что общая грамматика, естественная история, анализ богатств и были способами узнать человека... Но не было никакого сознания человека как такового с точки зрения теории опыта»<sup>30</sup>.

Кант открывает эпоху модерна. Как только была сорвана метафизическая печать, наложенная на соответствие языка и мира, репрезентативная функция самого языка превращается в проблему: представляющий субъект должен превратить себя в объект, чтобы прояснить проблематичный процесс самой репрезентации. Понятие ауторефлексии становится главенствующим, и отношение представляющего субъекта к себе самому становится единственным основанием последней достоверности. Конец метафизики — это конец объективной, как бы безмолвно выполненной языком и, следовательно, остающейся свободной от проблем координации вещей и представлений. Человек, обретший для самого себя присутствие в самосознании, должен взять на себя сверхчеловеческую задачу — установить порядок вещей в тот момент, когда он осознает свое существование как одновременно независимое и конечное. Поэтому в представлении Фуко характерная для модерна форма знания с самого начала обозначена апорией, которая поднимает познающего субъекта из руин метафизики для того, чтобы в сознании конечности его сил разрешить задачу, требующую, однако, бесконечной силы. Эту апорию Кант превращает в принцип построения своей теории познания. Ограничение конечной способности к познанию по отношению к трансцендентальным условиям познания,двигающегося в бесконечность, характеризуется следующим образом: «Модерн начинается с невероятной и, в конечном итоге, неосуществимой идеи существа, суверенного именно благодаря своему рабству, существа, собственная конечность позволяет ему занять место Бога»<sup>31</sup>.

Фуко продолжает линию, идущую от Канта и Фихте к Гуссерлю и Хайдеггеру; его основная мысль: модерн отмечен внутренне противоречивой и антропоцентричной формой знания о структурно перегруженном субъекте — конечно, о субъекте, переступающем через себя в бесконечность. Философия сознания подчиняется понятийно-стратегическим требованиям — субъект должен быть удвоен и рассмотрен в двух противоположных и не совместимых друг с другом перспективах. Стремление вырваться из этих нестабильных колебаний между столь же несовместимыми, сколь неизбежными аспектами самотематизирования фиксируется затем как неукротимая воля к познанию, к постоянному обретению знаний. Эта воля стремится выйти за границы всего того, чего в состоянии достичь структурно перегруженный и переутомленный субъект. Таким образом, современная форма знания определяет-

## 270 Философский дискурс о модерне

ся через своеобразную динамику *воли к истине*, для которой каждая фрустрация является лишь побуждением к возобновлению накопления знаний. Эта воля к истине становится для Фуко ключом к внутренней взаимосвязи знания и власти. Науки о человеке — гуманитарные науки — занимают пространство, открытое благодаря апоретическому самотематизированию познающего субъекта. Своими требованиями, которые вряд ли можно удовлетворить, гуманитарные науки строят фасад, за которым скрывается фактичность, реальность чистой воли; воля стремится преодолеть себя, овладеть собой при помощи знания — воли к безгранично продуктивному накоплению знаний, в процессе которого и формируются субъективность и самосознание.

Фуко исследует необходимость апоретического раздвоения аутореферентного субъекта с помощью трех противоположностей: между трансцендентальным и эмпирическим, между рефлексивным актом осознания и рефлексивно непостижимым и, наконец, между априорно «перфектным» характером вечно длящегося первоисточка и адвентистским будущим все еще не свершившегося возвращения к истоку. Фуко мог бы изложить эти противоположности как дополнение к наукоучению Фихте; речь идет, если говорить точнее, о том принуждении к познанию, характерном для философии сознания, которое образцово воплощается в деятельности абсолютного Я. Я обретает себя, полагая; как бы бессознательно Я полагает не-Я и пытается постепенно постичь не-Я как производное от Я. Этот акт опосредованного самополагания можно интерпретировать как процесс саморефлексии, как процесс рефлексии и как процесс конструирования. В каждом из этих измерений европейское мышление XIX и XX вв. колеблется между взаимоисключающими теоретическими конструкциями — и в каждом случае налицо попытка найти альтернативу коллизиям субъекта, обожествляющего себя, растрачивающего себя в актах напрасного самопреодоления.

Со времен Канта Я оказывается одновременно и в положении эмпирического субъекта в мире, где оно находится как объект среди других объектов, и в положении трансцендентального субъекта перед лицом мира в целом; этот мир само Я конституирует как совокупность объектов возможного опыта. Благодаря такому двойственному положению<sup>32</sup> познающий субъект, конечно, провоцируется к тому, чтобы анализировать те самые усилия, которые раньше рефлексивно понимались как усилия трансцендентального синтеза, еще раз — исследовать их эмпирически, как процесс, подчиняющийся законам природы, независимо от того, как объясняется теперь аппарат нашего познания — психологически или культурно-антропологически, биологиче-

## Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 271

ски или исторически. Естественно, мышление не может довольствоваться такими несовместимыми альтернативами. От Гегеля до Мерло-Понти не прекращаются попытки преодолеть эту дилемму в одной объединяющей оба аспекта дисциплине и постичь конкретную историю априорных форм как процесс самовоспитания духа или вида. Так как эти разнородные начинания следуют утопии полного самопознания и утверждают ее, они неизбежно вновь и вновь попадают в русло позитивизма<sup>33</sup>.

Такую же диалектику Фуко обнаруживает во втором измерении самополагания. Со времен Фихте Я как рефлексирующий субъект обладает двойным опытом: с одной стороны, Я всегда присутствует в мире как нечто случайное, полупрозрачное, но с другой — именно с помощью такой рефлексии Я готово сделать прозрачным «в себе» Я, возвысить до сознания «для себя». От Гегеля до Фрейда и Гуссерля продолжают попытки разделить этот процесс формирования самосознания и изначальные данности и найти такую точку зрения, исходя из которой все, что *prima facie* упрямо защищает свой статус территории, неподвластной сознанию — будь то тело, природа потребностей, труд или язык, — вовлекается в рефлексию, осваивается и может быть познано. Фрейд выдвинул императив, согласно которому Оно должно обратиться в Я, Гуссерль ставит перед чистой феноменологией задачу объяснить и подчинить сознательному контролю все имплицитное, допредикативное, уже выпавшее в осадок, не актуальное, одним словом — немысленное и скрытое основание творящей субъективности. Эти разнородные попытки освобождения от бессознательно-глубинного также подпали под влияние утопии полного самопознания и тем самым трансформируются в нигилистическое отчаяние и радикальный скепсис.

Из этой диалектики в конечном итоге вырастает и желание избежать еще одного, третьего раздвоения субъекта в качестве автора, изначально созидательного, творческого

и в то же время отчужденного от этого первоначала. Человек узнает себя как отдаленный продукт уходящей корнями в архаическое истории, над которой он не имеет власти, хотя она, со своей стороны, признает в созидающем человеке инициатора. Первоисток тем дальше отступает перед натиском современного мышления, чем энергичнее оно подстраивается под них: «парадоксальным образом современное мышление ставит перед собой задачу идти в том направлении, в котором это отступление совершается и беспрерывно углубляется». На это отвечает, с одной стороны, философия истории от Шеллинга до Маркса и Лукача, отвечает теорией победоносного возвращения с чужбины, одиссеей духа;

#### 272 Философский дискурс о модерне

с другой — дионисическая философия Гёльдерлина, а затем Ницше и Хайдеггера; ее ответ — это идея ускользающего Бога, «который освобождает первоисток по мере своего отступления»<sup>34</sup>. Однако, поскольку эти разнородные исторические представления берут свое начало из ложно-эсхатологического стимула, они могут практически осуществиться только в форме террора, самообмана и порабощения.

Согласно антропоцентрическому мышлению, введенному Кантом и опутанному кантовской утопией освобождения в практике порабощения, Фуко упорядочивает и гуманитарные науки. Экспериментальным естественным наукам он, из предосторожности, отводит особое место; они явно далеки от сплетения практик, из которых берут начало (в первую очередь практик судебного слушания), и могут требовать определенной автономии. По-другому дело обстоит с гуманитарными науками, науками о человеке. Антропологический поворот прежде всего охватывает грамматику, естественную историю и экономику — те науки, которые возникли как таксономические еще в классический период. Общая грамматика отступает перед историей национальных языков, картины естественной истории — перед эволюцией видов, анализ богатств — перед теорией, приписывающей потребительную и меновую стоимость распределению рабочей силы. В связи с этим возникает точка зрения, исходя из которой *человек* рассматривается как *говорящее* и *трудящееся живое существо*. Гуманитарные науки воспользовались этим углом зрения; они анализируют человека как существо в отношении к объективациям, которые осуществляет сам человек — говорящее и занятое трудовой деятельностью живое существо. Психология, социология и политология, науки о культуре и о духе проникают в те объектные области, в которых субъективность — самодостаточность переживающего, действующего и говорящего человека выступает как конститутивное, поэтому эти дисциплины попадают в русло потока воли к знанию, вступают на путь безгранично продуктивного увеличения количества знаний. Они беззаветно преданы диалектике освобождения и порабощения, как предана этой диалектике сама наука об истории (она по крайней мере располагает скептическим потенциалом исторического релятивизма). Примечательно, что эти науки более уязвимы, чем этнология и психоанализ — дисциплины, рефлексивно (с Леви-Стросом и Лаканом) продвигающиеся в джунглях структурного и индивидуального бессознательного.

Психология и социология, гуманитарные науки, особенно с *заимствованными* моделями и *чуждыми* идеалами объективности, занимаются человеком, но благодаря современной форме знания за человеком

#### Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 273

закрепилась прежде всего роль объекта научных исследований; поэтому задним числом в них может проявиться импульс, в котором они не вправе признаться, не подвергая опасности собственные притязания на истину, — именно то неутоимое стремление к знанию, к самопреодолению и самоутверждению, с помощью которого субъект постклассического периода, метафизически одинокий и структурно перегруженный, покинутый Богом и забывший о самом себе, пытается избежать апорий самопроблематизации: «Легко поверить в то, что человек освободился от себя самого в тот самый момент, как обнаружилось, что он не есть ни центр творения, ни центр пространства, ни вершина или конец жизни. Однако если человек уже не царствует над миром, если он не властвует в центре бытия, гуманитарные науки, науки о человеке являются опасными посредниками»<sup>35</sup>. Всего лишь посредниками, потому что, в отличие от рефлексивных наук и философии, они не работают непосредственно на саморазрушительную динамику полагающего свою самость субъекта, но бессознательно используются в качестве инструментария. Гуманитарные науки были и остаются псевдонауками: они не провидят принуждения к апоретическому раздвоению

аутореферентного субъекта; они не имеют права принимать всерьез структурно обусловленную волю [человека] к самопознанию и самоовеществлению, — а поэтому не могут освободиться от силы, которая их к тому принуждает. Перспективу Фуко нарисовал уже в «Истории безумия» на примерах психиатрического позитивизма.

Но что лежит в основе решимости Фуко перетолковать конститутивную для современных форм знания волю к познанию и истине можно *обобщенно* интерпретировать как волю к власти *per se* и постулировать тезис: *все* дискурсы (а не только современный) имеют скрытое свойство — стремление к власти, а их происхождение из практик власти доказуемо. Этот тезис фиксирует поворот от археологии знания к генеалогическому объяснению происхождения, развития и упадка дискурсивных формаций, которые плотно заполняют пространство истории.

## Примечания

<sup>1</sup> Foucault (1974), 24.

<sup>2</sup> Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. Ffm., 1969. S. 9.

<sup>3</sup> Однако уже Шеллинг и романтическая натурфилософия понимали безумие как *другое* разума, возникающее как результат коммуника-

274 Философский дискурс о модерне

ции вовне; понимали, правда, с точки зрения примирения, чуждой Фуко. При разрыве коммуникативной связи между безумцем (или преступником) и разумно построенной целостностью жизненного уклада деформации подвергаются оба элемента этой связи: тот, кто отныне ввергнут в принудительную нормальность исключительно субъективного разума, оказывается не менее обездоленным, чем тот, кто изгнан из нормальности. Безумие и зло отрицают нормальность, представляя для нее двойную опасность, — то, что нарушает нормальность, ставит под вопрос ее порядок; вместе с тем то, что не поддается нормальности, демонстрирует ее собственную ущербность. Активно отрицать безумец и преступник могут только при наличии извращенного, превращенного разума, т.е. при распаде коммуникативного разума.

Эта *идеалистическая* фигура мысли, призванная очертить диалектику рассудка, отдаляет Фуко от Батая и Ницше. Дискурсы разума укоренены там, где ограничен монологический рассудок. Эти немые, лежащие в основе западной рациональности фундаменты смысла сами лишены смысла, подобно бессловесным памятникам прошедших времен они будут извлечены на поверхность, если рассудок проявит себя в обмене со своим *другим* и в противостоянии ему. В этом смысле археолог является примером для историков науки, оперирующих понятиями истории разума; от Ницше они усвоили, что разум развивает свои структуры только путем исключения гетерогенных элементов, только путем монадологического сосредоточения на самом себе. Нет разума домонадологического. Поэтому безумие трудно представить как результат распада, в ходе которого коммуникативный разум переходит в субъект-центрированное состояние — в состояние разума, сосредоточенного на субъекте. Процесс его образования — это в то же время процесс образования разума, который выступает исключительно в западной форме обращенной на саму себя субъективности. Это «разум» немецкого идеализма, его желание — быть первичнее всего того, что воплотилось в европейской культуре; такой разум является именно той фикцией, по которой Запад узнаваем в своей особости, благодаря которой он позволяет себе химерическую всеобщность и одновременно скрывает и подчеркивает свое притязание на всемирное господство

<sup>4</sup> Foucault M. (1969), 13.

<sup>5</sup> «Поскольку нам не хватает первобытной чистоты, структурное исследование неизбежно снова приведет к тому решению, которое одновременно разделяет и связывает рассудок и безумие. В ходе этого исследования необходимо попытаться выявить корни изначального противостояния, которое придает смысл как единству, так и антаго-

Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 275

низму разума и сумасшествия. Возможно, появится решение, которое внутри исторического времени будет гетерогенным, а за его пределами — непостижимо; решение, отделяющее шуршание насекомых от языка разума и обещаний времени» (Foucault, 1969, 13).

<sup>6</sup> Foucault M. Die Geburt der Klinik. M., 1973. S. 15.

<sup>7</sup> Foucault M. (1969), 8f. Я уже не мог принять во внимание аргументы только что вышедших II и III томов «Истории сексуальности».

<sup>8</sup> Foucault M. (1969), 367.

<sup>9</sup> Фуко впечатляюще описывает сумасшедший дом; это учреждение коренным образом меняет свои функции в ходе реформ конца XVIII в. прямо на глазах психиатров: «Существование их когда-то означало, что безумцы находятся в заточении, и, таким образом, разумные люди от них защищены. Теперь оказывается, что ассоциированный помешанный освобожден, и в этой свободе, которая снова ставит его [существование] на уровень законов природы, он причислен к нормальным людям... Хотя в таких учреждениях еще ничего по-настоящему не изменилось, смысл интернирования и изоляции начинает меняться. Он постепенно приобретает позитивное значение, и нейтральное, пустое, ночное пространство, в котором когда-то безумие было превращено в свое ничто, постепенно заполняет природа (над которой властвует медицина), подчиняющая себе освобожденное безумие (как патологию)» (Foucault, 1969, 343; в круглых скобках — мои добавления. — Ю.Х.).

<sup>10</sup> «По периферии это здание в форме кольца; в середине башня, прорезанная широкими окнами, которые выходят на внутреннюю сторону кольца. В здании — камеры, каждая занимает всю глубину дома; у всех камер по два окна, одно выходит внутрь, на окно башни, а другое наружу, это сделано для того, чтобы камера освещалась с обеих сторон. Следовательно, достаточно

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



поставить надзирателя в башне и содержать в каждой камере сумасшедшего, больного, заключенного, рабочего или учащегося. Из башни маленькие силуэты заключенных в камерах кольца ясно видны против света. Каждая камера — это маленький театр, в котором актер находится в одиночестве, он полностью индивидуализирован и постоянно на виду» (*Foucault M. Überwachen und Strafen. Ffm., 1978. S. 256f.*). Из функций старой тюрьмы — заключение, затемнение, сокрытие — остается только первая: ограничение свободы передвижения необходимо, чтобы обеспечить выполнение условий эксперимента; взгляд должен видеть перед собой вещь: «Паноптикум — это машина для разделения пары видеть—быть видимым: во внешнем кольце люди видимы, но они никогда не видят; в центральном помещении люди видят все, но остаются невидимыми» (*ibid., 259*).

## 276 Философский дискурс о модерне

<sup>11</sup> *Foucault M.* (1969), 480.

<sup>12</sup> *Foucault M.* Die Ordnung der Diskurse. M., 1974. S. 10f. (Цитата 1974b).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 14f.

<sup>14</sup> *Foucault M.* (1974b), 48.

<sup>15</sup> *Foucault M.* F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // *Foucault* (1974), 89.

<sup>16</sup> *Foucault M.* (1973), 14f.

<sup>17</sup> *Foucault M.* (1973), 23.

<sup>18</sup> *Foucault M.* (1973), 19.

<sup>19</sup> *Honegger C. M.* Foucault und die serielle Geschichte // *Merkur*, 36, 1982, 501ff.

<sup>20</sup> *Foucault M.* (1974), 96.

<sup>21</sup> Ср. с самокритикой у Фуко (*Foucault*, 1973, 29): «Вообще "История безумия" отводит слишком значительную и, кроме того, довольно загадочную роль тому, что там обозначено как «опыт», тем самым эта книга показала, в какой мере еще существовала готовность признать анонимный и общий субъект истории».

<sup>22</sup> *Veyne P.* Der Eisberg der Geschichte. Bln., 1981. S. 42. Метафора Вейна перекликается с образом «кристаллизации» у Гелена.

<sup>23</sup> *Foucault M.* (1974), 98.

<sup>24</sup> *Honneth A.* Kritik der Macht. Ffm., 1985. S. 142f.

<sup>25</sup> *Fink-Eitel H.* Foucaults Analytik der Macht // *Kittler F.A.* (Hg.). Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Paderborn, 1980. S. 55.

<sup>26</sup> Например, в полной энтузиазма рецензии на «Властителей идей» А.Глюксманна Фуко пишет: «В ГУЛАГе все увидели не результаты несчастной ошибки, но практику «наивернейшей» теории на уровне политики. Те, кто пытались спастись, приставляя к настоящей бороде Маркса фальшивый нос Сталина, были не в восторге». (*Foucault M.* Dispositive der Macht. Bln., 1978. S. 220). Полные буржуазным пессимизмом теории власти от Гоббса до Ницше всегда служили транзитами для разочарованных перебежчиков, которые узнали на деле, что означает политическое осуществление их идеалов, как гуманистическое содержание Просвещения и марксизма можно превратить в его варварскую противоположность. Даже если 1968 год ознаменован всего лишь мятежом, а не революцией, как 1789-й или 1917-й, *синдромы левого отступничества* все же сходны и, возможно, объясняют то неожиданное обстоятельство, что новые философы во Франции рассматривают тематику, похожую на ту, которой в то же время занимаются неоконсервативные ученые старшего поколения из числа разочарованных коммунистов. По обе стороны Атлантики мы встречаем одни

## Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко 277

те же темы протеста против просвещения; критику террористических последствий глобальных истолкований истории, представляющихся неизбежными; критику роли, выступающей от имени человеческого разума интеллигенции; а также критику переориентации теоретически строгих гуманитарных наук на мизантропическую социально-техническую или терапевтическую практику. Идея остается прежней: в универсализме просвещения, в гуманизме идеалов освобождения, даже в требованиях, предъявляемых к разуму системным мышлением, заложена ограниченная воля к власти, которая, как только теория начинает воплощаться в практику, сбрасывает свою маску — и за ней выступает воля к власти философов—властителей умов, интеллектуалов, смысловых посредников, короче, новых классов. Фуко, по-видимому, не только самым радикальным образом защищает эти известные мотивы противостояния просвещению, но действительно *заостряет* их и *обобщает* с точки зрения теории власти. За эмансипаторской бездоказательностью дискурсов гуманитарных наук скрывается тактика и технология чистой воли к самоутверждению, что обнаруживается при раскопках оснований тех смыслов дискурсов, которые служат самообману, так же как Солженицын обнаружил ГУЛАГ под риторикой лицемерного советского марксизма. Ср.: *Rippel Ph., Münkler H.* Der Diskurs und die Macht // *Pol. Vierteljahresschrift*, 23. 1982. S. 115ff.; о переубеждении французских интеллектуалов см.: *Rossum W.v.* Triumph der Leere // *Merkur*, April, 1985. S. 275ff.

<sup>27</sup> *Foucault M.* Die Ordnung der Dinge. Ffm., 1971. S. 376.

<sup>28</sup> Ср.: *Dreyfus H.L., Robinow P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, 1983. P. 21 ff.

<sup>29</sup> Фуко строит два ряда *отсутствий*. Изображенному на холсте художнику не хватает моделей — стоящей за рамой картины королевской пары; ему не дано взглянуть на собственную картину, он видит полотно сзади; наконец, зрителю не хватает центра сцены — позирующей пары, на которую только указывает направление взглядов художника и придворных дам. Более разоблачительно, чем отсутствие представляемого объекта, — отсутствие представляющего субъекта, т.е. тройное отсутствие — художника, моделей и зрителя; последний, стоя перед картиной, начинает оценивать ее с точки зрения и художника, и позирующих. Хотя художник, Веласкес, и присутствует в

пространстве картины, он не показан в своей работе живописца — он появляется в момент перерыва и исчезнет за полотном, как только вновь приступит к работе. Лица обоих натурщиков хотя и виднеются в зеркале, но в момент изображения их нельзя наблюдать непосредственно. Наконец, столь же мало представлен и акт рассматривания — на-

#### 278 Философский дискурс о модерне

рисованный зритель, помещенный в пространство картины сзади справа, не может взять на себя эту функцию (см.: *Foucault* (1971), 31— 45, 372-377).

<sup>30</sup> *Foucault M.* (1971), 373.

<sup>31</sup> *Dreyfus, Robinow* (1982), 30.

<sup>32</sup> *Henrich D.* Fluchlinien. Ffm., 1982. S. 125ff.

<sup>33</sup> Этим можно также объяснить и то обстоятельство, почему в аналитической философии так жизнеспособен материализм, в частности моменты, связанные с проблематикой тела—души.

<sup>34</sup> *Foucault M.* (1971), 403.

<sup>35</sup> *Foucault M.* (1971), 418.

## Х. Апории теории власти

### 1

Археология гуманитарных наук позволяет благодаря продуктивному процессу научного самосовершенствования определить [многие позиции, а] не только отправной пункт — внутреннее ограничение знания волей к знанию; «Порядок вещей» заостряет и вопросы, на которые Фуко спустя несколько лет отвечает тем, что разрабатывает на основе воли к знанию базовое понятие власти, на которое опирается его генеалогическая историография. Позвольте мне обратить ваше внимание на три трудности.

а) Сначала Фуко был вынужден, по-видимому, задуматься над тем, что его археология гуманитарных наук явно близка к хайдеггеровской критике метафизики Нового времени. Эпистемы или формы знания Ренессанса, Классицизма и Модерна обозначают срезы эпох и одновременно этапы в образовании тех самых субъект-центрированных наук о мире, которые Хайдеггер анализировал в близких Декарту, Канту и Ницше понятиях. Однако Фуко не может принять путь преодоления философии с позиций критики метафизики, ориентированной на субъект, он доказывает, что даже концепция истории бытия не выводит из круга еще одной, третьей по счету самотематизации самоотнесенного субъекта; т.е. его усилий овладеть все более удаляющимся от него первоисточником недостаточно. Тезис Фуко: поздняя философия Хайдеггера отразилась в кривом зеркале тему, которую сам Фуко характеризует как «движение вспять и возвращение к истокам». Именно по этой причине он вынужден отказаться от понятия эпистемы.

#### 280 Философский дискурс о модерне

б) Так же, как близость к Хайдеггеру, проблематична и близость к структурализму. В «Порядке вещей» всех тех, «кто не хочет формализовать, не антропологизировать, тех, кто не желает мифологизировать, не демистифицировать», вообще всех защитников «левых и левой рефлексии» Фуко намерен встретить философской улыбкой, которая и принесет освобождение<sup>1</sup>. Именно так, смехом Заратустры, наблюдающего за гостями, он желает вырвать из антропологической дремоты всех тех, «кто не хочет мыслить, не мысля сразу же о том, что мыслит именно человек». Они должны протереть глаза и задаться простым вопросом о том, а существует ли вообще этот человек<sup>2</sup>. Очевидно, Фуко считает современный ему структурализм — этнологию Леви-Строса и психоанализ Лакана пригодными для того, чтобы «осмыслить пустоту исчезнувшего человека». Первоначальный подзаголовок книги «Археология структурализма» ни в коем случае не подразумевал критику. Но такая перспектива неизбежно должна была возникнуть, как только стало ясно, что втайне структурализм уже создал модель для описания классической формы знаний семиотического репрезентационализма<sup>3</sup>.

Структуралистское преодоление антропоцентрического мышления должно означать не превосходство над модерном, а определенное обновление протоструктуралистской формы знания классических времен.

с) Смущает то обстоятельство, что свои исследования истоков гуманитарных наук Фуко провел в форме и только в форме археологии знания. Как можно дополнить этот анализ научного дискурса другими известными по прежним исследованиям соответствующими практиками, не ставя под сомнение самодостаточность замкнутых в себе форм знания? Этой проблемой Фуко занимается в своих методологических комментариях к работе «Археология знания» (1969). В итоге он не приходит к однозначному выводу, но склоняется к подчиненности дискурсов практикам, лежащим в их основе. Структуралистское требование, чтобы каждая формация дискурсов непременно была понята изнутри, кажется оправданным лишь в том случае, если правила, по которым ведется дискурс, регулируют и его институциональные основы. Следуя этим представлениям, нужно признать, что только дискурс связывает технические, экономические, социальные и политические условия в функциональную сеть функциональных практик, которые затем служат для воспроизводства и самого дискурса, и этой сети.

Дискурс *управляется* лежащими в его основе практиками, он стал полностью автономен, свободен от ограничений контекста и условий

#### Лекция Х. Апории теории власти 281

существования, однако содержит концептуальное затруднение. Фундаментальными

являются установки, которые можно раскрыть средствами археологии, они и позволяют осуществить дискурс. Но эти правила могут сделать дискурс понятным только в ситуации его возможности; их достаточно для объяснения практического дискурса в его реальном развитии. Ведь не существует норм, которые сами регламентировали бы свое применение. Дискурс, если он ведется в рамках правил, «не может самостоятельно управлять контекстом, в котором он оказался: «Таким образом, хотя недискурсивные влияния в форме социальных и институциональных практик, навыков, педагогических приемов и конкретных моделей (например, «паноптикум» Бентона) постоянно вторгаются в анализ Фуко, он неизбежно связывает продуктивную силу, проявляющуюся в этих дискурсивных практиках с регулярностью самих практик. В результате возникает странное понятие правил, которые регулируют сами себя»<sup>4</sup>.

Фуко выходит из этого затруднения, отказываясь от автономности форм познания ради того, чтобы обосновать их в технологиях власти и *подчинить* генеалогии, объясняющей происхождение знания из практик власти.

Теорию власти рекомендуется применять и для разрешения других проблем: таким образом, Фуко может уйти от философии субъекта, не обращаясь к структуралистской модели или модели истории бытия, которые сами ограничены (если следовать его анализу), независимо от того, классические или современные формы знания перед нами. Генеалогическое описание истории упорядочивается при помощи автономности самоуправляемых дискурсов так же, как при помощи эпохальных и направленных цепочек глобальных форм знания.

Опасность антропоцентризма представляется преодоленной лишь в том случае, когда дискурсы в беспристрастном геологическом наблюдении подняты на поверхность; они лопаются наподобие пузырей, всплывающих из трясины анонимных процессов властвования. Преобразовывая отношения зависимости между формами знания и практиками власти, Фуко решается противопоставить структуралистской истории систем знания общественно-теоретическую, критически-метафизическую историю понятия о бытии — натуралистическую постановку вопроса. Дискурсы наук, как и любые другие, в которых формируются и распространяются знания, теряют свое привилегированное положение; вместе с другими дискурсивными практиками они образуют комплексы власти, которые представляют собой предметную область *sui generis*. Таким образом, во взаимодействии разновидностей, типов дискурсов и форм знания важно [следующее]: выявить

## 282 Философский дискурс о модерне

технологии достижения власти и властвования, чтобы соединить их в доминирующий к этому моменту комплекс власти, достичь власти, господствовать, а в итоге быть вытесненным следующим комплексом власти. Историческое исследование технологий власти, которые инструментализируют системы знаний, включая и ценностные критерии, необходимо строить на твердой почве натуралистической теории общества.

Этой почвой Фуко располагает, правда, только потому, что, оглядываясь на *собственную* генеалогию истории, мыслит отнюдь не с генеалогических позиций и скрывает происхождение своего трансцендентально-исторического понятия власти.

Как было показано, на примере гуманитарных наук Фуко изучал формы знания, которые выступают с требованием очистить интеллигибельное от всего эмпирического, случайного и частного; поэтому в силу тенденции разделять значение и генезис особенно хорошо соответствуют среде власти. Современное знание, поскольку именно таким оно себя и полагает, может утаить от себя и других стимул, который провоцирует к непрестанному самопознанию субъекта, рефлексивно брошенного и метафизически одинокого. Воля к знанию должна вмешиваться в порядок научных дискурсов и объяснять, почему знание о человеке может быть сведено к дисциплинарному принуждению в форме терапии, экспертизы, социальных технологий, учебных планов, тестов, результатов исследований, баз данных, проектов реформ и т.д. Современная воля к знанию определяет ту «сумму знаний, на основе которой истина отделяется от лжи и приобретает влияние власти»<sup>5</sup>.

Однако переходя к теории власти, Фуко вырывает эту волю к знанию из историко-метафизического контекста и помещает ее в категорию власти. Такая трансформация становится возможной благодаря двум операциям. Вначале Фуко постулирует конститутивно-истинные для *всех* времен и всех обществ притязания: «Каждое общество обладает собственным порядком — порядком истины, своей общей политикой истины,



т.е. оно принимает определенные дискурсы, позволяет им функционировать в качестве истинных»<sup>6</sup>. Вне этого пространственно-временного обобщения Фуко предпринимает вещную, предметную нейтрализацию: он снимает различие между понятием воли к знанию и воли к власти; эта воля неизбежно присуща *всем* дискурсам, если они не специализируются только на одном понятии истины — как своеобразной воли к власти над собой, свойственной субъективности нового времени (что характерно и для наук о человеке). Только после того, как следы этой трансформации

#### Лекция X. Апории теории власти 283

стерты, в подзаголовке первого тома «История сексуальности» (1976) может снова появиться понятие «воля к знанию», произвольно преобразованное в понятие «декларирующий истину», отнесенное к особому случаю и появляющееся в качестве одного из многих «декларирующих власть».

*Скрытое* таким образом происхождение понятия власти (оно берет начало от критически-метафизического понятия о стремлении к истине и знанию) объясняет и систематически двусмысленное употребление понятия «власть». Оно приобретает, с одной стороны, невинность дескриптивного понятия, применяется для описания и служит *эмпирическому анализу* технологии власти, который, с методической точки зрения, далеко не случайно различают с рациональной, исторически ориентированной социологии знания. С другой стороны, в тайне истории своего возникновения категория власти сохраняет смысл теоретического базового понятия, которым эмпирический анализ технологий власти задает конститутивное значение этого концепта в контексте критики разума, а генеалогическая историография гарантирует, что разоблачит тайны власти.

## 2

Такая систематическая двойственность объясняет, но не оправдывает парадоксальную взаимосвязь позитивистской установки и критических требований, характерных для работ Фуко начиная с 1970-х гг. В своей работе «Аресты и наказания» (1976) Фуко (на основе преимущественно французских данных) обращается к технологиям господства, возникшим в классическую эпоху (грубо говоря, в эпоху абсолютизма) и эпоху модерна (т.е. с конца XVIII в.). Соответствующие формы исполнения наказаний составили канву исследования, в центре которого — история «создания тюрем». Комплекс власти, в классический период концентрировавший в себе весь суверенитет государства, монополизировавший право на насилие, потерпел поражение в юридических словесных играх современного ему естественного права, оперировавшего такими базовыми понятиями, как «договор» и «закон». В действительности задачей абсолютистских теорий государства в меньшей степени является утверждение прав человека: их цель — обоснование концентрации всей власти в руках суверена. При этом речь идет о создании централизованного общественного аппарата управления и об обеспечении административно необходимых организационных знаний. Уже не горожанин с его правами и обязанностями, а подчиненный с его телом и жизнью является объектом на-

#### 284 Философский дискурс о модерне

учного поиска; он удовлетворял первоначально камеральным и статистическим сведениям о рождении и смерти, болезнях и наказаниях, работе и миграции, благосостоянии и бедности населения. В этом Фуко видит начала биополитики, которая постепенно формируется за официальной ширмой юридических дискурсов, связанных с суверенитетом государства. При этом возникает другая, отличная от нормативной словесной игры дисциплинарная власть. В целом она сконцентрирована на новом, а именно современном ей комплексе власти; по аналогии общественные науки становятся медиумом, средой этой власти, и видимая, паноптическая форма контроля внедряется в каждую клетку, во все поры подчиненного тела и опредмеченной души.

Фуко анализирует в качестве образца историю трансформации наказаний от истязания к тюремному заключению; он пытается таким образом подтвердить происхождение современного антропоцентрического мышления от современных технологий господства. Чрезмерные наказания и пытки, которым подвергался преступник в классическую эпоху, он считает спектаклем, представлением наподобие театрального; его бесцеремонно инсценирует власть суверена, неоднозначны эмоции народа, наблюдающего за действием. В модерне это демонстративное причинение телесных страданий заменено скрытым от посторонних глаз лишением свободы. Фуко трактует зримое тюремное заключение как средство, способное не только сломить заключенного, но и изменить его.

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

Всепроникающее нормализующее влияние вездесущей дисциплинарной власти во все времена через дрессуру тела превращается в повседневность, более того, формирует измененное моральное представление, которое рождает мотивацию к спланированному труду и упорядоченной жизни. Такая технология наказаний могла быстро распространиться в конце XVIII в., поскольку в тех условиях заключение являлось лишь одним из многочисленных элементов телесной дисциплины. Такая же дисциплина царила на мануфактурах и в работных домах, в казармах, школах, госпиталях и застенках. В этом контексте науками о человеке стали такие дисциплины, которые посредством идеализации распространили нормализующий эффект этой телесной дисциплины на самые глубины [сознания] сциентистски опредмеченных, хотя и загнанных в плен собственной субъективности личностей, популяций<sup>7</sup>.

Гуманитарные науки *по своей форме* должны быть амальгамой, состоящей из власти и знания, поскольку *формации власти и знания образуют неразрывное единство*. Этот серьезный тезис, разумеется, не может быть обоснован одними только функционалистскими аргумен-

#### Лекция X. Апоории теории власти 285

тами. Фуко просто показывает, как с помощью терапевтического и социально-технического применения достижений гуманитарного знания, можно достичь дисциплинирующего воздействия, аналогичного эффекту от использования властных технологий. Однако для того, чтобы достичь своей цели, Фуко необходимо доказать (например, в рамках трансцендентально-прагматичной теории познания), что специфические стратегии власти превращаются в соответствующих научных стратегиях в конкретизацию обиходного опыта и этим предreshают смысл использования теоретического высказывания об определяемых таким образом областях предметов<sup>8</sup>. Ранние представления о эпистемологической роли клинического взгляда на проблему, которые движутся в этом направлении, вновь не были восприняты Фуко. Иначе для него едва ли осталось бы неясным, что объективистские предпосылки в гуманитарных науках 1970-х гг. давно уже представляют собой лишь фон; они все больше конкурируют с герменевтическими и критическими предпосылками, которые не приспособливают свою форму знания ни к каким *другим* возможностям применения, кроме как к манипуляции и самоманипуляции. В работе «Порядок вещей» Фуко приписал гуманитарным наукам конституирующую волю к знанию в духе критики метафизики. Как было показано, теория власти должна скрывать эту взаимосвязь. Таким образом, отныне место конституционально-теоретического обсуждения остается незанятым. Работа «Воля к познанию» вновь возвращает в заглавии первого тома к истории сексуальности (1976), но в форме, полностью измененной теорией власти. Утерян трансцендентальный смысл структурно созданной воли к власти над собой, которая знает; предложен эмпирический вид особенной технологии власти, которая вместе с другими властными технологиями только и делает возможным существование науки о человеке.

Это явная позитивизация воли к истине и к познанию раскрывается в самокритике, в докладе, сделанном Фуко в 1980 г. в Беркли. Там говорится, что проведенный в работе «Аресты и наказания» анализ технологий господства дает в итоге одностороннюю картину: «При анализе генеалогии субъекта в западных обществах необходимо учитывать не только методы доминирования, но и собственно методологию. Иными словами, необходимо принять во внимание взаимодействие между двумя разновидностями методов, основанных на технологии доминирования индивидов друг над другом и обращенных к процессам, в которых индивид действует самостоятельно»<sup>9</sup>. Технологии, побуждающие индивидов добросовестно обследовать себя и самим разыскивать правду о себе, как известно, ведут Фуко к практике исповеди, к

#### 286 Философский дискурс о модерне

христианскому исследованию сознания. Аналогичные по своей структуре практики, вторгшиеся в XVIII в. во все области воспитания, создают вокруг своего центра (им является восприятие собственных и посторонних сексуальных порывов) настоящий арсенал инструментов самонаблюдения и самоопроса. В итоге такую технологию истины, которая ни в малейшей степени не выявляет сущность индивида, но прежде всего создает скрытую жизнь благодаря все более плотным покровам самоосуждения, психоанализ представляет в форме научно обоснованной терапии<sup>10</sup>.

Одним словом, предложенная Фуко генеалогия гуманитарных наук приобретает сомнительную двойственность. С одной стороны, она выполняет *эмпирическую задачу* —

исследует технологии власти, которые объясняют общественную взаимосвязь функций науки и отношений с властью с учетом социальной эффективности научного знания. С другой стороны, генеалогия выполняет и *трансцендентальную задачу* — объясняет, каким образом вообще возможны научные дискурсы о человеке (нацеленность на отношения власти при этом выступает в качестве условия всякого научного знания). Эти эпистемологические цели Фуко разделяет, хотя они относятся к одному и тому же предмету — к человеческому субъекту в его жизненном воплощении. Генеалогическая историография должна в идеале стремиться объединить обе стороны — науку о социальной функциональности и историческое конститутивное исследование.

В базовом понятии власти Фуко насильственно соединил идеалистическое представление о трансцендентном синтезе и предпосылку эмпирической онтологии. Такое смешение не позволяет выйти за границы философии субъекта хотя бы потому, что понятие власти, которое в идеале дает общий знаменатель для конкретных составляющих значения, само заимствовано из арсенала философии сознания. В соответствии с ней субъект располагает двумя и только двумя видами отношений к миру абстрактных и овеществленных предметов: это когнитивное отношение, которое определяется *истинностью* суждения, и практическое отношение, определяемое *успехом* действий. Власть — это то, что позволяет субъекту оказывать успешное воздействие на объект. При этом практический успех зависит от истинности суждений, входящих в план действий; понятие власти зависит от понятия истины, и этот тезис локализует значение критерия практического успеха. Зависимость власти от истины Фуко незамедлительно подменяет зависимостью истины от власти. Поэтому фундированная власть не нуждается в связях с компетентностью как действующих, так и выносящих суждения субъектов — власть становится бессубъ-

#### Лекция X. Апории теории власти 287

ектной. Однако никто не в силах освободиться от понятийно-стратегических требований философии субъекта уже потому, что сама операция подстановки, замены проведена с использованием ее основных терминов. Апории, которые Фуко относит к философии субъекта, нельзя разрешить, используя заимствованное понятие власти — заимствованное из философии субъекта. Поэтому Фуко не удивляет, что одни и те же противоречия постоянно возникают в историографии, заявленной как антинаука, и опирающейся на эту парадоксальную основу Фуко не отдает себе отчета в этой несовместимости, поэтому сама причина односторонности подхода в его эмпирических исследованиях также остается неясной.

Именно с поворотом к теории власти Фуко связывает надежды вывести свои исследования из замкнутого круга, в который без надежды на спасение попали гуманитарные науки. Если антропоцентрическое мышление будет втянуто в вихрь объективизма, т.е. ориентировано на опредмечивание человека (в силу того, что признается динамика беспочвенной воли «иметь власть над собой», которой обладает рефлексивно сложившийся субъект), генеалогия знания должна возвыситься до истинной объективности в познании. Мы уже наблюдали, что генеалогическая историография, обоснованная с позиций теории власти, должна осуществить три замещения: место герменевтического прояснения взаимосвязей смысла занимает анализ структур, лишенных смысла; притязания на значимость представляют интерес только как функции комплексов власти; суждения ценности, оценки, вообще проблематика обоснования средствами критики, исключаются ради не обладающих ценным измерением исторических разъяснений. Термин «антинаука» заявляет о себе не только как о противоположности господствующим гуманитарным наукам; он обозначает и честолобивую попытку преодолеть эти псевдонауки. Их место занимает генеалогическое исследование, которое, не учитывая, не критикуя ложных конкретно-научных моделей, сможет в научном статусе померяться с естественными науками. Полагаю, что Поль Вейн угадал намерение своего друга, когда представил Фуко как «историка в чистом виде», который хочет только стоически рассказать, как было: «Все имеет исторические причины ... и все «измы» должны быть удалены. В истории существует лишь единичное или просто уникальное стечение обстоятельств, и каждое полностью объяснимо исходя из конкретной ситуации»<sup>11</sup>.

Драматическую историю воздействия и иконоборческую славу Фуко сложно объяснить, если не учитывать, что холодный фасад радикального историзма скрывал страстность эстетического модерниз-

### 288 Философский дискурс о модерне

ма. Генеалогии уготована судьба, похожая на ту, что Фуко предсказал гуманитарным наукам, прочитав ее «по ладони»: по мере того как эти науки уходят в нерелексивную объективность безучастно-аскетического описания меняющихся с калейдоскопической быстротой практик власти, генеалогическая историография оказывается самой *представительной, релятивистской и криптонормативной* псевдонаукой, однако ею она не хочет быть. Если гуманитарные науки, согласно диагнозу Фуко, пасуют перед иронией поступательного движения сциентистской воли «обладать властью над собой» и могут закончить (лучше сказать: закончат свои дни) в *беспросветном объективизме*, то генеалогическое летописание ждет не менее ироничная судьба, она повторит движение исторического угасания субъекта и закончит его в *беспросветном субъективизме*.

## 3

Фуко ощущает себя «счастливым позитивистом»; он предлагает три упрощения, имеющие важные последствия для методологии: понимание смысла со стороны интерпретаторов, участвующих в дискурсах, сводится к точке зрения этнологических наблюдателей за исходом дискурсов; требования значения-значимости функционально сводятся к влиянию власти; долженствование натуралистически сведено к существованию. Я говорю об упрощениях, поскольку внутренние аспекты *значения, значимости истинности и ценности* действительно не проходят без последствий с точки зрения практик власти, воспринимаемых извне.

Скрытые и вытесненные моменты возвращаются и отстаивают свои права — сначала на метатеоретическом уровне. Фуко запутался в противоречиях, а он должен объяснить, каким образом можно понять, чем же занимается генеалогический историограф. В результате под вопрос ставится так называемая объективность познания: 1) из-за насильственного *презентизма* историографии, заключающей в себе исходную ситуацию; 2) из-за неизбежного *релятивизма* анализа, ориентированного на современность; такой анализ воспринимает себя лишь в качестве практической, зависимой от контекста попытки; и 3) из-за спонтанной партийности критики, которая не может подтвердить свои нормативные основы. Фуко достаточно беспристрастен для того, чтобы обозначить эту непоследовательность. Впрочем, он не извлек из этого никаких выводов.

1) Как было показано, Фуко хотел устранить герменевтическую проблематику и тем самым отношение, которое вступает в игру вместе с

### Лекция X. Апории теории власти 289

идеей доступа к объектной области через понимание смысла. Генеалогический историограф не вправе поступать как герменевтик, он не должен пытаться прояснить то, что делают и думают действующие лица, используя собственное понимание запутанной взаимосвязи традиций. Его задача — исходя из *основополагающих практик*, прояснить горизонт, на фоне которого такие высказывания вообще могут осмысленно появиться. Так, например, запрет гладиаторских боев в поздний римский период он относит не к гуманистическому влиянию христианства, а связывает с заменой одной из формаций власти другой, последующей<sup>12</sup>. В горизонте нового комплекса власти в Риме после императора Константина совершенно естественно, что властитель обращается с народом не как со стадом овец, нуждающихся в защите, а как с подвластной воспитанию толпой детей, перед которыми нельзя беспечно демонстрировать кровавые забавы. Речи, что обосновывали устройство или отмену гладиаторских боев, послужили лишь внешним прикрытием практики господства. Такие практики не имеют смысла как источники смысла вообще; для того чтобы познать их, включая структуру, историк должен подходить к ним извне. Для этого требуется не герменевтическое предпонимание, а концепт истории как бессмысленной, калейдоскопической смены форм и образов всего множества дискурсов, которые между собой не имеют ничего общего, за исключением одного - их общего назначения быть протуберанцами власти.

В противоположность такой саморефлексии, настаивающей на объективности, первое же обращение к любой книге Фуко обязательно учит, что даже радикальный «историст» может объяснить технологии власти и практики правления, только сравнивая их между собой и ни в коем случае каждую в отдельности как самодостаточную целостность. При этом исторические события, в отношении которых предпринимается сравнение, неизбежно связаны с соответствующим герменевтическим исходным положением. Это указывает на то, что Фуко не может уклониться от деления на эпохи. Идет ли речь об



истории безумств, сексуальности или исполнения наказаний, формации власти Средневековья, Ренессанса и классического периода постоянно указывают на ту дисциплинарную власть, ту биополитику, что Фуко считает участью современности. В заключительной части «Археологии познаний» он сам возражает себе: «В этот момент *моему* дискурсу, далекому от того, чтобы определять место, откуда *он* берет свое начало, не хватает почвы, на которую можно встать»<sup>13</sup>. Фуко отдает себе отчет в противоречивости своих действий, которые должны быть в идеале объективистскими и оставаться диагностическими применительно к эпохе, но таковыми не являются.

#### 290 Философский дискурс о модерне

Только в контексте своей интерпретации Ницше Фуко уступает очарованию мелодии *признанного* иррационализма. Даже стирание самости или «жертва субъектом познания», чего должен от себя потребовать радикальный историст ради объективности чистого структурного анализа, иронично переосмыслены в свою противоположность: «В соответствии со своим обликом или маской историческое сознание нейтрально, свободно от любых страстей и предано одной только истине. Однако если оно задаст вопрос себе и *вообще любому* научному сознанию относительно его истории, то откроются формы и трансформации воли к знанию — инстинкты, страсти, инквизиторская ярость, изощренная жестокость, злоба, откроется насильственная деятельность солидарности. Исторический анализ этой мощной воли человечества к знанию показывает, что не существует знания, основой которого не является несправедливость (и поэтому познание не имеет права на истину, а основания для истины не существует)»<sup>14</sup>.

Так под беспощадным конкретизирующим взглядом аналитика, бездумно противопоставляющего себя всему близкому, родному, попытка объяснить формации дискурсов и власти превращается в свою противоположность. Разоблачение объективистских иллюзий *любой* воли к власти ведет к согласию с историографией, нарциссически направленной на местоположение историков и инструментализирующей рассмотрение прошлого ради потребностей настоящего: «истинная история» погружает «лот в глубину, стоя на одном месте»<sup>15</sup>.

2) Как и релятивизму, историографии Фуко не удалось избежать этого обостренного презентизма. Его исследования оказались в плену самоотнесенности, которая должна быть исключена (для этого используется натуралистическая трактовка проблематики значения-значимости). Генеалогическая историография должна сделать доступными для эмпирического анализа именно практики власти в их результативности — способности формировать дискурсы. Такая перспектива ограничивает требования к истинности не только в отношении дискурсов, внутри которых эти требования возникают. В функциональном смысле они вообще теряют свое значение, поскольку способствуют защите универсума дискурсов своего времени. Смысл требований к истинности состоит в их влиянии на действенность власти. С другой стороны, это базовое допущение теории власти автономно; оно должно разрушить основы действенности им самим же вдохновленных исследований. Однако если требование истинности, которое сам Фуко связывает с генеалогией знания, в самом деле основано на иллюзии и восходит к действию, которое может вывести эту

#### Лекция X. Апории теории власти 291

теорию из кризиса в рядах ее приверженцев, — в этом случае все предпринятое по критическому разоблачению гуманитарных наук лишается всякого смысла. Фуко занимается генеалогической историографией с серьезным намерением вывести науку на путь, где она превзойдет гуманитарные науки. Если превосходство не удастся выразить тем, что на месте избалованных псевдонаук появляется внушительная, если превосходство выражается только в эффекте *фактического* вытеснения доминировавших до этого научных дискурсов, то в этом случае теория Фуко сводится к политике теорий, а именно к политико-теоретическому целеполаганию, которое не по силам одному-единственному герою. Это для Фуко очевидно. Поэтому он хотел выделить генеалогию из всех гуманитарных наук способом, который согласуется с основными положениями его собственной теории. С этой целью он применяет генеалогическую историографию к ее собственным построениям; в самой истории ее возникновения можно увидеть отличие, обосновывающее преимущество ее процедур перед всеми другими гуманитарными науками.

Генеалогия знания находит применение этим дисквалифицированным наукам, от которых дистанцируются вновь учрежденные науки; она создает условия для бунта

«угнетенных разновидностей знания». Под этим Фуко понимает в первую очередь не сумму скрытых и сохранившихся знаний, а опыт, который накопили эксплуатируемые властью группы; он не артикулирован в официальном знании. Речь идет о скрытом знании «человека» как основы систем власти; именно люди, пострадавшие от власти, или те, кто являются функционерами механизма власти, несущего страдания, ощущают на себе воздействие технологий власти. Таковы, например, знания пациентов психиатрических клиник и персонала, правонарушителей и надзирателей, заключенных концлагерей и охранников, чернокожих и гомосексуалистов, женщин и колдуний, бродяг, детей и прядильщиц. Свои изыскания генеалогия ведет на темном фоне малоизвестных, маргинальных и альтернативных знаний; поэтому сила этого знания вырастает из силы «отрицания всего окружающего». Эти знания обычно «отбрасываются как некавалифицированные или недостаточно проработанные; это наивные виды знания, на ступенях иерархии они располагаются ниже востребованных обществом обыденных знаний и наук»<sup>16</sup>. В них, между тем, дремлет «историческое знание борьбы». Генеалогия, поднимающая эти «локальные сведения» на уровень «обученного знания», борется на стороне тех, кто противостоят современным ей практикам власти. С этой позиции борца с властями перед ней открывается перспектива, которая неизбежно

#### 292 **Философский дискурс о модерне**

превосходит перспективы современных ей властителей. В рамках такой перспективы генеалогия должна располагать возможностями, чтобы трансцендировать любые требования истинности, формирующиеся в сфере влияния власти. Связь с дисквалифицированным, [обыденным] знанием людей должна обеспечить реконструкционной практике сторонников генеалогии превосходство, «которое придало критике, упражняющейся в дискурсе в течение последних пятнадцати лет, значительную мощь»<sup>17</sup>.

Это напоминает об аргументах молодого Лукача. В духе этой логики марксистская теория обязана своей идеологической беспристрастностью привилегированным возможностям познать перспективы опыта, которые сложились вместе с появлением наемного труда в процессе [общественного] производства. Этот аргумент был обоснован только в рамках философии истории; в пролетарском классовом интересе как стремлении ко всеобщему интересу и в классовом сознании пролетариата как самосознании рода она хотела открыть и познать себя. Концепция власти Фуко не допускает такого философско-исторического видения оппонента власти. *Всякое* сопротивление власти развивается в горизонте власти, и в случае победы оно преобразуется в новый властный комплекс, который, в свою очередь, порождает сопротивление. Из этого замкнутого круга не может вырваться даже генеалогия знания, хотя она и провоцирует противодействие дисквалифицированного и эксплуатируемого знания, мобилизует его «против принуждения теоретических, однородных, формальных и научных дискурсов»<sup>18</sup>. Тот, кто отбросит теоретический авангард сегодняшнего дня и преодолет имеющуюся иерархию знания, сам создаст теоретический авангард будущего, сам построит новую иерархию знания. В любом случае он не может применить для своего знания критерии превосходства, как они созданы претензиями на истину, которые могли бы трансцендировать локальные соглашения.

Таким образом, попытка сохранить генеалогическое летописание его же собственными средствами терпит неудачу перед лицом релятивистского самоопровержения. Осознавая свое происхождение (альянс знания-учености и непризнанного знанием), генеалогия считает доказанным, что требования значения-значимости, предъявляемые противоположной стороной дискурсов, признаются (ни больше ни меньше) дискурсами, обладающими властью, — и *они есть* не что иное, как влияние власти. Эту дилемму видит Фуко, но он и в этот раз уклоняется от ответа. Фуко причисляет себя к воинствующим перспективистам только в контексте своего понимания Ницше: «Историки стремятся, насколько это возможно, уничтожить все, что в их знании выдает пози-

#### Лекция X. Апории теории власти 293

цию, исходя из которой они наблюдают то время, в котором они находятся, ту партию, которая их интересует, и неизбежность собственных переживаний. В понимании Ницше исторический смысл знает о своей перспективе... Смысл ведет свои наблюдения под определенным углом зрения; он решается оценивать, говорить да или нет, идти по следам яда и найти наилучшее противоядие»<sup>19</sup>.

3) В заключение осталось рассмотреть вопрос о том, удалось ли Фуко избежать криptonормативизма — греха гуманитарных наук, кичащихся беспристрастностью. Генеалогической историографии важно осознать строго описательную установку всей совокупности дискурсов, которая скрывается за ними; только в этих рамках можно спорить о нормах и ценностях. Она заключает в скобки нормативные ценностные установки, как и требования к пропозициональной истине; сама установка — это и вопрос о том, можно ли одни формации дискурсов и власти признать более правомочными, чем другие. Фуко возражает против требования принять ту или иную сторону, он смеется над «дурацкими догмами», считающими власть злом, безобразием, смертью, а «то, для чего создана власть, — добром, правдой и великолепием»<sup>20</sup>. Для него не существует «они правы». Причина такого подхода — убеждение в том, что политика, которая начиная с 1789 г. ставилась в вину революции, в итоге пришла к тому, что теории, которые рассматривали взаимоотношения теории и практики, устарели.

*Такое* обоснование беспристрастности второго порядка само небеспристрастно. Фуко воспринимает себя как диссидента, который восстал против современного мышления и дисциплинарной власти, нарядившейся в гуманистические одежды. Требования к стилю и выбору слов накладывают отпечаток на его рассуждения, критические жесты присутствуют в теории не меньше, чем самоидентификация творчества в целом. Этим Фуко отличается от ангажированного позитивизма Макса Вебера, который стремился отделить децизионистски выбираемую и открыто декларативную ценностную основу от беспристрастного анализа. Критика Фуко основана скорее на постмодернистской риторике изложения, чем на постмодернистском восприятии его теории.

Взгляды Фуко отличаются и от критики идеологии Маркса, разоблачающего гуманистическое самосознание модерна, в котором он видит нормативное содержание буржуазных идеалов. Фуко не хочет продолжать дискурс, что модерн всегда вел с самим собой; он не хочет совершенствовать языковую игру современных политических теорий (основными понятиями которых являются автономия и гетерономия, мораль и легальность, эмансипация и репрессия) и выступить против патологий модерна — он хотел бы *уйти* от модерна и его сло-

#### 294 **Философский дискурс о модерне**

весной игры. Противостояние модерну не следует оправдывать зеркальным отображением существующей власти: «Если бы все это было», отвечает Фуко на соответствующий вопрос Бернара-Анри Леви, «не было бы сопротивления. Сопротивление должно быть аналогично власти: так же изобретательно, так же подвижно, так же продуктивно. Оно должно быть организованным и стабильным, должно идти снизу и дифференцироваться из стратегических соображений»<sup>21</sup>.

Дессидентство находит собственное оправдание в том, что ставит ловушки гуманистическому дискурсу, не участвуя в нем. Это стратегическое самосознание Фуко объясняет, исходя из особенностей самой современной формации власти. Любая дисциплинарная власть (ее локальный, непрерывный, продуктивный и всепроникающий, капиллярно разветвленный характер он вновь и вновь описывает) укрепляется скорее не в головах, а в телах. Она приобретает форму биологической власти, которая касается скорее тела, чем духовного, и подчиняет тела — беспощадно, не нуждаясь для этого в нормативной основе. Дисциплинарная власть неизбежно властвует над неизбежно ложным сознанием, которое сформировалось в гуманистических дискурсах и поэтому подвергается критике со стороны противоположных дискурсов. Дискурсы гуманитарных наук намного плотнее сливаются с практиками их использования в полупрозрачный комплекс власти, недоступный идеологическому критику. Гуманистическая критика, как и критики Маркса и Фрейда, опирается на уже преодоленные противопоставления легитимной и нелегитимной власти, поддерживает осознанные и неосознанные мотивы и, выступая против инстанций принуждения, эксплуатации, вытеснения и т.п., несет в себе значительно большую опасность влияния «гуманизма», сжавшегося до нормализующего насилия.

Этого аргумента вполне достаточно, чтобы рассматривать генеалогическую историографию не в качестве критики, а как тактику, как средство ведения войны против нормативно неупроченной формации власти. Однако, если речь идет о мобилизации противников власти, возникает вопрос о том, по какой причине мы вообще должны оказывать сопротивление этой вездесущей власти, циркулирующей в современном обществе, вместо того чтобы объединиться с нею.

В этом случае средства борьбы, характерные для генеалогии сознания, были бы излишни. Совершенно очевидно, что непредвзятый анализ сильных и слабых сторон противников необходим тому, кто собирается принять бой, однако для чего вообще воевать? «Почему борьба предпочтительнее, чем подчинение? Почему доминирование должно быть отвергнуто? Только с введением определенных нормативных по-

#### Лекция X. Апории теории власти 295

нятий Фуко мог приступить к ответу на этот вопрос. Только с введением нормативных понятий он мог заговорить о том, что не так с современным режимом власти/знания и почему мы должны выступить против него»<sup>22</sup>. В одном из своих интервью Фуко, не имея возможности уклониться от ответа на вопрос, очертил в общем виде постмодернистские критерии справедливости: «Чтобы побеждать в борьбе с дисциплинарной властью, нельзя следовать старому праву и суверенитету, необходимо приблизиться к новому праву, которое свободно не только от дисциплин, но и от принципа суверенитета»<sup>23</sup>.

Совершенно невзирая на то, что после Канта появляются новые концепции морали и права, оправдывающие суверенитет государства, монополизировавшего насилие, Фуко отмалчивается, хотя ответ на эту тему востребован. Однако если в обвинениях против дисциплинарной власти попытаться использовать масштаб импликации, то сразу обнаруживаются известные положения, относящиеся к установке, эксплицитно отстраненной от нормативистской игры слов. Фуко считает предосудительными именно асимметричные отношения между властителями и подчиненными, как и овеществленный эффект технологий власти, наносящих вред моральному и физическому единению субъектов. Н.Фразер предложил интерпретацию, не разрешающую этой дилеммы, но разъясняющую происхождение криptonормативизма, который декларируется как беспристрастная историография<sup>24</sup>.

Введенное Ницше понятие «воля к власти» и понятие суверенитета у Батая вобрали в себя нормативный уровень знаний эстетического модерна. Фуко, напротив, заимствовал свою концепцию власти из эмпирической традиции. Этим он лишил свою конструкцию того научного потенциала, которым питался эстетический авангард от Бодлера до сюрреалистов. Однако «власть» (даже у Фуко) сохраняет непосредственное эстетическое отношение к телесному восприятию, к болезненному переживанию опошленной любви. Именно этот момент обусловлен для современной формации власти, которая обязана своему окружению термином «биовласть» (как власть определяется на неверных путях научных объективаций), субъективизмом, технологиями достижениями истины, внедряющейся в овеществленное тело и завладевающей всем организмом.

Биологической властью называется такая форма обобществления, которая превращает всю созидательную жизнь в основу наращивания собственных сил. Нормативно содержательная асимметрия, которую Фуко рассматривает как часть комплекса власти, существует не в отношении между правящей волей и принудительным подчинением, а между процессом власти и телесными носителями этой власти. Это те-

#### 296 Философский дискурс о модерне

ла, обреченные на пытку и предоставленные суверенному мщению; они подвергаются разложению и манипуляции как механические силы (т.е. такие, которые наглядно представляются и контролируются гуманитарными науками). В случае если введенное Фуко понятие власти освободится от остатков эстетического содержания, то этим оно будет обязано виталистическому житейско-философскому варианту самопознания тела. «История сексуальности» заканчивается необычной фразой: «Будем надеяться, что когда-нибудь кто-то, при другой организации разума и желаний, уже не сможет понять, как нам удалось подчиниться убогой власти секса»<sup>25</sup>. Эта *другая* организация разума и желаний, о которой мы пока - в ходе борьбы — можем только мечтать, должна обернуться не новой формой организации власти, а постмодернистской теорией, которой, если она скрыто апеллирует к критическому измерению, также предстоит дать отчет. До тех пор противостояние (если не его легитимация, то мотив) может основываться лишь на языке жестов, этом невербальном языке подвергаемого пыткам тела, которое отрицается процессами сохранения дискурсов<sup>26</sup>.

Такую трактовку Фуко, разумеется, не может считать своей. В противном случае ему пришлось бы выстраивать для других индивидов разумность как *ratio* — статус, в котором он аргументированно отказывал им начиная с текста «Истории безумия». Он защищается от натуралистической метафизики, которая восхваляет силу противостояния власти, как преддискурсивный эксперт: «То, что вы называете «натурализмом» Фуко, —



отвечает он в 1977 г. Бернару-Анри Леви, — означает всего лишь представление о том, что, даже находясь внутри власти, испытывая ее насилие и коварство, необходимо вновь обретать вещи в их былой живости; она существует за стенами убежища спонтанности разума, существует, несмотря на систему наказаний и запретов сексуальных желаний»<sup>27</sup>. Поскольку Фуко не принимает эти жизненные и философские установки и представления, ему приходится всякий раз воздерживаться от ответа на вопрос о нормативных основах его критики.

#### 4

Фуко не в состоянии удовлетворительно решить проблемы, возникающие в связи с умозрительной трактовкой объектной области, отрицанием универсальных ценностных требований и нормативным оправданием критики. Такие категории, как значение, действие и ценность, должны быть устранены не только на метатеоретическом, но и на эмпирическом уровне, так как генеалогическая историография занимается предметной областью, в которой всякое проявление

#### Лекция X. Апории теории власти 297

коммуникативного и реального общественного контекста снято теорией власти. Вытеснение основополагающих понятий, которые предварительное структурирование систем действия может принимать в расчет, отягощает эмпирическое исследование проблем, которые Фуко сознательно не разрабатывает. Мне хотелось бы выделить две проблемы, имеющие значение для классического социального знания, — это вопрос о том, как вообще возможно существование общественного порядка, и вопрос о взаимных отношениях индивида и общества.

Если допустить, как это делает Фуко, что существует модель конфронтаций, как они складываются под воздействием физических потребностей, суммы более или менее осознанных стратегических сделок; если исключить стабилизацию торговой области — области обмена посредством стоимостей, норм и процессов, направленных на достижение соглашений, — а предлагать для решения этих задач механизмы общественной интеграции — эквиваленты, неизвестные как в системных, так и в псевдотеориях, то в этом случае едва ли удастся объяснить, каким образом вечные локальные столкновения могут быть консолидированы до уровня институциональной власти. Эту проблематику энергично разрабатывал Алекс Хоннет. Фуко допускает в своих работах институционально уплотненные практики власти, технологии господства и истинности, но он не может объяснить, «как из общественного состояния непрерывной борьбы может мгновенно возникнуть агрегатное состояние властной структуры»<sup>28</sup>.

Аналогичные, касающиеся основных понятий моменты (такие, как эпохальное понимание формаций дискурсов и власти) подготавливают в дальнейшем феномены, для которых Дюркгейм ввел понятие «институциональный индивидуализм».

В случае если допускается механизм наследования, социализация последующих поколений представляется как образ разнообразных конфронтаций. Однако в этом случае сообщество субъектов, способных говорить и действовать, следует понимать не как обособление, но исключительно как рост множества живых субстратов для технологий власти. Формирующие индивидуальность процессы обучения-просвещения — образования, которые особенно интенсивно идут в обществах с устойчивыми традициями мысли и абстрактными формами товарообмена, внедрены практически во все социальные слои, требуют категориального переосмысления самой модели наследования. Теоретик власти Фуко сталкивается с той же проблемой, что и институционалист Гелен<sup>29</sup>. Обе теории не учитывают такой социально интегрированный механизм, как язык, который мог бы объяснить эффект индивидуализации обобществления<sup>30</sup>.

#### 298 Философский дискурс о модерне

Это самое узкое место в трактовке основных понятий Фуко; он, как и Гелен, компенсирует его тем, что противопоставляет понятие индивидуальности коннотациям самоопределения и самореализации и ограничивает его излюбленным предметом манипуляций, созданным внешним воздействием, — *внутренним миром*. На этот раз трудность [анализа] связана не с отсутствием эквивалента для известной конструкции отношений индивида и общества; вопрос поставлен более широко. Суть в том, что вовсе не модель гиперболизации психического, как она обусловлена практиками власти, вынуждает к тому, чтобы описывать рост субъективной свободы как экспрессивное самопредставление и автономию. Конечно, Фуко может отклонить возражения такого

рода, как *petitio principii*: разве они не основаны на традиционной постановке вопроса, которая (как и гуманитарные науки, эту трактовку обуславливающие) уже давно стала беспредметной? Этот вопрос мы могли бы отвергнуть только в том случае, если бы «дефицит» нашего видения распространялся также и на эмпирические исследования и позволял бы делать выводы на основе селективных вариантов и частичного нежелания видеть. Мне хотелось бы обозначать по крайней мере несколько позиций, которые позволяют эмпирически критиковать предложенную Фуко версию истории возникновения современных систем исполнения наказаний и сексуальности.

[Его работа] «Аресты и наказания» написана как генеалогия научно рационализованного уголовного права и история научно гуманизированного исполнения наказаний. Технологии господства, в которых сегодня выражается дисциплинарная власть, образуют *общую* матрицу и для «гуманизации наказаний, и для познания человека»<sup>31</sup>. Рационализация уголовного права и гуманизация исполнения наказаний полностью внедрены в практику государства в конце XVIII в. под прикрытием словесной завесы реформаторского движения, нормативно оправданного понятиями права и морали. Фуко хочет показать, что именно так и произошла коренная смена практик власти — возник современный режим власти, осуществились «совершенствование и модернизация аппарата; эти процессы охватывают и отслеживают повседневные потребности индивидов, их идентичность, их деятельность, их жесты, кажущиеся не имеющими значения»<sup>32</sup>. Этот тезис Фуко иллюстрирует впечатляющими фактами из истории, однако он ложен в своем обобщении. Фуко утверждает, что «паноптикум», скопированный с современного исполнения наказаний, показателен для самой структуры общественной модернизации в целом. Фуко в состоянии сформулировать только абстрактный аргумент; его мысль вращается вокруг основных понятий, характеризующих теорию власти, нормативные структуры выводятся за границы развития права.

#### Лекция X. Апории теории власти 299

Процессы нравственно-практического обучения неизбежно представляются ему как интенсификация властных процессов. Редукция совершается шаг за шагом. *Вначале* на основе латентных функций Фуко анализирует нормативные языковые игры рационального естественного права, которое в эпоху классицизма выполняло роль властного дискурса для проведения и использования абсолютистской власти государства. Суверенитет государства, монополизировавшего насилие, выражается, в частности, и в демонстративных формах исполнения наказаний, которые Фуко наглядно иллюстрирует на примерах процедур пыток и казней. Исходя из перспективы функциональности, он описывает *далее* продолжение классической словесной игры в реформаторскую эру Просвещения. Кульминацией этого периода стала, с одной стороны, моральная и правовая теория Канта, с другой — утилитаризм. Интересно, что Фуко не приходит к выводу о том, что и правовые воззрения Канта, и утилитаризм послужили средством для установления революционным путем конституционализированной власти государства — иными словами, политического порядка, который идеологически переделан из суверенитета властителей в суверенитет народа. Такой разновидности режима соответствуют именно те нормализующие формы исполнения наказаний, которые формируют концепцию работы «Аресты и наказания».

Поскольку Фуко не раскрывает внутренних аспектов развития права, он может незаметно сделать *третий* и решающий шаг. Суверенное насилие классической формации власти конституируется понятиями «право» и «закон», однако к дисциплинарной власти модерна нельзя не применять нормативной языковой игры, которая подходит для эмпирических, но никак не юридических понятий, как их можно применить практически для управления и организации форм поведения и мотивов человеческой общности, если она все больше тяготеет к научным знаниям в сфере управления: «то, что опыт нормализации законодательных процессов все в большей степени колонизируется, позволяет объяснить глобальные масштабы явления, которое я называю обществом стандартов»<sup>33</sup>. Переход от теории естественного права к естественнонаучной теории показывает<sup>34</sup>, в какой мере сумма жизненных взаимосвязей современного общества свободна от обусловленности нормами естественного права. Это обстоятельство, однако, оправдывает важное в теоретико-стратегическом плане решение проблемы Фуко: при современной формации власти развитием нормативных структур можно пренебречь. Как только Фуко принимает установку биологического внедрения

дисциплинарной власти, он теряет аргументы, доказывающие правовую организацию самой возможности реализовать власть и

### 300 Философский дискурс о модерне

легитимировать правящий строй. Возникает необоснованное впечатление, что гражданское конституционное государство становится бесполезным реликтом времен абсолютизма.

Такое бесцеремонное нивелирование культуры и политики на основе принудительного подчинения во многом объясняет демонстративные пробелы в изложении. Сам факт, что история современной уголовной юстиции выводится из развития правового государства, еще можно обосновать с помощью «технических» комментариев. Теоретическое сужение системы *исполнения наказаний* более проблематично. Переходя от классической эпохи к модерну, Фуко больше не уделяет никакого внимания уголовному и уголовно-процессуальному *праву*. В противном случае он должен был бы предложить точное толкование с позиции теории власти, обозначить достижения в направлении либерализации и правовых гарантий, поддающиеся осмыслению, и также дать интерпретацию государственно-правовых гарантий в этой области. Однако в дальнейшем изложении Фуко убирает из самой истории исполнения наказаний упоминание о правах и обязанностях. В застенках, как и в клиниках, школах и казармах, присутствуют все те же «особые силовые отношения», которые развивающиеся процессы огосударствления неизбежно трансформируют, — Фуко ангажировал себя для этого политического вывода.

Такая избирательность не позволила ничего взять из разоблачений сетевого влияния власти. Однако универсализация принудительно-теоретического обобщения самого способа толкования мешает Фуко; он не принимает иных явлений, нуждающихся в объяснении, в частности феномена спорной структуры прав и обязанностей благополучных западных демократий; дело в том, что сами правовые средства, предназначенные гарантировать свободы, представляют собой опасность, угрозу свободе их гипотетического пользователя. Под влиянием положений своей теории власти Фуко, таким образом, нивелировал комплексный характер общественной модернизации; вызывающие тревогу парадоксы этого процесса совершенно не попали в поле его зрения.

Эта тенденция к нивелировке неоднозначных феноменов проявилась у Фуко и в истории сексуальности нового времени. Сексуальность относится к центральной области рефлексивной внутренней природы, т.е. к субъективизму в раннеромантическом его смысле, — она есть выражение внутренней сущности. Нивелировке подвергается проблематичная структура осознания и индивидуации, которая сосуществует с техниками разоблачений и стратегиями контроля, долгосрочного процесса; в то же время осознание и индивидуация образуют область

### Лекция X. Апории теории власти 301

отчуждения и стандартизации. Герберт Маркузе определял факт появления сексуального освобождения в ходе контролируемого, общественно регулируемого, коммерциализированного и управляемого процесса как «репрессивную десублимацию». Этот анализ оставляет открытой перспективу эмансипирующей, освобождающей десублимации. Фуко исходит из аналогичного феномена сексуальности дисквалифицированной, приниженной до уровня средства управления, до разоблаченной эротики, — но именно в этом принижении он видит раскрытие тайны сексуального освобождения. За мнимой эмансипацией заняло свою позицию насилие, власть, которая развивает собственную продуктивность, прибегая к помощи коварно внедренного признания принуждения и вуайеризмов. «Сексуальность» имеет для Фуко то же значение, что и формации дискурсов и власти, которые невинное требование истинности применяют, сражаясь с собственными наиболее доступными порывами, инстинктивными желаниями и переживаниями, стимулирующими тело, удовольствия и формирующие душевные энергии. С конца XVIII в. сеть техник достижения истины все больше опутывает онанирующего ребенка, истерическую женщину, взрослого извращенца, супружескую пару — основные объекты [для усилий] педагогов, врачей, психологов, судей, семейных консультантов и т.д.

Можно детально показать, каким образом Фуко упрощает сложный процесс прогрессирующей проблематизации внутренней сущности, превращает его в линейно развивающуюся историю. В данном случае интересно, как стираются все грани проблемы, где значение имеют эротичность и осознание субъективной природы, торжество свободы и возможность самовыражения. К.Хонеггер предостерегает от того,

чтобы проецировать в прошлое современные явления регрессивной десублимации и таким образом снова прийти к практике вытеснения репрессии прошлого: «В недавнем прошлом к репрессиям относили требования целомудренности от женщин, культивирование женской фригидности, двойная мораль для мужчин, стигматизация нетрадиционных сексуальных отношений, а также все те преуменьшения роли половой жизни, о которых Фрейд слышал в своем кабинете»<sup>35</sup>. Возражения Фуко против фрейдовской модели подавления инстинктов и эмансипации по мере роста сознательных моментов убедительны, потому что свобода в качестве принципа модерна не вмешивается в основные понятия субъектной философии.

Все попытки понять самоопределение, самореализацию и свободу с моральных и эстетических позиций философии сознания и при помощи ее инструментария постоянно натываются на ироничное иска-

### 302 Философский дискурс о модерне

жение, фальсификацию всего, что, собственно, имелось в виду. Угнетение самости — это оборотная сторона автономии субъекта, присутствующей в субъект-объектных отношениях, утрата и нарциссический страх потерять себя, Я — оборотная сторона экспрессивности, введенной при помощи этих понятий. Моральный субъект должен сам стать объектом, экспрессивный субъект должен перестать быть таковым или, из страха превратиться во внешнее, чужое для объекта, внутренне замкнуться. Все это не соответствует пониманию свободы и освобождения, а всего лишь обнаруживает факт насилия над мыслью в философии субъекта. Однако кроме субъекта и объекта Фуко выбрасывает за борт и интуицию свободы и освобождения, оставляя на первом плане только способы принуждения, которыми располагает философия субъекта. Эта интуиция должна стать понятием. Пока мы считаем себя только субъектами и представляем объекты как объекты, которые отчуждают себя и строят свои отношения (и самоотнесенности) как объекты, невозможно понять обобществление как индивидуацию и написать историю сексуальности модерна *именно* с той точки зрения, которая позволяет понять субъективную природу индивидуации. С помощью философии сознания Фуко разрешает проблемы, в решении которых не преуспели другие. На место индивидуированного обобществления, которое так и осталось непонятым, он ставит понятие *парцеллирующего завета*, до которого не доросли двусмысленные явления модерна. В этом ракурсе обобществленные индивиды можно рассматривать только в качестве образцов и экземпляров, как стандартизированные продукты формаций дискурсов, т.е. как единичные продукты штамповки. Гелен, который исходил из прямо противоположных политических мотивов (из аналогичных теоретических воззрений), не делал из этого тайны: «личность — это учреждение в *единственном* лице»<sup>36</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Foucault M. (1971), 412.

<sup>2</sup> Foucault M. (1971), 388.

<sup>3</sup> М. Франк указывает на предпочтение (систематически не обоснованное), которое Фуко отдавал репрезентативной модели «Что такое неоструктурализм?» (Frank M., 1984, <sup>9</sup>/<sub>10</sub> Vorlesung).

<sup>4</sup> Dreyfus, Robinow (1982); ср. также: Honneth (1985), 133ff.

<sup>5</sup> Foucault M. (1978), 53.

<sup>6</sup> Foucault M. (1978), 51.

### Лекция X. Апории теории власти 303

<sup>7</sup> «Эти науки, которыми наша гуманность, «человечность» восхищается уже более столетия, имеют свой образец и берут начало в мелочной и злобной основательности дисциплин и их исследований. Вероятно, для психологии, психиатрии, педагогики, криминологии и других редких областей знаний они играют роль, которую раньше выполняла ужасающая власть инквизиции в отношении наук о животных, растениях и земле. Иная власть, иные знания. Накануне классической эпохи юрист и государственный деятель Бэкон пытался разработать методологию исследований для эмпирических наук. Но какой из хранителей печати или надзирателей будет создавать методологию проверки для общественных наук? Вероятно, это просто невозможно. В то время как именно анализ ограничил методы инквизиции и стал приемом эмпирической науки, уровень дисциплинарной власти, в рамках которой анализ и сформировался, оставался на том же уровне. Представляется, что анализ, исследования приобрели спекулятивное звучание и в этой форме интегрировались в такие науки, как психиатрия и психология. Кажется, что в форме тестов, диалогов, опросов или консультаций оно корректирует дисциплинарный механизм, поэтому школы психологической науки должны компенсировать свою строгость так же, как диалог врачей или психиатров компенсирует воздействие собственной дисциплины труда. Однако не следует пугаться: эти техники рекомендуют изменять индивида лишь по аналогии с приемами и средствами дисциплинарных органов, а в концентрированной или формализованной манере они репродуцируют собственную схему власти/знания для каждой дисциплины. Анализ отнесен к области естественных наук, где он был



избавлен от своей политико-юридической модели. Контроль, напротив, до сих пор интегрирован в дисциплинарную технологию» (*Foucault M.*, 1976, 290 f.). Этот отрывок представляет двойной интерес. Во-первых, сравнение естественных и общественных наук должно показать, что и те и другие произошли от технологий власти; однако естественные науки преодолели границы, в которых они возникли, и развились в дискурсы, оправдавшие свои претензии на объективность и правдивость. Во-вторых, Фуко придерживается мнения, что гуманитарные науки, учитывая контекст их происхождения, не могут *ничего решать*, поскольку в этом случае практики власти по праву вторгаются не только в историю возникновения, но и берут на себя трансцендентальную функцию — служить основанием для познания.

<sup>8</sup> См.: *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Ffm., 1968; в крайнем случае: *Apel K.O.* Die Erklären/Verstehen-Kontroverse. Ffm., 1979.

<sup>9</sup> Howison Lecture on Truth and Subjectivity, Oct. 20, 1980. Berkeley, MS. P. 7.

### 304 Философский дискурс о модерне

<sup>10</sup> В «Истории сексуальности» Фуко исследует контексты возникновения и применения, которые включает в себя психоанализ. И снова функционалистические аргументы должны обосновать то, что они не могут обосновать, — идею, что именно технологии власти формируют объектную область науки и таким образом предreshают критерии действительности для всего того, что является истинным или ложным в научном дискурсе.

<sup>11</sup> *Veyne* (1981), 52.

<sup>12</sup> Этот пример обсуждал Вейн: *Veyne* (1981), 6 ff.

<sup>13</sup> *Foucault M.* (1973), 292.

<sup>14</sup> *Foucault M.* (1974), 107.

<sup>15</sup> *Foucault M.* (1974), 101.

<sup>16</sup> *Foucault M.* (1978), 60f.

<sup>17</sup> *Foucault M.* (1978), 61.

<sup>18</sup> *Foucault M.* (1978), 65.

<sup>19</sup> *Foucault M.* (1974), 101.

<sup>20</sup> *Foucault M.* (1978), 191.

<sup>21</sup> *Foucault M.* (1978), 195.

<sup>22</sup> *Fraser N.* Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions // *Praxis International*, vol. 1, 1981. P. 283.

<sup>23</sup> *Foucault M.* (1978), 95.

<sup>24</sup> *Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhethoric* (1982).

<sup>25</sup> *Foucault M.* (1977), 190.

<sup>26</sup> Эта альтернатива развивается на примере экспрессивной формы протеста посредством телодвижений — практика киника (См. работу П. Слотерджика «Критика циничного разума»). Однако собственные исследования Фуко пошли в другом направлении. См. его послесловие к книге Дрейфуса и Рабинова (*Dreyfus, Robinow*, 1983, 229).

<sup>27</sup> *Foucault M.* (1978), 191.

<sup>28</sup> *Honneth A.* (1985), 182.

<sup>29</sup> *Gehlen A.* Die Seele im technischen Zeitalter. Hbg., 1957.

<sup>30</sup> *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1981. Bd. 2. S. 2, 92ff.

<sup>31</sup> *Foucault M.* (1976), 34.

<sup>32</sup> *Foucault M.* (1976), 99.

<sup>33</sup> *Foucault M.* (1978), 94.

<sup>34</sup> *Habermas J.* Art. Soziologie // *Evangel. Staatslexikon*, 1966. S. 210ff.

<sup>35</sup> *Honegger C.* Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität. Ms. Ffm., 1982. S. 20.

<sup>36</sup> *Gehlen A.* (1957), 118.

## **XI. Еще один выход из философии субъекта: коммуникативный разум против разума субъект- центрированного**

### **1**

Апории теории власти оставили след в селективных вариантах генеалогической историографии независимо от того, идет ли речь о системах исполнения наказаний или сексуальных отношениях в Новое время. Эмпирический дефицит отражает до сих пор так и не решенную проблему методологии. Фуко, пожалуй, наиболее убедительно раскритиковал гуманитарные науки за их чрезмерное пристрастие к субъективизму: они бегут от апорий самотематизаций самопознающего субъекта и еще больше запутываются в овеществляющем самость сциентизме. Однако Фуко, осмысляя все апории подхода к данной теме, не осознавал, что его собственную теорию власти постигнет та же участь. Он намеревался добиться еще большей объективности, поставив свою концепцию над псевдонауками, но в итоге запутался в сетях презентистской [сцентрированной на вневременное «сегодня»] историографии, которая была вынуждена прибегнуть к релятивистскому самоопровержению и не смогла дать обоснование нормативной основы собственной риторики. Объективизму стремления индивида «обрести власть над самим собой» соответствует субъективизм человеческого самозабвения. Презентизм, релятивизм и криптонормативизм возникли в результате попытки сохранить в основополагающих понятиях «воля к власти», «обретение власти» трансцендентальный момент продуктивного достижения и одновременно убрать из него всякую субъективность. Однако сами понятия отнюдь не избавляют сторонников генеалогической историографии от тисков контрдикторных самотематизаций.

#### **306 Философский дискурс о модерне**

Поэтому рекомендуется снова вернуться к точке отсчета, т.е. к разоблачению с рациональных позиций наук о человеке, гуманитарных наук, но уже полностью осознав и осмыслив некоторые обстоятельства, упорно игнорируемые последователями Ницше: философский контрдискурс начиная с философского дискурса модерна у Канта противостоит субъективности как принципу современности<sup>1</sup>. Основополагающие апории рефлексивной философии, которые Фуко так блистательно описал в заключительной главе «Порядка вещей», аналогичным образом анализировали Шиллер, Фихте, Шеллинг и Гегель. Правда, трактовали они их по-разному. Если и сегодня попытки применить теорию и власть над собой оказываются безрезультатными и не дают возможности найти выход из порожденной апориями ситуации, то следует еще раз ретроспективно проанализировать развитие философского дискурса о модерне вплоть до его истоков, чтобы на всех этапах еще раз проверить правильность избранного направления. Именно этим намерением я руководствовался, приступая к чтению этих лекций. Напомню, что я специально обозначил несколько тезисов, чтобы показать, как молодые Маркс и Гегель, Хайдеггер на стадии создания «Бытия и времени» и Деррида в полемике с Гуссерлем оказались перед неизбежностью выбора альтернативных вариантов.

В случае с Гегелем и Марксом речь шла о том, чтобы не заниматься в очередной раз обращением к интуитивной нравственной тотальности в горизонте самоотношения познания и действующих субъектов, а осмыслить модель свободного волеобразования в условиях коммуникативного сообщества, принуждающего всех своих членов к сотрудничеству. Хайдеггер и Деррида ставят перед собой цель не соотносить чувственно-созидательные горизонты миропонимания с героически порывающим с собой конкретным бытием или структурообразующим фоном событийности. Они структурировали коммуникационные жизненные миры, способные возвыситься над осязаемой средой и воспроизвести действия, ориентированные на взаимопонимание. В особо выделенных тезисах я еще настойчиво доводил до сознания читателей мысль о том, что парадигма познания предметов должна смениться парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать. Гегель и Маркс так и не сумели добиться смены парадигм, Хайдеггер и Деррида пытались избавиться от метафизической субъективности, однако над ними слишком сильно довлела философская традиция. Фуко, трижды проанализировав фактор принуждения к удвоению апорий

самоотнесенного субъекта, попытался прибегнуть к теории власти и в итоге оказался в тупике. Если уж быть до конца откровенными и не стесняться в формулировках, то он фактически объяс-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 307

вил человека «несуществующим» и тем самым влился в ряды последователей Хайдеггера и Деррида с их отрицанием самоотносящегося субъекта. Подобно им Фуко уже не предпринимал никаких попыток заменить устаревший порядок вещей, который напрасно пытается обновить собственными силами метафизически одинокий, задавленный структурами субъект. Разумеется, трансцендентально историческая «сила» — единственная константа в перипетиях побеждающих и побежденных дискурсов — в конце концов оказывается всего лишь эквивалентом понятия «жизнь» в ее традиционной экзистенциалистской интерпретации. Более приемлемый вариант можно найти, отказавшись от несколько сентиментальной предпосылки метафизической антипространственности, а метания между трансцендентальной и метафизической концепциями, между радикальной саморефлексией и отсутствием возможности вернуться к истокам и архаичным временам, между продуктивностью человеческого рода в деятельности самопроизводства и самовоспроизводства и предшествующей всему производящему изначальностью... Одним словом, если мы будем считать мистификацию пресловутого удвоения тем, что она есть на самом деле, — симптомом исчерпанности, то окажется, что парадигма философии сознания полностью исчерпала себя; в такой ситуации переход к парадигме взаимопонимания приведет к исчезновению этого симптома.

Если же мы сможем использовать в качестве предпосылки разработанную в одной из моих работ<sup>2</sup> модель действий, ориентированных на взаимопонимание, то объективированная позиция, дающая познающему субъекту возможность ориентироваться как на самого себя, так и на сущности в этом мире, вскоре утратит свое привилегированное положение. Более того, в основание парадигмы понимания заложена перформативная позиция интерактивных участников, координирующих планы своих действий путем достижения взаимопонимания по поводу происходящего. Так, например, между личностью и поколением формируются межличностные отношения, они выполняют вербальную функцию и являются выражением отношения к этой функции. Структура intersubjectивных отношений выстраивается с помощью набора таких взаимоограничений, как говорящие, слушающие и на данный момент посторонние. В области грамматики ей соответствует система личных местоимений. Освоившиеся с данными правилами научатся выбирать в перформативной позиции установки первого, второго и третьего лица и трансформировать их.

Таким образом, эта позиция участников осуществляемой с помощью вербальных средств интеракции позволяет субъекту отказаться от пресловутой просто объективированной позиции, которую наблю-

#### 308 Философский дискурс о модерне

датель занимает в отношении мировых сущностей, и выработать совершенно *иное* отношение к самому себе. Трансцендентально-эмпирическое раздвоение самоотношения является неизбежным до тех пор, пока не появится альтернатива этой сугубо наблюдательной перспективе: лишь тогда субъект будет вынужден рассматривать себя как преобладающую противоположность миру в целом или как одну из имеющихся в нем сущностей. Между сверхмировым положением трансцендентального и эмпирического Я не может быть никаких посредников. Достаточно отдать предпочтение осуществляемым вербальными средствами отношениям между субъектами, как эта альтернатива сразу же отпадет. В результате личность окажется втянутой в межличностные отношения, позволяющие ей воспринимать себя участником интеракции и руководствоваться при этом возрастной перспективой. Иначе говоря, исчезает рефлексия определенного рода объективизации, являющейся неизбежной с учетом отношения между первым и вторым лицом, а также меняющейся мысленной перспективы наблюдателя. Вне зависимости от того, вовне или внутрь направлены взгляды третьего лица, наблюдателя, индивид, первое лицо, застывает и превращается в предмет. Заняв же перформативную позицию, а потому выпадая из поля зрения второго лица и клонясь по направлению к себе, первое лицо может тем временем в подражание ему осуществить его же волевой акт. Проводимая таким образом дополнительная реконструкция используемого знания займет место рефлексивно конструируемого знания, т.е. самопознания.

То, что раньше выпадало на долю трансцендентальной философии — анализ интуиций самосознания, — теперь относится к области реконструктивных наук, которые, руководствуясь перспективой участия в дискурсах и интеракциях, стремятся объяснить предваряющие теорию знания правил поведения говорящих, действующих и познающих в пределах своей компетенции субъектов путем анализа удачных или, напротив, неудачных, искажающих восприятие высказываний. Поскольку попытки такого рода реконструкции не ориентированы больше на постижение трансцендентальных явлений, а предпринимаются для усвоения реального знания правил поведения, выражающихся в регулярно генерируемых высказываниях, то исчезает четкая грань между трансцендентальным и эмпирическим. На примере созданной Жаном Пиаже концепции генетического структурализма хорошо видно, как реконструктивные и эмпирические гипотезы смыкаются и становятся одной и той же теорией<sup>3</sup>. Это означает окончательное решение проблемы постоянных метаний между неизменными, равно как и несовместимыми между собой аспектами самотематизации. Поэтому

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 309

для ликвидации разрыва между трансцендентальным и эмпирическим не нужны больше никакие теории-гибриды.

То же самое относится и к удвоению самоотношения в масштабах выделения сознания из бессознательного. Здесь, согласно Фуко, субъективно-философическое мышление колеблется между героическими усилиями по рефлексивному превращению бытия как самостоятельного фактора в бытие для самого себя и признанием существования фона, настойчиво лишаящего себя прозрачности самосознания. Несовместимость этих аспектов самотематизации также исчезает, как только мы переходим к парадигме взаимопонимания. Говорящий и слушающий напрямую договариваются в этом мире по какому-либо вопросу и общаются в пределах их совместной жизненной сферы; данная сфера остается для причастных к ней на заднем плане в качестве воспринимаемого интуитивно, непроблематичного и голлистически неразлагаемого фона. Вербальная ситуация обусловлена ограниченной определенной темой частью жизненного мира. Эта тема формирует горизонт и одновременно выделяет ресурс культурных ценностей, из которого участники коммуникативного процесса в своих попытках объясниться заимствуют согласованные образцы объяснений. Солидаристская позиция в отношении интегрированных групп и компетенции индивидов как членов сообщества также считаются компонентами жизненной сферы.

Для получения права на это или аналогичное высказывание необходимо, разумеется, также произвести смену перспектив: жизненный мир можно рассматривать только *a tergo\**. Перспектива субъектов, ориентированных на взаимопонимание и действующих соответствующим образом, должна быть отделена от тематизации. В качестве тотальности, позволяющей как группам, так и индивидам иметь собственную идентичность и планировать собственную жизнь, такая перспектива существует только на предрефлексивном уровне. Позиция участников может, правда, повлиять на реконструкцию претендующих на реализацию и отраженных в высказываниях знаний о правилах поведения, но это никак не относится к контексту и остающемуся на заднем плане ресурсу жизненной сферы в целом. Для рассмотрения коммуникативных действий в качестве среды, воспроизводящей целиком весь жизненный мир, требуется теоретически обоснованная перспектива. Но даже при таком подходе возможны лишь формально-прагматические высказывания, затрагивающие структуры жизненной сферы вообще, а отнюдь не определенные жизненные сферы в их конкретном историческом выражении. Разумеется, участники интеракции пред-

\* С тылу, сзади (лат.).

#### 310 Философский дискурс о модерне

стают теперь не созидателями, которые с помощью соответствующих действий преодолевают ситуации, а порождением традиций, оказавших непосредственное влияние на их формирование как личностей, солидаристских групп (членами которых они являются) и общественных процессов (на фоне которых они росли и воспитывались). Подобно этим факторам, формирующим акторную перспективу дублирующих функций, жизненный мир в такой же степени воспроизводит сам себя, т.е. продолжает культурные традиции, интегрирует социальные группы путем выработки норм общественного поведения и включает в общественные отношения представителей подрастающего поколения. В поле зрения при этом оказываются свойства



коммуникативно структурированных жизненных миров вообще.

Желающий конкретно представить себе биографию отдельно взятого индивида или историю жизненного уклада группы лиц должен вновь обратиться к перспективности позиции участников, отказавшихся от намерения конструировать их по определенному образцу и в своих действиях руководствующихся только исторической перспективой.

Во всяком случае, средства повествования всегда можно стилизовать под самокритику в форме диалога. Наиболее подходящая модель — аналитическая беседа между врачом и пациентом. Эта самокритика, нацеленная на удаление мнимых свойств человеческой природы, т.е. подсознательно обоснованных псевдоаприори ограничений на восприятие и поступки, опирается на рождающихся в голове опять же с помощью повествовательных средств будущих цельных биографий или образа жизни. Субъект способен путем анализа уйти от гипостазирования и иллюзорных представлений о самом себе только благодаря рефлексивному опыту. Его освобождающая сила направлена против отдельных иллюзий: она не может дать четкое и ясное представление о биографии какого-либо индивида во всей ее полноте или образе жизни коллектива.

У этих двух порожденных саморефлексией и вышедших за рамки философии сознания факторов совершенно разные цели и диапазон. Рациональное конструирование по готовому образцу связано с программой реформирования сознания, но ориентировано на анонимную систему правил поведения и никак не соотносится с целым. Нужно сознавать, что невозможно полностью выяснить скрытые обстоятельства, предваряющие именные части составного сказуемого и несущественные факторы, свойственные фону жизненного мира<sup>4</sup>. На примере истолкованного в духе коммуникативной теории психоанализа<sup>5</sup> хорошо видно, как оба метода — конструирование по единому образцу и самокритика — объединяются в рамках одной и той же теории. Нель-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 311

зя к тому же говорить об абсолютной несовместимости двух аспектов самотематизации познающего субъекта; в данном случае также вполне можно обойтись без теорий-гибридов.

То же самое относится и к третьему раздвоению субъекта, воспринимающему себя как первоначально творческого и одновременно отчужденного от своего первоначального сектора. При намерении плодотворно использовать разработанное с формально-прагматической точки зрения понятие «жизненная сфера» для построения теории общественного развития его следует преобразовать в пригодную для эмпирического варианта концепцию и, объединив ее с концепцией саморегулирующейся системы, сформулировать понятие общества как организма, формирующегося в два этапа. Далее необходимо отделить проблемы логики от проблем динамики развития, чтобы социальная эволюция и исторический процесс постоянно сопутствовали друг другу. Наконец, нужно сделать так, чтобы в теории общественного развития отражались причинно-следственные связи ее происхождения и сама теория принималась исключительно в современном контексте, ведь универсалии также развиваются в непосредственной связи с конкретными событиями той или иной эпохи<sup>6</sup>. Но если даже удастся благодаря этим действиям пройти между Сциллой абсолютизма и Харибдой релятивизма<sup>7</sup>, все равно не существует возможности выбора между теорией, трактующей всемирную историю как процесс непрерывного самовоспроизводства (независимо от того, идет ли речь об интеллектуальных ценностях или человеческом роде), и концепцией роковой предопределенности, через анализ таких негативных явлений, как нужда и лишения, дающей возможность в полной мере почувствовать всю опасность отрыва от истоков.

Здесь не место подробно анализировать эти сложные причинно-следственные связи. Я хотел только вкратце рассказать о том, как стена парадигм лишает смысла дилемму, с помощью которой Фуко объяснял причины роковой динамики субъективности с ее чрезмерной жадностью знаний, подпавшей под власть псевдонаук. Смена парадигм или переход от субъект-центрированного к коммуникативному разуму способствует также и переходу к контрдискурсу, изначально присущему модерну. Поскольку предложенную Ницше идею радикальной критики разума невозможно последовательно применять ни с помощью критических средств, заимствованных из области метафизики, ни путем использования концепции обретения «власти над самим собой», мы просто вынуждены искать другой способ освобождения от субъективизма. Не исключено, что причины самокритики модерна будут достаточно полно проанализированы наряду с другими

предпосылками и мы даже

### 312 Философский дискурс о модерне

сочтем полностью оправданными болезненные мотивы, которыми со времен Ницше обосновывали необходимость преждевременного расставания с модерном. Совершенно очевидно, что коммуникативный разум не предусматривает пуризма, присущего чистому разуму.

## 2

За последние десять лет радикальная критика разума вновь почти вошла в моду. По избранной тематике и манере изложения наиболее характерный пример — критическое исследование Хартмута и Гернота Бёме, попытавшихся [в своей монографии] посредством анализа произведений Фуко, в частности биографии И. Канта, проследить за процессом возникновения современного типа знаний. Взявшись реконструировать историю науки в тесной взаимосвязи с культурными и социальными явлениями, эти авторы в своей книге стремятся показать, что, так сказать, скрывается за критикой чистого и практического разума. Ее подлинные мотивы они пытаются обнаружить в полемике Канта с духовидцем Сведенборгом, которого философ считал своим вторым мистическим и потому отвергнутым Я. В поисках этих мотивов авторы углубляются не просто в изучение личной жизни Канта, но стремятся выяснить, почему его совершенно не интересовали женщины, не было ли у него проблем со здоровьем и пр. Одним словом, они пытались понять психику ученого, который напроць отрицал мистику, жил в каком-то своем обособленном мире, был типичным ипохондриком, отличался странностями и никогда не покидал родного города. Интерес к психологии побудил их уделить особое внимание «издержкам разума». Соотнося эти издержки с очевидной пользой, *ratio*, они непринужденно оперируют аргументами психоаналитиков и подкрепляют свою точку зрения историческими данными. Но если авторы уверены в своей правоте, им следовало бы указать место, где эти аргументы и исторические данные до сих пор воспринимают всерьез. Разумеется, они этого не сделали.

Кант критиковал разум, исходя из его же перспективы. Он выбрал метод строжайшего самоограничения разума; демонстрация издержек генезиса этого самоограничительного, обособившегося в метафизике разума потребовала бы очертить горизонт, выходящий за пределы всех ограничений, не создающий никаких препятствий для начала философического дискурса. Повторная радикальная критика разума просто обязана постулировать более дальновидный *компрегентиньши разум*. Однако братья Бёме не хотят для изгнания дьявола вызывать Вельзевула; более того, подобно Фуко, они также трактуют переход от эксклюзивного (определение Канта) к компре-

### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 313

гентивному разуму исключительно как «дополнение силы обособления силой проникновения»<sup>8</sup>. Если бы они хотели быть до конца последовательными, то, несомненно, при решении проблемы «другое разума» один из разумов оказался бы гетерогенным. Но разве можно говорить о какой-либо последовательности там, где не желают слушать никаких разумных доводов? В этом тексте нет ни одного хоть как-то распознаваемого следа тревоги, обычно оставляемого обыгрываемыми со времен Ницше парадоксами. Концептуальная враждебность к разуму обусловлена незнанием истории. Вот что заставляет авторов такого рода трактатов, отстаивая свою нейтральную «позицию», использовать то научную аргументацию, то художественную литературу, то чистейший воды вымысел<sup>9</sup>. Новая критика разума вскоре вытеснит неотъемлемо связанный с модерном контрдискурс с его двухсотлетней традицией, о котором я и хотел напомнить своими лекциями.

Этот контрдискурс Канта представляет собой бессознательное выражение эпохи, в которой жил философ, и был разработан им с целью продемонстрировать веку Просвещения его косность и ограниченность. Все попытки новых критиков разума отрицать свою преемственность с ним обречены на провал. «Речь теперь идет не о завершении проекта модерна (Хабермас), а о его пересмотре. Но было бы ошибкой полагать, что Просвещение не выполнило до конца свою задачу. Оно просто никого не просветило»<sup>10</sup>. Намерение пересмотреть итоги Просвещения, используя его инструментарий с самого начала, объединило всех критиков Канта—Шиллера со Шлегелем, Фихте с основателями Тюбингенской школы. Читаем дальше: «Кант создал свою философию с целью четко обозначить пределы. Но ничего не было сказано о том,

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

что обозначение пределов — динамический процесс, что разум предпочел вернуться на надежную территорию и покинуть все остальные и что обозначение пределов есть ограничение себя и других». В начале нашей лекции я уже объяснял, как Гегель и Шеллинг, а также Гельдерлин сочли провокационным вызовом достижения рефлексивной философии, сумевшей разграничить знание и веру, бесконечное и конечное и отделившей дух от природы, разум от чувственности, обязанности от наклонностей, и как они проследили за процессом отчуждения субъективного, слишком много возмнившего о себе разума от внутренней природы человека и окружающей среды вплоть до «позитивности» моральных норм, переставших играть сколько-нибудь заметную роль как на политической сцене, так и в обыденной жизни частных лиц. Гегель рассматривал факт исчезновения объединяющей силы, силы примирения из человеческой жизни.

#### 314 Философский дискурс о модерне

ни как свидетельство зарождения объективной потребности в философии. Конечно, он не считал таковыми ограничения субъект-центрированного разума, а полагал, что философия открывает доступ к *постигающим друг друга* (и *самопостигающим*) тотальностям субъективного разума и другого разума. Именно данное обстоятельство вызвало недоверие у наших авторов; они продолжают свою мысль: «Что такое разум, останется невыясненным до тех пор, пока при решении этой проблемы не будет использовано неразрывно связанное с ним понятие «иное», «другое». Ведь разум может заблуждаться относительно себя самого, считать себя единым целым (Гегель) или претендовать на то, чтобы охватить единое целое».

Именно этот аргумент приводили младогегельянцы в полемике со своим учителем. Они, если так можно выразиться, подали на абсолютный дух в суд с целью восстановить исконные права *другого, иного* как предшественника разума. В процессе десублимации возникло понятие «ситуативный разум» — разум, определявший свое отношение к историчности времени, реальности окружающей среды, децентрированной субъективности внутренней природы и материальной стороне общественной жизни не путем приобщения или, наоборот, обособления, а через практическую деятельность по зарождению и формированию основных сил в окончательных «не выбирающих самих себя» условиях. Тем самым представления об обществе свелись к практической деятельности как воплощению разума. Эта деятельность совершается в масштабах исторического времени, через нее субъективная природа испытывающего потребности индивида находит контакт с объективизированной в трудовом процессе природой в горизонте окружающего космоса. Такую общественную практику следует рассматривать как пространство, в котором исторически ситуированный и нашедший материальное воплощение разум реально контактирует с разумом, противопоставившим себя окружающей среде, и таким его элементом, как *другое*. Насколько эта практическая деятельность по установлению контакта окажется удачной, зависит от ее внутреннего состояния, степени разобщенности и готовности общественных институтов договориться между собой в контексте совместной жизни. То, что Шиллер и Гегель называли эгоистической системой или отчужденной нравственной тотальностью, Маркс трактовал как расколотое на социальные классы общество. Как Шиллер, так и молодой Гегель придавали решающее значение солидаризирующей силе ориентированных на сотрудничество и неотчужденных друг от друга людей. Ради появления этой силы воплощенный в общественной практике разум взаимодействует с историей,

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 315

человеком и окружающей средой. Именно разобщенное, раздвоенное общество принуждает своих членов не бояться смерти, нивелирует их историческое сознание и порабощает как природу человека, так и его внешний мир.

В рационально-историческом контексте смысл ориентированной на практику философии молодого Маркса заключается в замене разработанной Гегелем модели раздвоения-удвоения понятием *инклюзивного*, т.е. вбирающего в себя (аннексировавшего *иное* в разуме) понятия разума. Наконец-то воспринявшая себя как разум практическая философия остается — разумеется, в форме критической теории общественного развития — обязанной *компрегентивному* разуму лишь в той степени, в какой она знает, что не сможет распознать историческую ограниченность воплощенного в буржуазных формах общения субъект-центрированного разума, если не выйдет за его пределы. Тот, кто упрямо цепляется за модель разграничения, не должен игнорировать этот вывод Гегеля, к

которому, судя по сочинениям Маркса, нельзя прийти, просто абсолютизируя дух. При таком подходе главная ошибка, которую Гегель передал всем своим последователям, продолжает оказывать свое действие и там, «где разум критикуют за его инструментализм, репрессивный характер и косность, т.е. в теориях Хоркхаймера и Адорно. Его по-прежнему подвергают критике от имени высшего, а именно компрегентивного разума, вынужденного согласиться с собственными притязаниями на тотальность, отрицающую реальный разум. Но нет никакого компрегентивного разума. Достаточно ознакомиться с трудами Фрейда или Ницше, чтобы узнать — разум без иного в себе ничто, и лишь оно делает его необходимым»<sup>11</sup>.

Это утверждение напоминает о том, как Ницше, ссылаясь на наследие романтиков, противопоставил программу «в себе» диалектического просвещения тотализующей критике разума. При такой трактовке диалектика просвещения лишь тогда отыграет свою роль, когда разум лишится способности трансцендировать и, предавшись иллюзиям автономии, останется бессильным и загнанным в те рамки, которые Кант отводил разуму и разумному государству: «Разумный субъект, который обязан только самому себе, — вот идеал Канта и его иллюзия»<sup>12</sup>. Только когда разум покажет свою подлинную сущность в качестве всепокоряющей, идентифицирующей, внешне универсальной, но стремящейся к самоутверждению и самовозвеличиванию силы, его *другое*, иное разума, можно рассматривать как спонтанную, творческую и одновременно жизненную и недоступную силу, но ее не озаряет больше искра разума. Именно разум-эгоист, руководству-

### 316 Философский дискурс о модерне

щийся исключительно субъективными восприятиями, соответствует образу эксклюзивного разума, который чем больше стремится достичь небывалых высот, тем больше лишает себя корней и, слабея, подпадает под власть собственного, тщательно скрываемого гетерогенного происхождения. Динамика процесса саморазрушения, которая должна раскрыть тайну диалектики просвещения, сработает лишь тогда, когда разум окажется способным порождать только силу как альтернативу свободному принуждению осознанного выбора.

Впрочем, это свойство принуждать силой объясняет и жесткое неприятие той системы философии, у истоков которой стоял Ницше. Цель — уничтожить взаимосвязь критики чистого и практического разума с критикой рассудка для того, чтобы затем возродить первую в теории отчуждения внешнего мира, а вторую — в теории господства над внутренней природой человека<sup>13</sup>. Если модель удвоения разума отводит солидаристской общественной практике место исторического разума, предназначенного стать смычкой между внешним и внутренним миром и социальной средой, то это открытое утопическим идеям пространство в модели обособленного разума полностью заполнено неспособным к примирению, сведенным к одной только голой силе разумом. Общественная практика используется здесь пока еще просто как сцена, на которой разыгрываются все новые и новые представления с участием дисциплинирующей силы. Разум творит бесчинства, но уже не с той энергией, как его предшественники. Полагая себя независимым, хотя это далеко не так, зарождающийся в недрах субъективности, разум оказывается под властью неожиданно и как бы механически воздействующих на него сил обособленной, внешне и внутренне превращенной в объект человеческой природы.

Иное [другое разума] в преисполненной гордыней субъективности — это уже не раздвоенное целое. Оно воплощено в мстительной силе взаимности, в роковой причинной обусловленности деформированных коммуникативных связей, в страданиях там, где деформирована целостность общественной жизни, где отчуждена как внешне, так и внутренне человеческая природа. В модели обособления эта сложная структура социально расслоенного, оторванного от человеческой природы субъективного разума характеризуется довольно своеобразно: «Иное разума — это человеческая природа, тело, фантазии, желания, чувства или, лучше сказать, все то, что не смог присвоить себе разум»<sup>14</sup>. Таким образом, это непосредственно жизненные силы расколотой и подавленной человеческой природы; это вновь открытый в романтизме феномен мечты, фантазии, безумия, оргиастического возбуждения, экстаза; это эстетический, ориентированный

### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 317

на телесные удовольствия опыт дезориентированной субъективности, заменившей собой иное в разуме. Представители ранней эпохи романтизма еще хотели поместить



искусство в форме новой мифологии в центр общественной жизни, превратить его в общественный институт и возвысить так, чтобы импульсы, рожденные искусством, превратились в эквивалент объединяющей силы религии. И только Ницше вынес его нацеленный на возбуждение потенциал за пределы современного общества и истории вообще. Следовательно, можно забыть о современных истоках эстетического опыта, нашедшего свое крайнее выражение в авангардизме.

Стилизованный под *другое* разума потенциал аффекта приобретает эзотерический характер и псевдотему. Он выступает теперь под другими именами в качестве бытия, гетерогенной системы, силы. Космическая природа метафизики и бога в философии как бы расплывается, превращаясь в зачатие реминисценции, в трогательные воспоминания субъекта, одинокого метафизически и религиозно. Порядок, от которого он эмансипировался, т.е. внутренняя и внешняя природа человека в ее еще не отчужденной форме, относится теперь только к прошлому и предстает как архаические корни метафизики у Хайдеггера, как перевалочный пункт в археологии гуманитарных наук Фуко или так, как его трактуют, отдавая дань моде, современные авторы: «Отделенная от тела, у либидозного потенциала которого вполне можно было бы позаимствовать образы счастья, отделенная от материнской природы, содержащей в себе архаичный образ симбиоза целостности и способной сберечь и дать живительные соки, отделенная от женского начала, совокупление с которым считается одним из прообразов счастья, философия лишенного образов разума в итоге смогла создать всего лишь чувство — грандиозное чувство осознания принципиального превосходства Нечувствительного над человеческой природой, над низменностью человеческого тела и женщин... Философия заимствовала у разума такие его атрибуты, как ощущение своего всемогущества, бесконечности и постепенно зарождающегося совершенства. Однако у нее так и не появилось *утраченное детское отношение к природе*»<sup>15</sup>.

Все же эти воспоминания современного субъекта о своих истоках служат исходным пунктом для ответа на вопрос, от которого не хотят уходить наиболее последовательные приверженцы Ницше. До тех пор, пока при разговоре об *ином* разума, как бы оно ни называлось, используются повествовательные средства, а само другое как присущий дискурсивному мышлению гетерогенный элемент без надлежащих объяснений просто называется таковым на страницах философско-истори-

### 318 Философский дискурс о модерне

ческих работ, можно сколько угодно делать невинное выражение лица, но планки, установленной Кантом в его критике разума, все равно не перепрыгнешь. В понимании Хайдеггера и Фуко субъективной природы как замены *иного* не существует, другое не может быть объявлено иным разума, если под это другое как иное индивидуального или коллективного бессознательного, в терминах Фрейда или К. Г. Юнга, Лакана или Леви-Строса, подгоняется *любой* научный дискурс. Хайдеггер и Фуко хотели в форме воспоминания или генеалогии ввести в научный оборот понятие особого дискурса, выполняющего свои функции *за пределами* горизонта разума, но в известной мере разумного. В результате просто сместилась область парадоксального.

Разум в его исторических формах нужно критиковать с точки зрения перспективы обособленного от него другого; необходим заключительный акт саморефлексии разума, при котором место *genetivus subjectivus* займет иное разума. Субъективность как самоотношение познающего и действующего субъекта предстанет тогда в виде взаимосвязи с саморефлексией на двух уровнях. Фигурант останется прежним, однако субъективности будет позволено занять место объекта. В структурном плане Хайдеггер и Фуко следующим образом решают эту парадоксальную проблему: в процессе самоизоляции разума, т.е. изгнания его из его же собственной сферы, они сами *создают* присущий ему гетерогенный элемент. Эта акция воспринимается как разоблачение, как отказ от самообожествления, которым занимается субъективность втайне от себя. Между тем, самоосвобождаясь, разум приписывает себе атрибуты, заимствованные из разрушенной метафизическо-религиозной системы понятий. Напротив, искомое, гетерогенное разуму и потому соотносимое с ним иное возникает в результате исчезновения в небытии Абсолюта, место которого по ошибке заняла субъективность. Масштабом растворения в небытии для Хайдеггера, как уже было сказано выше, является время. Поэтому он представляет другое разума как анонимную, со временем расслабляемую первоначальную силу; Фуко же находит меру пространственного центрирования в опыте тела и представляет иное разума как анонимный источник

истощения телесных (вещных) интеракций.

Мы видим, что подобный подход к рассмотрению этой парадоксальной проблемы отнюдь не означает ее решения; парадокс по-прежнему имеет особый статус чрезвычайного дискурса. Если воспоминание относится к мистифицированному бытию, то генеалогия — неотъемлемая часть силы. Воспоминание должно расчистить метафизические завалы на пути к истине и обеспечить к ней привилегированный доступ, а гене-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 319

алогия — занять место гуманитарных наук, которые, по-видимому, пришли в полный упадок. Если Хайдеггер хранил молчание и ничего не говорил о том, к какому именно типу относить его понятие «привилегия» (поэтому так толком и неизвестны критерии оценки его философии позднего периода), Фуко ни на что не претендовал и занимался своими исследованиями, прекрасно сознавая, что без методологических апорий ему не обойтись.

### 3

Пространственная метафора разума, который в своем понятии включает и исключает из себя *ratio*, свидетельствует о том, что псевдорадикальная критика разума ограничивается нападками на предпосылки философии субъекта, которые по-прежнему связаны с ней. Только разум, которому мы приписываем силу открытия, способен как включать в себя, так и исключить из себя. Поэтому такие факторы, как внутреннее и внешнее, неразрывно связаны с понятиями господства и подчинения, а преодоление наделенного властью разума подразумевает и вход в тюремные ворота, и выход на неведомую свободу. Другое, иное разума является его зеркальным отражением; это разум, наделенный властью. Самоотверженность и принадлежность к бытию неразрывно связаны с волей распоряжаться, а гнев и возмущение контрсилы неотделимы от произвола силы. От понятия субъект-центрированного разума и его наглядной и потому хорошо запоминающейся топографии не может освободиться тот, кто вместе с парадигмой философии сознания вообще отбрасывает все остальные парадигмы с целью выбраться на просторы постмодерна.

Со времен ранних романтиков такой экзальтированный поступок субъекта, как выход за грань обычного, объясняется пограничным опытом мистики и эстетики. Мистик, ослепленный светом Абсолюта, закрывает глаза; замороженный красотой и изяществом, соответствующих его представлениям о прекрасном, избавится от таких последствий шока, как потеря сознания и сильное головокружение. Но в обоих случаях источник потрясения останется неопределенным. В этой неопределенности пока еще только смутно вырисовываются очертания подвергающейся таким резким нападкам парадигмы, а именно — контур фактора деконструктивности. При таком понимании порядка вещей, свойственном всем — от Ницше до Хайдеггера и Фуко, — образуется безобъектная готовность к созиданию. В свою очередь под ее воздействием формируются субкультуры, которые, учитывая неопределенность в отношении будущих истин, с помощью лишенных божественного содержания религиозных актов успокаивают себя и одновременно не дают себе выйти из возбужденного состояния. Любители такого рода гротесковых игр, вызывающих экстаз на религиозно-эстетической почве, обычно встречаются в кругу интеллектуалов, готовых положить *sacrificium intellectus*\* на алтарь своих потребностей в ориентации.

#### 320 Философский дискурс о модерне

Правда, на этот раз парадигма теряет свою силу только в том случае, если ее *определенным образом* отрицает *другой* принцип. Иначе говоря, она разумным образом обесценивается, и при этом противится ликвидации субъекта. Активная деструктивная деятельность приводит к реальным результатам лишь тогда, когда парадигма самосознания, самоотнесенности познающего и действующего в одиночку субъекта будет затенена другой парадигмой — принципом взаимопонимания, т.е. межсубъектными отношениями социально активных и склонных к обоюдному признанию индивидов. Лишь в этом случае критика распорядительного мышления субъект-центрированного разума примет *определенную* форму и выступит в виде критики западноевропейского «логоцентризма», которая зафиксировала не «избыток», а «недостаток» разума. Вместо того чтобы добиваться полнейшего теоретического

сокрушения модерна, она вновь присваивает свой контрдискурс и тем самым выводит его из, казалось бы, безнадежной ситуации, порожденной метаниями между Гегелем и Ницше. Поборники этого направления не стремятся прослыть оригиналами и потому напрочь отказались от патетических призывов «вернуться к архаическим истокам»; эта критика высвобождает разрушительную силу современного мышления и направляет ее против парадигмы философии сознания, разработанной в период от Декарта до Канта.

Последователей Ницше, разделяющих его критическое отношение к западноевропейской трактовке логоса, отличает деструктивный взгляд. Это свидетельствует о том, что господствует установка: скованный телесной оболочкой, говорящий и действующий субъект — не хозяин в собственном доме; отсюда делается вывод, что в процессе самопознания субъект действительно зависит от анонимных и не зависящих от него факторов. Таковыми могут быть «воля Бытия», случайное формирование структур или производительная сила дискурсионной формации. Таким образом, логос обладающего волей субъекта трактуется как неудача специализации, чреватая тяжкими последствиями. Поэтому есть некая определенность в же-

\* Жертвенный интеллект (лат.).

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 321

лании вновь вернуться к постнищанскому анализу. Если когда-нибудь будет сокрушена твердыня субъект-центрированного разума, вместе с ней падет логос, который так долго защищала сила, пустая внутри и агрессивная внешне — сила внутренней сущности. Ему придется покориться другому, иному, каким бы оно ни было.

Другие критики западноевропейского толкования логоса подвергают предмет своего анализа гораздо менее резким нападкам, но зато подкрепляют каждый свой выпад серьезными аргументами. Исходя из абстракций безъязычного, универсального и бестелесного логоса как такового, они воспринимают метасубъектное взаимопонимание как приписанный к осуществляемой посредством разговоров коммуникации телос, а доведенный философией сознания до крайности логоцентризм западноевропейского мышления — как систематическое *искажение, минимизацию* потенциала, который используется в повседневной коммуникативной практике, но с точки зрения селекции уже отработан. До тех пор, пока с точки зрения понимания «Я» отношение человека к миру определяется его исключительным правом на встречу с данностью, фактичностью, распознавание предметов, высказывание подлинных намерений субъектом и их претворение в жизнь, как и разум в его онтологическом, теоретико-познавательном или лингвоаналитическом смысле, будут по-прежнему ограничены одним из параметров. Отношение человека к миру с онтологической точки зрения сводится к его отношению к данному миру в целом (как совокупности вообразимых предметов и факторов, составляющих существующий порядок вещей); с точки зрения теории познания это выражается в возможности познать существующий порядок вещей или по крайней мере найти рациональное объяснение его существования; с семантической точки зрения — это способность не просто констатировать факты, но говорить о них утвердительно. Характерно, что здесь претензии на выражение истины помимо той, что именуется пропозициональной, допускается только *foro interne*\*.

Представители лингвистической философии от Платона до Поппера свели этот логоцентризм к утверждению, что описание с помощью речевой функции существующего положения дел полностью монополизировано человеком. До тех пор, пока людям, как и животным, свойственна так называемая функция, предназначенная для обращения и выражения (Бюлер), для разума определяющей по-прежнему останется исключительно репрезентативная функция<sup>16</sup>.

\* В предварительном порядке (лат.).

#### 322 Философский дискурс о модерне

Напротив, достижения современной этнологии, в частности результаты экспериментов с обучением говорить шимпанзе, не оставляют никаких сомнений в том, что не использование пропозиций самих по себе, а применение в коммуникативных целях пропозиции локально структурированного языка свойственно нашему социокультурному жизненному укладу и формирует ту или иную стадию воспроизводства общественной жизни естественным путем. С точки зрения лингвистической философии эквивалентность трех основных функций языка и их общего происхождения попадает в поле зрения лишь в том случае, если мы не ограничимся изучением суждений или предложений, но рассмотрим масштабы исследования и займемся анализом языковых

действий, а конкретно — *коммуникативным употреблением* предложений. В элементарных речевых актах выявлена структура с тремя скрещенными компонентами: пропозициональным компонентом — для описания существующего порядка вещей (или упоминания о нем); иллокутивным компонентом — для установления межличностных отношений; и, наконец, языковым компонентом, выражающим намерения участников диалога. Комплексное объяснение с позиции теории речевых актов таких лингвистических функций, как описание, налаживание межличностных отношений и экспрессия собственных, возникших в тот или иной момент ощущений, приводит к далекоидущим последствиям, непосредственно касающимся: а) теории развития значения слов; б) онтологических предпосылок коммуникативной теории; в) самого понятия рациональности. Я чуть более подробно остановился на этих последствиях лишь потому, что они (d) не только имеют прямое отношение к новому направлению в критике инструментального разума, но и в каком-то смысле определяют его.

а) Семантика, нацеленная на изучение языковой системы как средства выражения истины в том виде, в каком она была разработана наиболее видными ее представителями от Фреге до Думммета и Дэвидсона, подобно теории смыслового развития слов Гуссерля, исходит из основанного на логоцентризме предположения о том, что отношение к истине утвердительного предложения (и косвенное отношение к истине целенаправленного предложения) вообще представляет собой наиболее подходящую отправную точку для объяснения успехов, достигнутых в процессе взаимопонимания. В результате разработчики этой теории пришли к следующему основополагающему выводу: оказывается, мы понимаем смысл предложения, лишь зная условия, при которых это предложение отвечает истинному положению дел (соответственно они считают, что для понимания целе-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 323

направленных и императивных предложений необходимо знать условия успеха)<sup>17</sup>. Поборники теории развития семантики слов, руководствуясь прагматическими соображениями, значительно расширили рамки своих исследований и не заикливаются больше на изучении одной только этой фактообразующей функции языка. Подобно изучающей истину семантике, они также отстаивают наличие внутренней взаимосвязи между смыслом и подлинностью, но, в отличие от нее, не сводят эту взаимосвязь к одному только выражению истины. В соответствии с тремя основными функциями языка любой элементарный речевой акт может в целом рассматриваться с трех различных точек зрения. Человек, услышавший какое-либо высказывание, может воспринять его отрицательно, оспорив утверждаемую им *истину* (или, соответственно, истинность экзистенциальных препозиций ее содержания, правильность самого речевого акта применительно к нормативному контексту (или, соответственно, предполагаемому контексту) или *истинность* намерений говорившего (т.е. выявить расхождение между мыслями и словами). Поэтому о внутренней взаимосвязи смысла и выражения следует говорить с учетом *всего спектра* языковых значений, поскольку она относится не только к значению выражений, дополняемых утвердительными фразами. Значение не только констатирующего, но и любого речевого акта мы поймем, если знаем условия, при которых сам акт может быть признан подлинным.

б) Если не только констатирующие, но и регулятивные и экспрессивные речевые акты связаны с претензиями на подлинность и, соответственно, могут быть признаны действительными или недействительными, то понятийный аппарат философии сознания (он до сих пор оказывает существенное влияние на всю аналитическую философию исключения — позиция Остина) оказывается несовершенным. «Мир», с которым субъект соотносит свои представления или высказывания, воспринимался ранее как совокупность предметов или обстоятельств. Объективно существующий мир превращается в коррелят всех подлинных утвердительных предложений. Но если в качестве аналогичных истине претензий на ее выражение ввести в оборот такие понятия, как нормативная правильность и субъективная правдивость, то для регулируемых легитимным путем межличностных отношений и приписываемых субъекту ощущений придется постулировать аналогичные реальности «миры». Эти «миры» будут предназначены не только для «объективного восприятия», отраженного в точке зрения третьего лица, но и для «нормативного восприятия», сформировавшегося под воздействием точки зрения лица, к

#### 324 Философский дискурс о модерне



которому обращено высказывание, а также для «субъективного восприятия», которое выражено или, наоборот, сокрыто в публичных высказываниях первого лица. Каждый речевой акт соотносится с чем-либо в объективно существующем мире, объединяющем в себе мир как общую социальную сферу и внутренний мир субъекта. Наследие логоцентризма проявляется в трудностях с терминологией, которую испытывают те, кто пытается расширить рамки онтологического мировосприятия. Естественно выглядит требование расширить рамки феноменологических теорий. В первую очередь это касалось разработанной Хайдеггером концепции связей-отсылок жизненного мира, которые за спиной участников интеракции образуют безусловный контекст всего процесса взаимопонимания. Участники черпают из *жизненного мира* уже не образцы объяснений (знание подоплеку тех или иных высказываний, определившей содержание предложений), а нормативно безупречные образцы отношений (всеобщее согласие — достигнутая довербальными средствами договоренность, под которую подогнаны все иллокутивные акты) и приобретенные в процессе социализации полномочия (подоплека намерений участников).

с) «Рациональностью» мы называем наличие (у способных говорить и действовать) желания приобрести недостающие знания и правильно использовать их. Пока основные понятия философии сознания вынуждают понимать знание исключительно как знание чего-либо в объективном мире, рациональность соизмеряет себя со способностью единичного субъекта ориентироваться в пространстве подлинного смысла своих мыслей и высказываний. Субъект-центрированный разум ищет для себя масштабы в таких критериях, как истина и успех, регулирующих отношения познающего и целесообразно действующего субъекта с миром, где существуют объекты или определенный порядок вещей. До тех пор пока мы, напротив, воспринимаем знание как способ коммуникаций, рациональность исчисляется по способности вменяемых участников интеракций ориентироваться в претензиях на значимость, которые выдвигают субъекты, претендующие на взаимное признание. Коммуникативный разум находит для себя масштаб и меру в способе аргументации в процессе прямой или косвенной реализации претензий на пропозициональную истину, правильность нормативов, субъективную правдивость и эстетическую достоверность<sup>18</sup>.

То, что можно доказать на основании взаимозависимости различных форм аргументации, т.е. путем аргументации средствами прагматической логики, относится к процедурному пониманию рациональ-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 325

ности, которое благодаря включению в него морально-практического и эстетико-экспрессивного факторов гораздо шире голой целесообразности, сведенной к когнитивно-инструментальной практике. Это понятие представляет собой толкование потенциала разума, основанное на совокупности речевых выразительных средств. О прежних представлениях о логосе образ коммуникативной рациональности напоминает лишь в той степени, в какой эта рациональность содержит в себе коннотации свободно объединяющей, создающей консенсус силы дискурса, благодаря которому участники избавляются от своих субъективных воззрений ради рационально мотивированного согласия. Коммуникативный разум выражает себя в децентрированном миропонимании.

d) С этой точки зрения процесс создания условий для когнитивно-инструментального использования объективированной природы (и общества), равно как и нарциссически возмнившей о себе автономии (в смысле целесообразного самоутверждения), представляют собой *отвлеченные* моменты, обособившиеся от коммуникативных структур жизненного мира. Это интересубъективность отношений, нацеленных на взаимопонимание, и отношений, основанных на взаимном признании. Субъект-центрированный разум есть продукт *распада и узурпации*, т.е. присвоения общественного процесса, в котором второстепенные факторы занимают место целого, не обладая при этом силой для ассимиляции всех его структур. Хоркхаймер и Адорно, подобно Фуко, описывают процесс, в котором субъективность предъявляет к себе чрезмерно завышенные требования и материализуется как процесс всемирной истории. Они, однако, совершенно не понимают тайную иронию истории — смысл ее заключается в том, что коммуникативный потенциал разума должен сначала стать свободным, воплотиться в структурах современных жизненных миров; только в этом случае свободные императивы экономических и административных элементов системы отреагируют на ущемление обыденной практики и помогут подчинить отодвинутые на задний план моментальные

свойства практического разума когнитивно-инструментальной силе. В ходе капиталистической модернизации коммуникативный потенциал разума одновременно развивается и искажается.

Понять парадоксальную сущность таких явлений, как одновременность и взаимозависимость этих двух процессов, можно, если отказаться от ложной альтернативы, которую Макс Вебер обозначил как противоречие между субстанциональной и формальной рациональностью. Альтернатива вырастает из предположения о том, что

#### 326 Философский дискурс о модерне

снятие чар с религиозно-метафизического образа рациональности ведет не только к потере традиционного содержания, но и всех содержательных коннотаций. Тем самым тезис Вебера нивелирует любую силу, способную благодаря целерациональной организации средств повлиять на структуры жизненного мира. Я, напротив, настаиваю на том, что коммуникативный разум, несмотря на свой чисто процедурный, свободный от любого религиозного и метафизического содержания характер, непосредственно вовлечен в происходящий в обществе процесс; акт взаимопонимания начинает выполнять функции механизма координации действий. Совокупность коммуникативных действий подпитывается ресурсами жизненного мира и одновременно образует *среду*, воспроизводящую конкретные жизненные формы.

Поэтому теория коммуникативного действия существенно видоизменяет гегелевский концепт нравственных взаимосвязей (независимо от философии сознания). Она избавляет от мистического ореола глубинную причинность судьбы, которую от предопределенной бытием участи отличает *безжалостная имманентность*. У псевдоестественной динамики нарушенных коммуникативных жизненных связей в отличие от такого понятия, как «незапамятные времена» (оно отнесено к событиям, обусловленным бытием или властью), есть нечто от участи, выпавшей на чью-либо долю по его собственной вине. Об этом можно говорить, подразумевая только отношения между субъектами; тема разговора — случайное стечение обстоятельств, которые участники коммуникативных актов вынуждены объяснять коллективной ответственностью, независимо от того, вменяется ли эта ответственность конкретному индивиду. Не случайно самоубийства среди близких людей вызывают потрясения, которые даже у самых стойких создают ощущение неизбежности общей участи.

## 4

В теории коммуникативного действия циклический процесс, постоянно сочетающий жизненный мир с коммуникативной повседневной практикой, занимает место той самой совокупности актов общения, которое Маркс и его западноевропейские последователи отвели общественной практике. В рамках данного процесса разум, имеющий свое, четко определенное место в истории, представленный физическими лицами и противостоящий природе контактирует с тем, что мы называем иным, другим разума. Если коммуникативные дей-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 327

ствия начинают выполнять функции самого коммуникативного процесса, то можно предположить, что теория коммуникативного действия является всего *лишь одним* из вариантов философии практики. На самом деле оба направления решают одну и ту же задачу: их отличает стремление воспринять разумную практику как разум, нашедший конкретное воплощение в истории, обществе, физических лицах и языке.

Я показал, как философия практики заменяет самосознание трудом, как она становится пленницей производственной парадигмы. Обновленная благодаря циркуляции [аргументов] между феноменологией и антропологией, а также методологией исследования Гуссерлем жизненного мира, философия практики извлекла уроки из критики марксистской теории о примате производственных отношений. Она выявила относительный характер понятия «труд» и активно участвовала в попытках преодолеть апории, возникающие при включении таких понятий, как «отчуждение субъективного духа», «овременение», «обобществление» и «воплощение разума», в отношения между субъектом и объектом. Благодаря использованию феноменологии и антропологии философия практики отказывается от каких-либо оригинальных выводов там, где она этого не может себе позволить, а именно при определении практики как разумно структурированного коммуникативного акта. Она по-прежнему руководствуется

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

основными положениями философии субъекта: историю планируют и творят субъекты, которые в ходе ее внезапно обнаруживают свое присутствие в историческом процессе и свою обусловленность им (Сартр); общество предстает как сплетение объективных отношений, которые поглощают субъекта, обладающего трансцендентальным опытом такого бытия, и навязывают ему нормативный порядок (А. Шютц) или порождают самих себя в качестве инструментов борьбы между опредмечивающими друг друга сущностями (Кожев); субъект или обнаруживает себя «в себе», в центре своего собственного тела (Мерло-Понти), или относится к нему как к предмету, т.е. занимает эксцентричную позицию (Плеснер). Мышление, скованное философией субъекта, не только не способно преодолеть эти дихотомии, но, по определению Фуко, беспомощно мечется между двумя полюсами.

Даже внезапный «союз» философии практики с лингвистикой не привел к смене парадигм. Говорящие субъекты являются или хозяевами, или слугами своих языковых систем. Они или творчески используют язык как выражение образа мысли для инновационного постижения своего собственного мира, или блуждают внутри коварно меняюще-

### 328 Философский дискурс о модерне

гося горизонта мира, и мир использует язык для постижения самого себя. В данном случае язык — это или среда, создающая условия для творческой практики (Касториадис), или же дифференцированный подход к событиям (Хайдеггер, Деррида).

Дальнейшее и совершенно неожиданное продолжение философия практики получила благодаря использованию Касториадисом в его теории воображаемых институтов лингвофилософского инструментария. Следует признать, что в данном случае он поступил очень смело. Желая вернуть концепции общественной практики характер революционного взрыва, вернуть ее нормативное содержание, он перестал рассматривать действие как источник экспрессии и описал его поэтически: действие — это продукт абсолютно новых и даже уникальных структур, каждая из которых заново открывает свой собственный, уникальный смысловой горизонт. Гарант разумного содержания модерна, т.е. всего процесса становления самосознания, аутентичной самореализации и самоопределения, выраженных в чувстве солидарности, представлен в виде силы, создающей язык. Разумеется, сама «сила» тут же оказывается в опасной близости к функционирующему в лишенном почвы пространстве бытию. Окончательный вывод Касториадиса таков: между волюнтаристским «назначением» и фаталистической «покорностью судьбе» разница чисто риторическая.

Согласно Касториадису, общество (как и трансцендентальная субъективность) раскалывается на созидающее и созидаемое, на институтирующее и институтируемое, причем поток воображаемого, формирующего смысл, изливается в выраженных в языковой форме изменчивых мировоззренческих позиций. Это онтологическое порождение совершенно новых, разных и не имеющих аналогов смысловых тотальностей проявляется как роковая предопределенность бытия. Совершенно непонятно, как этот инициированный процесс создания исторических истин может завершиться разработкой революционного проекта практических действий со стороны сознательно действующих автономных и самореализующихся субъектов. Ведь уровень автономии и гетерономии должен в конце концов определяться степенью аутентичности самооткрытости общества, которое не прячет свое воображаемое происхождение за внеобщественными проекциями и четко осознает себя как самоинститутирующее общество. Но кто является субъектом этого знания? Процесс революционизации материализовавшегося общества Касториадис объясняет исключительно экзистенциальным решением. Никакой другой причины он не находит, — «поскольку мы этого хотим»; характерно, что вновь приходится задавать ему вопрос, а кто включен в это порожденное радикальной волей

### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 329

«мы», если обобществленные индивиды лишь «назначаются» решением X, иллюзорно, в воображении представляющим общество. Таким образом, Касториадис заканчивает там, где начинает Зиммель: он приходит к экзистенциализму<sup>19</sup>.

Именно такой вывод можно сделать после ознакомления с лингвистической концепцией, заимствованной Касториадисом у представителей герменевтической традиции и структуралистов. Подобно Хайдеггеру, Деррида и Фуко — каждый из них, разумеется, трактует эту проблему по-своему, — Касториадис исходит из того, что между языком и обсуждаемыми на языке предметами и темами, между конституирующим

миропониманием и конституируемым внутренним миром существует онтологическая разница. Она выражается в том, что язык открывает смысловой горизонт, в пределах которого познающие и действующие субъекты разбираются в различных ситуациях (т.е. встречаются с людьми, изучают предметы и таким образом накапливают определенный опыт). Нацеленная на постижение внутреннего и внешнего мира функция языка аналогична производительным достижениям трансцендентального сознания, но лишена чисто формального и вневременного характера. Лингвистическое мировоззрение имеет вполне конкретные, исторические формы; оно четко и недвусмысленно определяет возможную перспективу его истолкования. Конститутивное миропонимание развивается вне зависимости от того, что субъекты узнают об истолкованном в свете этого предварительного понимания той или иной ситуации в окружающем их мире и *какой урок* они извлекли из практического общения в этом мире. Не имеет никакого значения, было ли это метафизическое преобразование лингвистического мировоззрения задумано как *бытие, разность, власть* или *воображаемое*; заполнено ли оно коннотациями спасительного мистического опыта, ужаса перед возможными искажениями представлений о прекрасном и безобразном, боязнью физических мучений или креативного одурманивания, — все эти концепции допускают *своеобразный разрыв* горизонтообразующей производительной функцией языка и *выводов, сделанных на основе практики*. Эти выводы заранее предreshены самой языковой системой. Поэтому полностью исключена любая интеракция между языком как средством постижения мира и процессом его изучения.

В этом отношении философия практики резко отличается от всех вариантов лингвистического историзма. Она трактует общественное производство как процесс воспроизводства рода, а преобразование трудом внешней среды как стимул к изучению и изменению собственными силами самого себя. Со своей стороны мир идей, в свете которых

### 330 Философский дискурс о модерне

обобществленные производители всякий раз (в зависимости от обстоятельств), сталкиваясь со сформировавшейся в ходе исторического процесса внешней средой, пытаются ее понять, изменяется в зависимости от неразрывно связанных с преобразовательной деятельностью процессами *обучения* себя и других. Благодаря этому *мирообразующему эффекту* практика «внутри мира» обусловлена не механической зависимостью надстройки от базиса, а двумя простыми фактами: в мире идей возможны определенные интерпретации результатов совместной работы по изменению внешней среды и внутреннего мира; однако на них влияют и воздействуют процессы их изучения, инициированные общественным трудом. Если лингвистический историзм гипостазировать функцию языка, нацеленную на постижение мира, то исторический материализм, а позднее прагматизм и генетический структурализм, учитывают диалектическую взаимосвязь между мировоззренческими структурами, благодаря вышеупомянутому пониманию смысла способствующую практике общения с миром и процессам постижения себя и окружающей среды, выражающимся в изменении мировоззренческих структур.

Это взаимодействие объясняется внутренней взаимосвязью смысла и выражения, органично сочетающейся с разницей между ними. Смысл не может ликвидировать выражение. Именно к такому выводу быстро пришел Хайдеггер, идентифицировавший освоение смысловых горизонтов с истиной, выраженной в осмысленных высказываниях; однако это всего лишь *условие* выразительности высказываний, изменяющееся вместе с горизонтом значений, — свою состоятельность новое понимание смысла *должно доказать*, аккумулируя опыт, вступая в общение со всем, что можно встретить в пределах его горизонта. Разумеется, философия практики не может воспользоваться в данной ситуации своим преимуществом, поскольку из всего спектра выразительных средств разума она способна выбрать только те из них, которые предназначены для выражения истины и эффективности. Соответственно все, чему обучаются в процессе практического общения в мире, может накапливаться лишь по мере развития производительных сил. Благодаря этой стратегии понятия, относящиеся к производительной сфере, не нужно, как раньше, наполнять нормативным содержанием модерна. Но можно претендовать на блокирование коагулировавшейся в тотальность голой целерациональности модерна, в системе упражнений ставшей объектом критических нападок негативной диалектики.



Этот не очень отчетливый аргумент, видимо, побудил Касториадиса сделать носителем разумного содержания социализма (т.е. формы

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 331

жизни, которой предначертано воплотить в солидарных действиях стремление человека к автономии и самореализации) творящего смысл демиурга; он способен, согласно Касториадису, преодолеть разницу между смыслом и выражением и не зависит от доказательств своей состоятельности, как она подтверждается ежедневно со стороны его созданий. Но если мы откажемся от отождествления понятия практики с трудом и применим его по отношению к коммуникативным действиям, то возникнет совершенно другая перспектива. Тогда мы распознаем взаимозависимость между постигающими мир языковыми системами и процессами постижения и просвещения — образования мира и человека в ходе практических контактов с миром во всем многообразии выразительных средств. Эти процессы направлены в определенное русло не только благодаря общественному труду. В конечном итоге они канализируются путем когнитивно-инструментального общения с овеществленными внешней средой и внутренним миром. После отказа от производственной парадигмы мы просто обязаны отстаивать действенность принципа внутренней взаимосвязи между смыслом и выражением в отношении всего спектра смысловых значений. Раньше это касалось только такого его сегмента, как словесные конструкции, подразделяющиеся на ассерторические, утвердительные и интенциональные, выражающие намерения фразы. В коммуникативном действии, способствующем положительному или отрицательному отношению к претензиям на точность и правдивость, подспудное знание жизненного мира подвергается полномасштабной проверке на основательность не меньше, чем реакции на сами претензии; конкретное *a priori* постигающих мир языковых систем (вплоть до затрагивающих самые различные сферы онтологических предпосылок) также подвергается косвенному испытанию, проходящему «внутри» мира контактов.

Появление данной концепции отнюдь не означает, что внутренняя связь между смыслом и выражением может быть прервана каким-либо иным способом. Смыслосозидающие возможности, используемые в наши дни в основном в области эстетики, обладают вполне достаточным и по-настоящему обновленческим потенциалом.

## 5

Важно задуматься: а не приведет ли появление таких понятий, как «коммуникативное действие» и «трансцендирующая сила универалистских претензий на словесное выражение», к возрождению идеализма, несовместимого с натуралистическими доводами историчес-

#### 332 Философский дискурс о модерне

кого материализма. Не окажется ли тогда жизненный мир — ведь только он один способен воспроизвести среду, благоприятную для действий, ориентированных на взаимопонимание, — отрезанным от процессов, происходящих в его материальной жизни? Разумеется, жизненный мир воспроизводит материально результаты и последствия целерациональных действий, совершенных его субъектами во внешнем мире. Эти инструментальные действия сочетаются с коммуникативными действиями в той степени, в какой они представляют собой изложение планов, непосредственно связанных с планами участников интеракций по совместному определению ситуаций и процессов взаимопонимания. Тем самым способы решения проблем, найденные в сфере общественного труда, находят применение в области действий, ориентированных на взаимопонимание. Теория коммуникативного действия также исходит из того, что символическое воспроизводство жизненного мира внутренне имеет обратную связь с его материальным воспроизводством.

Далеко не так просто отвести от концепции действия, ориентированного на стремление субъекта выразить вербально свои мысли и намерения, подозрение в том, что вместе с ней к нам опять возвращается еще один вариант идеализма, основанный на идее чистого, не имеющего месторасположения разума, и возрождаются дихотомии между трансцендентальной и эмпирической сферами. Еще Гаман критиковал Канта за «пуризм разума».

Однако не существует никакого сначала чистого, а затем выраженного вербальными средствами разума. Разум присутствует в контексте коммуникативного действия и структурах жизненного мира<sup>20</sup>.

По мере того как планы и действия различных акторов путем использования языка как средства для взаимопонимания сплетаются воедино в исторической эпохе и социальной сфере, неявно выраженное отрицательное или положительное отношение к претензиям на вербальное выражение приобретает решающее значение для практики повседневности. Достигнутое коммуникативными средствами согласие, обусловленное степенью готовности субъектов признать взаимные претензии на вербальное выражение, способствует сочетанию социальных интеракций и общего контекста жизненных миров. Конечно же, эти претензии напоминают двуликого Януса: в качестве претензий они придают трансцендентальный характер любому локальному контексту, но их нужно непременно выдвигать и признавать именно здесь-и-сейчас, если, конечно, участники интерактивных акций хотят достичь согласия, необходимого для дальнейших координированных действий. Трансцендирующий момент *всеобщего значения*—

**Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 333**

*значимости* преодолевает излишнюю простоватость; момент признания субъектами обязательности их претензий на вербальное выражение превращает их в писателей, связанных с определенным контекстом повседневной практики. Участники коммуникативных действий в процессе речевого обмена претендуют на вербальное выражение своих мыслей и намерений; это позволяет им оперировать достаточно убедительными аргументами. Таким образом, *момент безоговорочного признания* становится неотъемлемой частью реальных процессов взаимопонимания — обоснованность взаимных претензий на вербальное выражение отличается от средств, используемых для описания фактически уже отрегулированных процессов в социальной сфере, и способствует достижению реального консенсуса. Претензии на вербальное выражение пропозиций и норм трансцендируют пространства и времена, «переправляя» их, но реальные достижения коммуникативных действий подтверждают или, наоборот, отвергают эти претензии, выдвинутые в зависимости от обстоятельств здесь-и-сейчас и во вполне определенном контексте. К.О. Апель довольно отбегает и говорит о соединении реального и идеального коммуникативных сообществ<sup>21</sup>.

Коммуникативная практика повседневности саморефлексивна. Разумеется, «рефлексия» не является больше делом познающего субъекта, который, объективируя соотносится с самим собой. Место этой рефлексии теперь занимает встроенный в коммуникативное действие пласт, соединяющий дискурс и действие. Ведь фактически претензии на вербальное выражение прямо или косвенно связаны с аргументами, при помощи которых сами эти претензии обрабатываются и при определенных условиях реализуются. Хорошо аргументированную дискуссию о гипотетических претензиях на вербальное выражение можно описать как рефлексивную форму коммуникативного действия, т.е. как самоотношение, не нуждающееся в принуждении к объективации — неотъемлемой части философии субъекта. На рефлексивном уровне по отношению к проponentам и оппонентам воспроизводится основная форма межсубъектных отношений: через перформативное отношение к адресату выявляется отношение говорящего к самому себе. Неравное соотношение идеального и реального особенно отчетливо видно в самом дискурсе. Использование аргументов вынуждает участников вместе выполнять в полном объеме условия, необходимые для создания идеальной вербальной ситуации. И все же они знают, что дискурс никогда не будет полностью «очищен» от неясных мотивов и факторов принуждения к действию. И если мы не ставим себя в зависимость от очищенной речи, то обязаны примириться с речью «загрязненной».

### **334 Философский дискурс о модерне**

В конце лекции V я указывал на то, что внутренняя связь между контекстами обоснования и раскрытия вербального выражения и генезиса никогда не обрывается. Задачу обоснования, т.е. критики с точки зрения перспективы участника претензий на вербальную выразительность, нельзя отделить от обусловленных генезисом размышлений; они завершаются снова критикой — критикой идеологии с точки зрения третьего лица, протестующего против смещения власти и притязаний на значение. История философии со времен Платона и Демокрита определяется двумя противонаправленными импульсами. Один формирует трансцендирующую силу абстрагирующего разума и эмансипирующее свойство нечувствительного — безоговорочно принимать на веру, в то время как другой пытается с помощью материалистических доводов разоблачить воображаемый туризм разума.

Напротив, диалектическое мышление использовало разрушительную силу

материализма для того, чтобы избавиться от ложной альтернативы. Реакцией на изгнание всего эмпирического из области идей может быть не только откровенно издевательская редукция контекста связей значения и ценности к власти. Теория коммуникативного действия, например, направляет диалектику знания и незнания в русло диалектики удачных и неудачных попыток взаимопонимания.

Коммуникативный разум выражается в связующей силе межсубъектного взаимопонимания и взаимного признания, он описывает универсум коллективной формы жизни. В рамках этого универсума неразумное отделяется от разумного методом, противоречащим учению Парменида, отделившего незнание от того знания, которое охватывает исключительно область Ничто. Вслед за Якобом Бёме и Исааком Луриа Шеллинг с полным правом настаивает на том, что ошибки, преступления и обман не относятся к разряду неразумных явлений, а представляют собой формы проявления *превращенного* разума. Отказ от претензий на истину, правильность и правдивость негативно отражается на понятии целого, через которое тянутся связующие узы разума. У немногих, пребывающих в истине и обязанных отделить себя от многих, оставшихся во тьме заблуждения, как день отделяется от ночи, нет никакой возможности ограничиться отговорками. Разрушение структур разумной жизни, востребованной всеми, в равной степени затрагивает всех. Именно это имел в виду молодой Гегель, когда выдвигал идею нравственной тотальности, которую разрушают преступные деяния; ее возрождение он связывал с осознанием неразделимости страданий отчуждения. Аналогичной мыслью руководствовался Клаус Генрих.

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 335

В самой идее союза Яхве с народом Израиля заложена первооснова диалектики вредительства и насилия как формы мести: «Сохранение союза с Богом — это символ верности, ломающий модель предательства. Хранить верность Богу — это значит хранить верность собственному живительному Бытию в себе самом, в других — и во всех сферах Бытия. Отказ от него в любой из них означает разрыв союза с Богом и предательство своей собственной первоосновы... Поэтому предательство других есть одновременно предательство самого себя, и, протестуя против предательства, человек всякий раз выступает не только от собственного имени, но и от имени всех остальных... Мысль о том, что каждый субъект в борьбе с предательством в ситуации, когда предают и меня и себя, является единственным серьезным контраргументом в полемике с учением стоиков о предопределенности человеческой судьбы, у истоков которого стоял Парменид, четко отделивший тонкий слой знающих от невежественной толпы. Хорошо знакомое понятие «просвещение» невозможно даже представить себе без такого потенциально универсального понятия, как «объединение в борьбе с предательством»<sup>22</sup>. Только Пирс и Мид возвели в ранг философской доктрины этот религиозный мотив объединения в теории консенсуса, опираясь на анализ выражения истины и коммуникативную теорию общества. Теория коммуникативного действия продолжает эту прагматическую традицию; ее создатели присоединяются к прагматической традиции; вместе с тем теория коммуникативного действия, как и молодой Гегель в своих текстах о преступлении и наказании, руководствуется интуицией, нашедшей выражение в заимствованных из Ветхого Завета терминах: в хаосе реальных жизненных обстоятельств зарождается амбивалентность, обязанная своим появлением диалектике предательства и насилия — формам мести<sup>23</sup>.

Разумеется, не стоит руководствоваться предпосылками, из которых мы исходим и *вынуждены* исходить в своей повседневной коммуникативной практике, если речь идет о трансцендентальном принуждении. Поэтому формы социокультурной жизни структурно ограничены *опровергающим* коммуникативным разумом, *в расчет принимаются* все его претензии.

Оперирующий в рамках коммуникативного действия разум ограничен не только внешними, вытекающими из конкретных ситуаций условиями; условия собственного осуществления вынуждают его раздваиваться, существовать в измерении исторического времени, социального пространства и телесно-ориентированного опыта. Содержащийся в словах разумный потенциал сплетен воедино *е ресурсами* всякий раз особенного жизненного мира. Поскольку жизненный мир

#### 336 Философский дискурс о модерне

берет на себя функцию накопителя ресурсов, он приобретает признаки интуитивного, по-настоящему точного, холистического знания, которое нельзя усложнить по

собственному усмотрению, — в этом отношении оно не является «знанием» в буквальном смысле слова. Скорее перед нами совокупность невысказанных предположений, солидаристских намерений и навыков, способствующих приобщению к социальной жизни, которая образует консервативный противовес рискованным последствиям процессов взаимопонимания, происходящих в рамках вербального выражения притязаний тех или иных намерений на значимость-значение.

В качестве потенциала, из которого участники интеракций заимствуют свои высказывания, помогающие выработать консенсус, жизненный мир образует эквивалент всему тому, что философия субъекта считает достижениями синтеза и заслугой сознания. Производительные достижения соотносятся, разумеется, не с формой, а с содержанием возможных процессов взаимопонимания. Ведь унифицирующее трансцендентальное сознание заменяют *конкретные* жизненные формы. В приобщении к культурным ценностям усваивается естественный тип поведения, интуитивно понятные солидарно-групповые действия и объявленные собственными ноу-хау компетенции обобществленных индивидов. Разум, выраженный в коммуникативном действии, способствует взаимопониманию, но только вместе со слившимися в *особую* тотальность традициями, общественной практикой и всем комплексом телесного опыта. Выступающие только как множественные партикулярные жизненные формы связаны друг с другом не только семейным сходством; у них общие структуры жизненных миров. Эти общие структуры накладывают отпечаток на единичные жизненные формы, которые воспроизводятся только через ту среду, в которой происходят коммуникативные действия. Этим объясняется рост влияния этих общих структур в ходе исторического процесса дифференциации. Здесь и ключ к пониманию причин рационализации жизненного мира и постепенному высвобождению заложенного в коммуникативном действии разумного потенциала. Благодаря этой исторической тенденции вполне можно понять сущность нормативного содержания модерна, находящегося под угрозой саморазрушения; дополнительные конструкции историко-философской доктрины больше не нужны.

Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 337

### Экскурс. О книге К. Касториадиса «Вымышленные институты»»

Постструктурализм, полностью отвергая современные формы жизни, тем не менее принят самой широкой аудиторией. Это, видимо, связано с утратой веры в положительные результаты усилий приверженцев философии практики, взявшись заново разработать проект модерности в русле марксистского мышления. Первую попытку обновления философии практики на основе концепций Гуссерля и Хайдеггера предпринял молодой Герберт Маркузе; за ним последовал Сартр со своей «Критикой диалектического разума». Довольно своеобразно поступил Касториадис, неожиданно использовавший лингвистический инструментарий. Тем самым он придал новый импульс развитию этой традиции. Его позиция занимает главное место среди идейных установок философии практики, которые начиная с середины 1960-х гг. разрабатывались в Восточной Европе — Праге, Будапеште, Загребе и Белграде — и в течение десяти лет оживляют дискуссии в летней школе в Коркуле. Предпринятая Касториадисом попытка заново осмыслить освободительный процесс опосредования исторического и общественного развития, внутреннего мира человека и его внешней среды как *практику* свидетельствует, что этого философа отличает не только оригинальное мышление, но и непомерное честолюбие.

Касториадис также исходит из «противоречия» между живым и мертвым трудом. Капитализм вынужден одновременно «требовать от эксплуатируемых им субъектов деятельности на благо человека в подлинном смысле этого слова... и делать ее совершенно бесчеловечной»<sup>24</sup>. Кооперация рабочих, занятых в сфере промышленного производства и привыкших к системе самоуправления, служит ему образцом практики, не лишаящей людей человеческого облика. Эту деятельность в эмфатическом смысле Касториадис трактует не как процесс обработки и изготовления с помощью технических средств каких-либо предметов. Как и простое рефлексивное действие, действие инструментальное является пограничным; оно не имеет существенных признаков практики как деятельности самостоятельных субъектов; и действие сводится к предсказуемым типам поведения. Примером *полномасштабной* практики для Касториадиса (как и для Аристотеля) является творческая, политическая и

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.



педагогическая деятельность, художественное творчество и медицинская практика. Эти практики сами ставят свои цели, которые не сводятся к чисто рациональным целям института посредников. Практика руководствуется проектом, но если обычно разработка теории предшествует ее реализации, то в данном случае в преддверии

### 338 Философский дискурс о модерне

практических действий она может не только сама исправить, но и расширить свои масштабы. Практика всякий раз соотносится с тотальностью процессов воплощения в жизнь теоретических установок и одновременно включена в них — *как* тотальность она способна избежать предметной конкретизации. И, наконец, практика стремится к поощрению породившей ее автономии. «Цель (развитие автономии) внутренне неразрывно связана со средствами (осуществление идеи свободы практики)... Правда, ей приходится считаться с покрывающей сферу деятельности сетью конкретных причинных связей. Тем не менее практика при выборе своего способа действия ни в коем случае не может руководствоваться только голым расчетом — и не только потому, что он слишком сложен, но потому, что такого рода расчет *per definitionem* не учитывает такой решающий фактор, как автономия» (S. 129).

Касториадис, разумеется, подрывает основы сформулированного Аристотелем определения, радикализируя такой существенный признак практики, как ее нацеленность на *другое* как автономное существо: никто всерьез не стремится к автономии, если не желает ее *для всех* (S. 183). Современному сознанию времени практика обязана появлению у себя еще одного существенного признака: она теперь ориентируется на будущее и порождает новое. Беря инициативу в свои руки, действующий субъект трансцендирует все эти признаки и все начинает заново. Практика, в сущности, представляет собой творческий процесс, она создает «радикально другое, иное». Творческой *par excellence*\* является главным образом эмансипирующая практика, понятие которой Касториадис вознамерился избавить от погрешностей теоретизирования. Эта практика нацелена на трансформацию «современного общества в новый социум, по своей структуре ориентированный на всеобщую автономию. К такого рода изменениям приводят автономные действия самих людей...» (S. 134). Авторы теорий, анализирующих сущность общественного развития, также руководствуются этим интересом. Анализ исторических процессов обусловлен, правда, проектом революционных преобразований. Но познать подлинный смысл исторических событий мы можем только в них самих и исходя из них самих: «последняя точка пересечения двух проектов — понимания и изменения — выявляется всегда лишь в современном ходе исторических событий, которые не были бы такими современными, если бы не проецировались на будущее, которое нам еще предстоит создать» (S. 281).

Таким образом, Касториадис обновляет сформулированное Аристотелем понятие практики с помощью радикально-герменевтического са-

\* Преимущественно (лат.)

### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 339

моистолкования современного сознания времени, чтобы вопреки марксистскому догматизму вернуть первоначальный смысл эмансипационной политике. Разумеется, с таким акционистским толкованием практики Касториадис остался бы на позициях Карла Корша, в свое время резко критиковавшего ортодоксов из II Интернационала, но он разработал на основе этого базового тезиса не только понятия политического и социального. Причем он использует заимствованные из политической философии и социальной теории понятия, в определенной степени обобщающие специфический смысл революционной практики. Как и Ханну Арендт<sup>25</sup>, Касториадиса также привлекают те редкие исторические моменты, когда масса, из которой формируются общественные институты, находится еще в *аморфном* состоянии. Иначе говоря, его интересуют творческие моменты *создания* новых институтов: «Яркая, волнующая картина... в нынешнем состоянии общественно-исторического процесса для нас наступают моменты внезапного превращения институционализирующегося общества в институционализированное. В эти моменты институционализированное общество уничтожает само себя с помощью институционализирующегося общества, т.е. исчерпывает себя как *другое* институционализированное общество... Общество, озабоченное лишь консервацией своего нынешнего состояния, также может существовать, только непрерывно изменяясь» (S. 342, 343).

Таким стандартным случаем в понимании Касториадиса является политическое в

создании института. Политическое трактуют, основываясь на горизонте эстетического опыта, как внезапно возникший в континууме времени экстатичный момент создания чего-то совершенно нового. По его мнению, только так можно выявить продуктивную сущность процесса воспроизводства общества. Социальный процесс — это непрерывное созидание новых структур, это самосозидание и онтологический генезис все новых и новых миров. Такая выдержанная в марксистском духе установка объединяет и позднего Хайдеггера, и раннего Фихте. Просто место самосозидающего субъекта занимает самоинституциализирующееся общество, причем предмет институционализации представляет собой креативное миропонимание, инновационный смысл, некий новый универсум значений. Этот миропонимающий смысл Касториадис называет основной мнимостью — он изливается в виде магмы значений из жерла вулкана исторической эпохи прямо в общественные институты: «Без продуктивного, творческого... или совершенно иллюзорного, мнимого, выявляющегося в неразрывном единстве исторического деяния и одновременного формирования универсума значений, истории нет, как нет и возможности ее понять» (S. 251). «Мнимость» определяет стиль жизни, присущий обществу «дух народа» и суть

#### 340 Философский дискурс о модерне

эпохи. Касториадис пишет об «изначальном наполнении мира и самого человека смысловым содержанием, которое в обществе определяется отнюдь не реальными факторами, а, напротив, само смысловое содержание определяет степень важности реальных факторов истории и отводит им привилегированное место в универсуме этого общества» (S. 220).

Процесс дальнейшего развития зависит открытого, насколько трактовка Касториадисом общества институционализированного мира теоретически сочетается с практической деятельностью внутри этого мира. Касториадиса привлекает самоосознанный, автономный образ жизни, позволяющий аутентично самореализоваться и освободить личность через солидарные действия. От Касториадиса требуется сформулировать миропонимающую функцию языка так, чтобы она совмещалась с понятием практики, имеющим нормативное содержание. Я считаю, что Касториадис неправильно решил эту проблему, поскольку в его основополагающей концепции общественного развития нет места практической деятельности, *необходимой* сообществу индивидов, вступивших в intersubjectные отношения. В результате понятие общественной практики размывается в ходе анонимного процесса сотворения мнимым все новых и новых миров.

Как уже было сказано выше, Касториадис не приемлет сведения понятия практики исключительно к производительной деятельности. Напротив, он подчеркивает одинаковую изначальность слова и поступка, сказанного и сделанного. В обоих случаях поступок человека соотносится в мире с чем-то неопределенным — с нуждающимся в объяснении и толковании, стойким и одновременно пластичным материалом. Конечно, анализировать этот «первичный слой», являющийся «первоосновой» общества, Касториадис может только с помощью понятия объективного мира — это окружающая среда или совокупность существующих субъектов, в зависимости от обстоятельств предлагающих институционализировавшемуся в общество миру альтернативный вариант опоры. Понятие «сделанное» редуцировано, ограничено; оно подразумевает целесообразное навязывание миру того или иного порядка вещей, понятие слова — логическую семантику констатирующих факт высказываний в той степени, в какой они определяют сферу инструментального действия. Кроме того есть еще формы выражения идентифицирующего мышления. «Одна воплощает в себе индивидуально-массовые параметры языка и социальных воззрений, другая материализует в себе те же самые параметры социального действия (S. 112). Следовательно, в полном соответствии с этой традицией натуральный субстрат встречающегося в мире включается в отношения субъект-объект и трактуются как представляемое или изготовляемое. Тем са-

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 341

мым общественная практика в понимании Касториадиса выходит далеко за рамки воплощений идентифицирующего мышления и голой целерациональности. Поэтому рассудок, представленный здесь как совокупность логических конструкций тождества, идентичностей и количества, не может функционировать при свете разума, он просто затеряется среди порожденных мнимостью множества смысловых значений. Мир объектов, если его понимать в рамках философии субъекта, просто обеспечивает в

параметрах представления и изготовления контакт с находящимся внутри мировой сферы натуральным субстратом. Все, с чем можно столкнуться в этих контактных зонах при содействии идентифицирующего мышления, уже освоено в пределах предшествующего горизонта смысловых значений. Это произошло только благодаря тому, что существует мнимое, иллюзорное.

В отличие от мнимой мощной магмы смысловых значений, внутри-мировая практика не может обрести самостоятельность, поскольку используемая Касториадисом лингвистическая концепция не допускает различия между смыслом и выражением. Как и у Хайдеггера, «истина» семантического постижения мира обосновывает пропозициональные истины высказывания, она только предрешает обоснованность высказываний вообще. Таким образом, внутримировая практика никак не может начать процесс обучения. Нет аккумуляции знаний, порождающей, разрывающей рамки смысловой тотальности, — даже в масштабах естественных наук и производительных сил: «естественная форма существования общества является не только фактором стойкости, но и фактором пластичности; однако что именно стойко, а что пластично и насколько зависит от анализируемого в данный момент социума. «Ядро атома водорода можно синтезировать» — эта фраза звучит только в условиях современного и никакого другого общества» (S. 581). Почему общество институционализирует определенный горизонт значений — это вопрос, на который Касториадис не желает отвечать, так как считает его совершенно необоснованным. О происхождении такого понятия, как «незапамятные времена», можно даже не спрашивать (S. 589). Институционализирование любого из миров — это процесс творения *ex nihilo*\* (S. 591).

Но если отношение миропонимающей мнимости к труду и интеракции определяется именно таким способом, то автономное действие не может считаться внутримировой практикой; более того, Касториадис вынужден приспособить ее к создающей языки, мироздающей и миросоединяющей практике. Однако тем самым практика теряет все признаки человеческого поступка, которые Касториадис выделяет. Это признаки intersubjectного акта, который зависит от контекста и осуществляется

\* Из ничего (лат.).

#### 342 Философский дискурс о модерне

локально, в условиях конечности. Конечность практики объясняется не только сопротивлением пластичной окружающей среды, но и ограничениями, накладываемыми историей, обществом и самим фактом физического существования. Практика, взаимодействующая с *creatio continua* новых трактовок миров и онтологическим генезисом, самостоятельно разрабатывает проекты исторических эпох и социальных пространств и определяет масштабы возможных ограничений. Разумеется, Касториадис использует аргументы теогонии, а затем и «наукоучения» Фихте; это необходимо, чтобы определить меру беспредельной активности абсолютных субъектов институционализированной общности самоинституционализирующегося общества. Как и в экспрессивной модели духа, затерянного в собственных объективациях, в онтологической модели общества заранее определена уязвимая точка — самоотчуждение. В случае приостановки производительного потока онтологического генезиса институционализированное общество упрочит свое положение по сравнению с первоначальным состоянием: «Отчуждение, или гетерономия, общества есть самоотчуждение, в процессе которого общество, делая вид, что самоинституционализируется, скрывает свое собственное бытие и свой существенный признак — бренность» (S. 608).

Из этой концепции следуют два крайне негативных вывода. Уподобив внутримировую практику гипостазированному в историю бытия миропониманию путем выражения языковыми средствами своих намерений, Касториадис уже не может больше *локализовать* политическую борьбу за автономную жизнь — в его понимании это и есть та самая эмансипационная созидательно-проектирующая практика. Иначе ему придется, как и Хайдеггеру, переселить акторов из уединения, в котором они пребывают в мире, одержимые собственной субъективностью, и поставить их в такое положение, когда они уже не смогут распоряжаться своей собственной судьбой. Таким образом, речь снова пойдет о гетерономности и возвращении к событию—истoku. К этому следует отнести с иронией, потому что в данном случае доктрина Касториадиса представляет собой просто один из вариантов постструктурализма. Или же Касториадис должен сделать внутримировую, уже не несущую спасения [автономию общественной практики одним из

событий]; но тогда ему придется подчинить миропонимающую продуктивность языка абсолютному *Я* и фактически вернуться к спекулятивной философии сознания. Для этого вполне уместна персонификация общества и превращение его в своеобразного поэтического демиурга — творца все новых и новых типов миров. В данном случае вновь возникает проблема теодицеи в новой форме: на кого как не на создавшего язык демиурга возла-

\* Творящая непрерывность (лат.).

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 343

гать ответственность за отход институционализированного общества от его заложенных в процессе самоинституционализирования истоков.

Второй, гораздо более прозаический, но не менее неприятный вывод — это необходимость вновь вернуться к проблеме, которую напрасно пытались решить все представители философии сознания от Фихте до Гуссерля: речь идет о попытках объяснить сущность intersubjectных отношений в общественной практике, неизбежно основанных на предпосылках индивидуального сознания. Второй поток *мнимого*, иллюзорного Касториадис предназначает индивидуально бессознательному, образующему соматическую первооснову субъективности, которая начинает формироваться еще в раннем детстве. Одновременно «выясняется, что язык как миробразующая среда социально *мнимого* предшествует зарождению *воображаемого* как фантазии, инстинктивно создающей образы. Этот предъязыковый, хорошо знакомый психоаналитику Касториадису продукт фантазии внутреннего мира порождает новый и уникальный индивидуальный мир, который по мере формирования личности еще с детских лет сталкивается с социально институционализированным миром и после разрешения конфликта подчиняется ему. Психические потоки *воображаемого* берут свое начало в природе одного индивида. Они соперничают с порожденным общественной средой коллективным потоком *воображаемого* тем же способом, которым с миром социума соперничают индивидуальные миры. Обобществленные индивиды не вступают друг с другом в intersubjectные отношения, если иметь в виду генезис intersubjectности. Институционализированный обществом образ мира отличается тем, что все словно *a priori* предпочли договориться о наличии трансцендентального сознания; в этой предопределенной гармонии подрастающее поколение индивидов стремится обосновать права на свои сугубо индивидуальные миры, относя их к разряду монад. У Касториадиса нет кандидатуры на роль посредника между индивидом и обществом. Еще в детстве он ломает монады и деформирует их. Каждому индивиду навязывается определенный тип социально институционализированного мира. Модель процесса социализации строится по образцу ремесленного производства. Произведенный таким образом индивид остается, как писал Дюркгейм, расколотым на монаду и члена общества. Разделение оборачивается для индивида введением различными способами в индивидуальный и общественный миры» (S. 498). Загадка для Касториадиса: «Если не закрывать глаза на разницу между психикой и обществом, то приходится признать, что индивиды как часть общества не растут как грибы, а создаются, фабрикуются обществом. Для этого необходим насильственный разрыв с первоначальным состоянием психики; такое может

#### 344 Философский дискурс о модерне

совершить только общественный институт» (S. 514). У психологических и социальных конфликтов нет внутренней связи; более того, противоречия между психикой и обществом носят скорее метафизический характер.

Если присоединиться к мнению Дж.Г. Мида и вместе с ним начать трактовать процесс социализации как индивидуализацию, то опосредование между индивидом и обществом уже не кажется таким «загадочным». Конечно, придется расширить ограниченную логико-семантическими параметрами структуралистскую концепцию языка и воспринимать его как среду, вовлекающую каждого участника интеракции в коммуникативное сообщество и одновременно насильственно и без всякого снисхождения навязывающего ему индивидуальные признаки. К прагматическим предпосылкам регулярного использования построенных по всем правилам грамматики предложений относится как раз интеграция перспектив тех, кто говорит, слушает и наблюдает за первыми двумя, а также их сочетание с системой перспектив, координирующей объективный, социальный и субъективный миры<sup>26</sup>.

Если с помощью этой расширенной в прагматических целях концепции языка



переформулировать понятие практики, приблизив ее [содержание] к коммуникативному действию, то универсальные признаки практики не будут исчерпываться формами выражения (т.е. условиями, необходимыми для установления контакта с миром, включенным в сферу инструментального действия). Практика в этом случае функционирует в пространстве коммуникативного разума, ориентирующего участника интеракции в многообразии претензий на значение-значимость; этот разум меняет всю систему кумуляции знаний, *изменяющую* мир. Несомненно, в рамках коммуникативного действия контексты партикулярных жизненных миров также обязаны своим возникновением *миропонимающей* функции языка. Именно система языка определяет условия актуальности генерированных с его помощью высказываний. Но внутренняя связь смысла и выражения в этом случае является симметричной: от смысла высказываний не зависит заранее, будут ли в ходе внутримировой, мироовладевающей практики выполнены условия актуальности и удовлетворены соответствующие претензии на выражение своих намерений. Общественная практика конституируется с помощью языка, однако язык обязан через практику *доказать* свои возможности в пределах освоенного ею горизонта. Но если освоение мира и практика испытания являются внутри мира предпосылками друг для друга, то порождающие смысл инновации настолько сплелись с процессом обучения и настолько

#### Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта 345

укоренились в общих структурах действия, ориентированного на взаимопонимание, что воспроизводство жизненного мира всегда происходит лишь благодаря продуктивности тех, кто к нему принадлежит.

### Примечания

<sup>1</sup> Свои довольно оригинальные взгляды на эту проблему Фуко изложил в прочитанной им в начале 1983 г. лекции, посвященной трактату И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» // Magazine Littéraire», Mai, 1983.

<sup>2</sup> Подробнее о понятии «коммуникативные действия» см.: *Habermas J.* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1984.

<sup>3</sup> *Habermas J.* Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften // *Habermas J.* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Ffm., 1983.

<sup>4</sup> См.: *Habermas* (1973), S. 411; *Dahmer H* Libido und Gesellschaft. Ffm., 1982. S. 8.

<sup>5</sup> *Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ffm., 1982. S. 33 lff.

<sup>6</sup> См.: *Habermas J.* (1981). Bd. 2. S. 589ff.

<sup>7</sup> *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia, 1983.

<sup>8</sup> *Böhme H., Böhme Y.* Das Andere der Vernunft. Ffm., 1983. S. 326.

<sup>9</sup> См. экскурс к лекции VII.

<sup>10</sup> *Böhme H., Böhme G.* (1983), S. 11.

<sup>11</sup> *Böhme und Böhme* (1983), S. 18.

<sup>12</sup> *Böhme und Böhme* (1983), S. 19.

<sup>13</sup> Если Шиллер и Гегель хотели, чтобы моральная идея, лежащая в основе законов, по которым человек судит сам себя, воплотилась в обществе, тем примирив своих членов единством эстетических взглядов, или в тотальности общих представлений о жизни, то братья Бёме признавали за моральной автономией лишь дисциплинарную силу: «Если судить нормы поведения по законам внутреннего мира и наглядно продемонстрировать данный процесс на примере социальной модели, то придется вернуться: а) к принятой у первых протестантов проверке на чистоту совести, когда они на манер инквизиторов проникали во внутренний мир человека или, лучше сказать, заставляли этот мир выйти наружу; б) в холодные, отвечающие всем гигиеническим требованиям помещения для допросов и арсеналы безмолвных, поражающих изяществом форм компьютеров полиции, использующей самые совершенные научные методы, ее идеал — категорический

#### 346 Философский дискурс о модерне

императив, а именно готовность ради полного учета и контроля над частной жизнью каждого и любым факторам сопротивления войти во внутренний мир человека». — *Böhme und Böhme* (1983), S. 349.

<sup>14</sup> *Böhme und Böhme* (1983), S. 13.

<sup>15</sup> *Böhme und Böhme* (1983), S. 23.

<sup>16</sup> *Apel K.O.* Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechaktttheorie. MS Ffm., 1984.

<sup>17</sup> *Tugendhat E.* Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm., 1976.

<sup>18</sup> А. Веллмер показал, что достоверность художественного произведения, так называемая художественная правда, не сводится к аутентичности или правдивости. Здесь нужно исходить из конкретной ситуации. То же самое относится и к таким понятиям, как «истина», «видимость», «примирение». Об использованном Адорно эстетическом методе спасения новых тенденций см.:

*Friedeburg L.v., Habermas J.* (Hg.). Adorno-Konferenz, 1983. Ffm., 1983. S. 138ff.

<sup>19</sup> По поводу Касториадиса см. далее экскурс.

<sup>20</sup> Я глубоко благодарен Чарльзу Тейлору, побудившего меня затронуть данную тему. См.: *Taylor Ch.* Philosophical Papers, Vol. 1, 2. Cambridge, 1985.

<sup>21</sup> *Apel K.O.* Transformation der Philosophie. Ffm., 1973. Bd. II. S. 358ff. См. также мой ответ М. Гессе в: *Thompson J., Held D.* (eds.). Habermas— Critical Debates. London, 1982. S. 276f.

<sup>22</sup> *Heinrich K.* Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Ffm., 1964. S. 20; См. также: Parmenides und Jona. Ffm., 1966.

<sup>23</sup> *Brunkhorst H.* Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt // Sozialwiss. Literatur — Rundschau, H. 8/9, 1983, 7ff.

<sup>24</sup> *Castoriadis C.* Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Ffm., 1984. S. 31. Нумерация страниц дана в тексте со ссылкой на это издание.

<sup>25</sup> *Habermas J.* H. Arendts Begriff der Macht // *Habermas J.* Philosophisch-Politische Profile, Ffm., 1981.

<sup>26</sup> Подробнее на эту тему см. вводную статью в книге: *Habermas* (1983), 152ff.

## ХII. Нормативное содержание модерна

### 1

Радикальная критика разума вынуждена платить слишком высокую цену за расставание с модерном. Во-первых, эти дискурсы не могут дать отчет о конкретной точке своего приложения. Негативная диалектика, генеалогия и деконструкция не подпадают под критерии, по которым (отнюдь не случайно) дифференцировалось современное знание и которыми мы в наши дни руководствуемся при толковании текстов. Их нельзя однозначно отнести к философии или науке, к теории морали и права, к литературе и искусству. Они всячески противятся возврату к догматической или еретической форме религиозного мышления. Поэтому существует инконгруэнция между всеми этими «теориями», выдвинувшими требование выразить значение только для того, чтобы признать его несостоятельным и необоснованным, как и сам способ «производства значений» в индустрии науки. Есть также определенный способ их институционализации в науке. Существует и асимметрия между риторикой, с помощью которой эти дискурсы настойчиво ищут свои пути, и критическим дискурсом. Как ни парадоксальны требования, которые предъявляет Адорно к формам выражения истины, как ни борется Фуко с явным противоречием своих выводов, как ни стараются Хайдеггер и Деррида уйти от неизбежности эзотерического обоснования своих тезисов, — все равно в результате возникал некий симбиоз различных понятий невыносимого, амальгама, в основе своей недоступная традиционному научному анализу. Но как только мы меняем систему координат и рассматриваем дискурсы не как предмет, от-

**348 Философский дискурс о модерне**

носящийся к такой сфере научной деятельности, как философия, а как один из литературных жанров, этот груз неувязок смещается. То обстоятельство, что самокоординирующая критика разума в дискурсах, не имеющих конкретной точки приложения, находит применение одновременно везде и нигде, делает ее невосприимчивой по отношению к самым разным версиям трактовок. Такого рода дискурсы лишь подчеркивают фаллибилизм параметров институционализации; если все аргументы уже исчерпаны, они позволяют сказать последнее слово: оппонент из-за своей манеры отвечать применил неправильные категории и не понял смысла всей игры со средствами языкового выражения.

Различные варианты саморазрушающей критики разума сходны еще и в том, что они руководствуются нормативной интуицией, далеко выходящей за пределы всего того, что можно поместить в опосредования заклинания «другое разума». Независимо от того, описывается ли модерн как овеществленный и технически пригодный, как претендующий на тоталитарность или изолированный, застывший жизненный контекст, все обвинения в адрес модерна вырастают из чрезмерной чувствительности к любому ущербу, повреждению, утопическому насилию. Эта чувствительность, уязвимость является образом межсубъектных отношений, который молодому Гегелю представлялся как нравственная тотальность. Использование таких, в сущности противоположных понятий, как «бытие» и «суверенность», «власть», «дифференциация» и «нетождественное», позволяет сторонникам этого критического направления ссылаться на содержательный эстетический опыт; но сформированные на его основе ценности преклонения и просветления, доходящего до экстаза восхищения, физического здоровья, исполнения желаний и интимной близости в наиболее благоприятных для этого условиях не совпадают с переменами в области морали, которые эти критики выдают за исправно функционирующую (а не только примиряющую с внутренним) жизненную практику. Между явными и скрытыми основами существует диспропорция, причина которой кроется в *недиалектическом* отражении субъективности. Стремление опереться именно на этот принцип модерна вынуждает отказаться не только от вредных выводов овеществленного самосоотношения, но и от других коннотаций, изначально присущих субъективности в виде невыполненного обещания: речь идет об осуществлении в перспективе базирующейся на самосознании практики; эта практика соединяет выраженное в солидарных действиях самоопределение всех с аутентичной самореализацией каждого в отдельности. Такой синтез подразумевает отказ от цели, которой модерн стремится достичь с помощью таких понятий, как «самосознание»,

«самоопределение» и «самореализация».

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 349

Отрицанием современных жизненных форм можно объяснить наличие у этих дискурсов еще одного уязвимого места: их основные принципы сами по себе интересны, однако результаты недифференцированы. Критерии, по которым Гегель, Маркс, Макс Вебер и Лукач отделяли их эмансипаторские (в русле примирения) аспекты от репрессивных (в смысле антагонизма), уже на сегодняшний день оказались несостоятельными. Сегодня критика сумела освоить и тщательно проанализировать понятия, в которых прослеживаются не только различия данных аспектов, но и, как это ни парадоксально звучит, их неразрывная связь. Просвещение и манипуляция, сознательное и бессознательное, производительные и деконструктивные силы, экспрессивная самореализация и репрессивная десублимация, гарантирующие и отнимающие свободу эффекты, истина и идеология — все эти моменты слились воедино. Они не объединены внутренне, но невольно участвуют в дискуссии контрагентов процесса. Дифференциации подверглись таким сокрушительным нападкам, что критика в итоге так и не смогла обнаружить контрасты, оттенки и вторичные тона на равнинном, мертвенном ландшафте оказавшегося во власти тотального насилия и контроля со стороны закрытого мира, где все уже заранее просчитано и взвешено. Конечно, теория управляемого мира Адорно и доктрина власти Фуко гораздо более содержательны и просто информативны, чем рассуждения Хайдеггера или Деррида по поводу техники как первооснове или о тоталитарной сущности политики. Но все они не могут воспринять *двойственное* содержание социального и культурного модерна. Нивелирование особенно заметно при диахронном сравнении жизненных форм до и после их модернизации. Огромные расходы, бремя которых ранее предполагалось возложить на основную массу населения (оплата физического труда, затраты на материальные блага и сохранение возможности индивидуального выбора, деятельность правоохранительных органов и функционирование системы исполнения наказаний, участие в политической жизни, школьное образование и т.д.), здесь почти не учитываются.

Самое удивительное, что в первых публикациях, посвященных критике разума, не нашлось четко определенного места для повседневной практики. Прагматизм, феноменология и оформившаяся в одну из методологических процедур философии герменевтика возвели теории повседневности, разговоров и совместной жизни в ранг эпистемологии. Маркс даже охарактеризовал повседневную практику как пространство, где разумное содержание философии потоком вливается в жизненные формы эмансипированного общества. Ницше же направил взоры своих последователей к феномену *выхода за рамки повседневности*. И в дальнейшем практика повседневности с презрением игнорируется, призна-

#### 350 Философский дискурс о модерне

ется отвлеченным или несамостоятельным фактором. Я уже говорил<sup>1</sup>, что в коммуникативном действии присутствует креативный момент совместного конституирования мира языковыми и когнитивно-инструментальными средствами. В нем есть также морально-практические и экспрессивные моменты осуществления внутри этих миров таких функций языка, как описание, содействие налаживанию межсубъектных отношений и выражение субъективных намерений, это своего рода *синдром*. В модерне в каждом из этих моментов выделились на принципах миропонимания «сферы ценностных критериев». С одной стороны, это искусство, литература и эстетическая критика, а с другой — дискурсы, вырастающие из процессов обучения и специализирующиеся на *решении проблем и исследовании вопросов истины и справедливости*; одно направление связано с преобразованием мира, другое — с процессами обучения-образования внутри этого мира. Степень отдаленности превратившихся в системы знаний искусства и критики, науки и философии, права и морали от повседневных коммуникаций определяется тем, насколько они готовы ограничиться выполнением словесной функции и таким ее аспектом, как выражение значений. Но чрезмерное абстрагирование отнюдь не означает, что их следует считать симптомами распада субъект-центрированного разума *per se*.

Ницшеанству выделение науки и морали представляется процессом формирования разума, одновременно присваивающего и умерщвляющего поэтически-миропонимающую силу искусства. Культурный модерн представляется ему царством страха, в нем ярко выражены тоталитарные черты структурно перегруженного субъект-



центрированного разума. За этим образом теряются три элементарных факта. Во-первых, не показано, что эстетический опыт, в свете которого раскрывается подлинная природа разума, подобно науке и морали, порожден тем же процессом дифференциации. Далее, не выявлен тот факт, что раскол культурного модерна на специальные дискурсы о проблемах вкуса, истины и справедливости обусловлен всего лишь увеличением объема знаний (и данный вывод очень трудно оспорить). Но главное, Касториadis не показал, что ответ на вопрос, оказывают ли абстрактные выгоды деструктивное воздействие на жизненные миры, всецело зависит от способов обмена между этими системами знаний и повседневной практикой.

С точки зрения отдельных сфер культурных ценностей синдром обыденного мира представляет собой «жизнь», «практику» или «нравственность». Им противостоят «искусство», «теория» или «мораль». О своеобразной роли посредников, которую играют критика и философия, мы уже говорили в другом контексте. В первом случае соотношение «искусства» и «жизни» представлено столь же проблематично, как во втором

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 351

соотношении «теории» и «практики» или «морали» и «нравственности». Непосредственная перестановка специальных знаний в частные и общественные сферы обыденной жизни может, с одной стороны, поставить под угрозу автономию и своеобразие систем знаний, а с другой — нарушить целостность контекстов жизненных миров. Знания, ориентированные исключительно на то, чтобы выразить претензию на знание даже в не характерном для контекста варианте всем спектром выразительных средств, присущих повседневной практике, выводят из равновесия коммуникативную систему жизненного мира. Такого рода вмешательства приводят к эстетизации, онаучиванию или морализации отдельных жизненных сфер; наиболее характерными примерами их практик являются экспрессивные контркультуры, реформы, проводимые в интересах технократии, или фундаменталистские движения.

Раскрыв сложное соотношение культуры *специалистов* и культуры *повседневной жизни*, я, конечно же, еще не затронул глубинную проблему парадоксов *рационализации* общественной жизни. Ведь речь идет о систематическом овеществлении повседневной практики, и к этому вопросу я еще вернусь. Уже первые шаги на пути к дифференциации в структуре не слишком четко рационализированного жизненного мира заставляют осознать проблему, анализом которой мы займемся. Просчитать заранее свойственный нивелирующей критике разума фактор контрдифференциации можно только с помощью описаний, в основе которых опять же лежит нормативная интуиция. Альтернативой произвольному формулированию этого нормативного содержания может служить лишь его извлечение из присущего повседневной практике разумного потенциала и соответствующее его оправдание. Выходящее за пределы субъект-центрированного разума понятие коммуникативного разума следует избавить от парадоксов и уравнилельных моментов критики разума, сконцентрированной на себе; с другой стороны, это понятие должно преодолеть противоречие в начале системной теории, которая убирает всю связанную с рациональностью проблематику, избавляется от *любого* понятия разума вообще, полагая его всего лишь продолжателем прежних европейских традиций, препятствием на своем пути; поэтому система и теория — наследница философии субъекта (как, впрочем, и теория воли к власти над собой). Это двойное противостояние превращает процесс реабилитации понятия разума во вдвойне рискованное начинание. Его нужно защищать с обеих сторон, чтобы оно вновь не оказалось в путях субъект-центрированного мышления, которому не удалось сохранить за собой характерный для разума момент спонтанного принуждения, свободного от насилия. Понятие разума придется защищать и от тоталитарных свойств инструментального разума, который опредмечивает все во-

#### 352 Философский дискурс о модерне

круг (в том числе самого себя), и от тотализирующих свойств разума, присваивающего все и вся и в результате празднующего победу над любыми различиями. Философия практики намеревалась лишить нормативного содержания модерна разум, как он воплощен в опосредованиях общественной практики. Изменится ли встроенная в это понятие перспектива тотальности, если понятие общественного труда заменить таким основополагающим понятием, как коммуникативное действие?

## 2

Согласно Марксу, понятие «общественная практика» распространяется на параметры исторической эпохи и социального пространства и способствует сочетанию *субъективной природы* кооперирующегося индивида в горизонте истории рода, включенной в историю *природы в себе* в ее взаимодействии с внешней *объективированной природой*, реакции которой выражены и в чисто физическом воздействии. Процесс осуществления опосредующих функций труда соотносим с природой в трех аспектах: как *потребностью субъекта* ощущать, как предметом познания и, наконец, как *предполагающей* труд в качестве горизонта природы в себе. При этом труд, как я уже говорил в лекции III, трактуется как фактор эстетизации производительной деятельности и представляется в виде циклического процесса освобождения, овеществления и присвоения основных сил. Соответственно, процесс самоопосредования природы вбирает в себя процесс самореализации участвующих в нем субъектов. Оба они являются процессами самопроизводства, так как производят себя из собственной продукции. Точно таким же образом порожденное этой практикой общество воспринимается как продукт возникших в нем и через него производительных сил и производственных отношений, созданная практической философией модель вынуждает первоначально четко соотносящиеся друг с другом моменты труда и природы быть полностью поглощенными тотальностью самоотносящегося процесса воспроизводства. В конечном итоге природа сама воспроизводит себя через воспроизводство общества как основного субъекта и действующих в нем обычных субъектов. Маркс также не смог избежать воздействия тоталитарного мышления Гегеля. Ситуация изменится при условии отказа от трактовки общественной практики в первую очередь как трудового процесса.

С помощью дополняющих друг друга понятий коммуникативного действия и жизненного мира вводится понятие разницы между определениями, которые, в отличие от разницы между трудом и природой, не снимаются на более высоком уровне. Разумеется, воспроизводство жизненного мира подпитывается вкладами, вносимыми коммуникативным

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 353

действием, а оно опять же вынуждено использовать ресурсы жизненного мира<sup>2</sup>. Однако этот цикл мы не должны, ориентируясь на модель самопроизводства, представлять себе в виде производства из собственной продукции. Он также не должен ассоциироваться с процессом самореализации. Иначе мы гипостазлируем процесс взаимопонимания в процесс осуществления опосредующей функции — то же самое проделывает философия практики с процессом труда, — а жизненный мир поднимаем до уровня тотальности субъекта, находящегося на более высокой стадии развития. Именно так поступает рефлексивная философия с понятием духа. Разница между жизненным миром и коммуникативным действием не снимается в моменты, когда они становятся единым целым: напротив, она еще более *увеличивается* в той степени, в какой воспроизводство жизненного мира не только проходит через среду, где *происходит* ориентированное на взаимопонимание действие, но и накладывает себя на достижения в области интерпретации самих секторов. Решения, лежащие в основе коммуникативной повседневной практики и связанные с выражением согласия или отрицания, не обусловлены предписанным сверху согласием с нормативами, а порождены совместными трактовками самих участников процесса; *конкретные жизненные формы* и *общие структуры* жизненного мира отличаются друг от друга. Между множеством *тотальностей* жизненных форм существует, конечно же, определенное сходство; однако они не перекрываются, не сплетаются друг с другом и не поглощаются супертотальностью, ведь многообразие и рассеивание возникают в процессе абстрагирования, в ходе которого *содержания* партикулярных жизненных миров все сильнее и сильнее отличаются от общих *структур* жизненного мира.

Если рассматривать жизненный мир как источник *ресурсов*, то тогда он подразделяется на «поставляемые компоненты» высказываний, иначе говоря, на их пропозициональные, иллокутивные и интенциональные ингредиенты, на культуру, общество и личности. *Культурой*<sup>3</sup> я называю запас знаний, из которого участники коммуникативных действий, стремящиеся договориться о чем-либо в этом мире, черпают нацеленные на достижение консенсуса интерпретации. *Обществом* (в узком смысле слова понимаемом как один из компонентов жизненного мира) я называю легитимные системы, ставшие источником опирающейся на принадлежность к тем или иным группам

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

солидарности для вступающих в межсубъектные отношения участников коммуникативных действий. «Личность» воспринимается как искусственно образованное слово для обозначения приобретенных полномочий, которые субъект использует для высказываний и совершения определенных действий и тем самым сохраняет их за собой с целью принять участие в процессе взаимопонимания с его вопл-

#### 354 Философский дискурс о модерне

не определенным на данный момент контекстом и отстоять собственную идентичность в интеракциях с их постоянно меняющимися взаимосвязями. Эта стратегия разработки понятий нарушает давнюю, поддерживаемую философией субъекта и философией практики традицию мыслить общество как множество коллективов, в свою очередь состоящих из индивидов. Их, равно как и группы, можно назвать «принадлежащими» к жизненному миру только в метафорическом смысле слова.

Разумеется, символическое воспроизводство жизненного мира имеет циклический характер. Появление же структур жизненного мира в основе своей «становится возможным» через соответствующие процессы воспроизводства, а те начинаются лишь благодаря вкладам, вносимым коммуникативными действиями. *Воспроизводство культурных ценностей* гарантирует (в масштабах семантики) взаимосвязь новых ситуаций с тем или иным конкретным состоянием мира, которая обеспечивает как преемственность традиций, так и конкретность знаний в масштабах, удовлетворяющих потребность повседневной практики в процессе взаимопонимания. *Социальная интеграция* также гарантирует эту взаимосвязь (в масштабах социального пространства); она создает предпосылки скоординированных действий через легитимно регулируемые межличностные отношения и обеспечивает идентичность общественных групп. Наконец, ту же самую взаимосвязь обеспечивает еще и социализация членов этих групп; она гарантирует обретение подрастающим поколением генерализирующей способности к соответствующим действиям и создает предпосылки для согласования индивидуальных биографий и коллективных жизненных форм. В ходе этих трех процессов воспроизводства обновляются нацеленные на консенсус схемы трактовок (т.е. «применимых на практике знаний»), легитимно упорядоченные межличностные отношения (т.е. «солидарность»), равно как и способности к интеракциям (т.е. «персональная идентичность»).

Если признать это описанием на правах теории равнодействующего и беспрепятственного воспроизводства жизненного мира, то нам сперва следует мысленно поставить эксперимент с целью найти ответ на вопрос: насколько и как изменятся структуры жизненного мира, если беспрепятственное воспроизводство будет обеспечиваться не столько конкретными жизненными формами в их традиционно-привычном, апробированном состоянии, сколько достигнутым довольно рискованным путем консенсусом, сохранность которого гарантируют коллективные достижения самих участников коммуникативных действий.

Это, конечно, в каком-то смысле придуманная, но отнюдь не произвольно спроектированная ситуация. Ведь такого рода эксперимент позволяет выявить реальные тенденции развития жизненных миров: отделе-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 355

ние, абстрагирование их *общих структур* от конкретных конфигураций, выступающих только во множественном числе жизненных форм. В области культуры гарантирующие идентичность зародыши традиций отделяются от своего конкретного содержания, с которым они когда-то сплелись в мифологии. Они как бы превращаются в такие сухие абстракции, как ценности, коммуникативные предпосылки, методы аргументации, абстрактные исходные понятия и т.д. В сфере социального базовые принципы выкристаллизовываются из обособленных контекстов, в которые они вошли еще на стадии существования примитивных обществ. В современных обществах добиваются признания принципы правопорядка и морали, все менее соответствующие партикулярным жизненным формам. На личностном уровне приобретенные в процессе социализации когнитивные структуры все более отделяются от содержательных знаний в области культуры, с которыми они сперва интегрировались в сфере «конкретного мышления». Предметы, на которых сперва отрабатывалось осуществление формальных полномочий, делаются все более неустойчивыми. Если мы, проследживая эту тенденцию, будем учитывать только степень свободы, обретенной структурными компонентами жизненного мира, то получим следующие окончательные варианты: для культуры это

состояние длительного пересмотра неустойчивых, т.е. ставших рефлексивными, традиций, для общества — состояние зависимости легитимных систем от формальных, исключительно дискурсивных методов определения и обоснования нормативов; для личности — состояние рискованного самоуправления пока еще абстрактной персональной идентичностью. Структуры оказывают нажим на генерализованное знание, низводя его до критического уровня, они определяют ценности, устанавливают нормативы и принуждают проводить самоуправляемую индивидуализацию (поскольку абстрактная персональная идентичность предполагает отсыл к самореализации в автономных жизненных проектах).

Это отделение формы от содержания издает напоминая о имеющих давнюю традицию условиях «разумной практики». Самосознание возвращается в форме ставшей рефлексивной культуры, самоопределение — в форме генерализирующих ценностей и нормативов, самореализация — в форме прогрессирующей индивидуализации обобществленных субъектов. Однако происходящее в ходе дифференциации структурных основ жизненного мира наращивание рефлексии, универсализма и индивидуации теперь уже не подходит под описание роста в формате отношения субъекта к самому себе. И только при описании с точки зрения философии субъекта можно представить общественную рационализацию и развитие разумного потенциала общественной практики как *саморефлексию* обобществленного макросубъекта. Коммуникативная тео-

### 356 Философский дискурс о модерне

рия вполне обходится без этого понятийного образа. В настоящее время происходит становление рефлексии культуры, генерализируются ценности и нормы, усиливается индивидуация обобщенных субъектов. Повышается роль критического сознания, автономного формирования воли и индивидуации; в условиях, когда все тоньше сплетается сеть intersubjectивности, созданной языковой коммуникацией, еще более очевидной становится роль рациональных моментов, ответственность за осуществление которых ранее относилась к сфере практической деятельности субъектов. Рационализация жизненного мира означает одновременно дифференциацию и компрессию — компрессию текстуальных хитросплетений из нитей intersubjectивных отношений, связывающих воедино одновременно все более дифференцирующееся компоненты культуры, общества и личности. Изменение процесса воспроизводства жизненного мира происходит, конечно же, не по прямолинейной оси, не в заданном такими стержневыми понятиями, как «рефлексия», «абстрактный универсализм» и «индивидуация направления». Более того, рационализированный жизненный мир использует традиционные критические методы для сохранения преемственности смысловых причинно-следственных связей; тем самым он обеспечивает социально-интегрированную связь с инструментарием, используемым в теории и практике универсализма; им пользуются готовые рисковать индивиды; он сублимирует приемы, появившиеся как результат предельной индивидуации обобществления, как образ непреодолимой мощи генеалогической связи с уязвимым фактором универсальности. Только в этом *инструментарии* в зависимости от того, насколько абстрактны дифференцированные структуры жизненного мира и как они функционируют в партикуляризирующихся жизненных формах, развивается разумный потенциал действий, ориентированных на взаимопонимание. Это можно объяснить с помощью следующего мыслительного эксперимента.

В области семантики традиция также не прерывается, если воспроизводство культурных ценностей происходит путем критического анализа. Развитие потенциала отрицания как неотъемлемого *условия* достижения взаимопонимания с помощью языкового общения в структурно дифференцированном жизненном мире становится залогом того, что тексты будут следовать друг за другом и сохранится преемственность традиций, которые, как известно, живы лишь благодаря силе убеждения. Точно так же не должна разорваться в социальном пространстве сеть, сплетенная из отношений, основанных на взаимном признании. Этот разрыв неизбежен, если социальная интеграция будет происходить только через абстрактный, но все еще *скроенный по индивидуальным меркам* универсализм. Присущий структурно дифференцированному жиз-

### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 357

ненному миру метод дискурсивного формирования воли предназначен для того, чтобы



наладить социальное партнерство всех общественных групп со всеми конкретными субъектами, учитывая интересы каждого отдельно взятого индивида. Будучи участником дискурсов, индивид со своим несубституированным «да» или «нет» предоставлен сам себе только при условии, что он через совместные поиски истины останется вовлеченным в универсальное сообщество. При смене поколений в историческую эпоху субстанция универсальности не исчезнет в небытии, если процесс социализации выйдет за рамки крайней индивидуации. В структурно дифференцированном жизненном мире принцип как руководство к действию признается таковым при одном условии: если обобществление как индивидуация происходит в тех же пропорциях и соотношении, в каких индивиды образуют сообщество. Свойственная языку система личных местоимений в процессе социализирующих интеракций ненавязчиво принуждает к индивидуации; в той же самой языковой среде находит свое выражение весь потенциал обобществляющих intersубъектных отношений.

Понятийные образы теории intersубъективности помогают понять, почему критический анализ и фаллибилистическое сознание по-своему способствуют упрочению преемственности в традиции, отрицающей свою связь с последующим поколением; почему абстрактно-универсалистский метод в дискурсе формирования воли укрепляет солидарность в нелегитимных сегодня традиционно жизненных контекстах; почему индивидуация в расширенных масштабах уплотняет и стабилизирует освобождающийся от застывших схем социализации процесс обобществления.

Если таким образом удастся соответствовать нормативному содержанию модерна, не сумевшего, правда, избавиться от целей философии практики, но отбросившего весь ее понятийный аппарат, то все же остаются три не вписывающихся в ситуацию фактора, в свое время ставших основой аналитики «Диалектики просвещения»; субъективизм как принцип модерна должен также определять его нормативное содержание; субъект-центрированный разум одновременно ведет к абстракциям, мешающим достичь целостности нравственной тотальности; тем не менее саморефлексия, порожденная именно философией субъекта и стремящаяся избавиться от ее ограничений, доказала свою состоятельность в качестве примиряющей силы. Философия практики довольно своеобразно присвоила эту программу. Маркс рассматривал анализ классового антагонизма, а также концепцию его разрешения революционным путем и свободное развитие уже сконцентрировавшихся производительных сил как способы выявления трех взаимосвязанных, осно-

### 358 Философский дискурс о модерне

вополагающих моментов. С этой точки зрения конкретизированное понятие разума, сформулированное языковой intersубъективностью в процессе рационализации жизненного мира, не является эквивалентом используемого в философии истории понятия «в себе» разумной практики. Как только мы откажемся от принятого в философии практики определения общества как самореферирующего макросубъекта, вобравшего в себя индивидов, отпадет необходимость использовать для диагностики и преодоления кризиса такие эталонные способы, как раскол и революция. Поскольку постепенное использование заложенного в коммуникативном действии разумного потенциала не трактуется больше как крупномасштабная саморефлексия, это определение нормативного содержания модерна уже нельзя использовать в целях диагностики кризиса с помощью понятия или как один из методов его преодоления.

Уровень рационализации жизненного мира отнюдь не гарантирует полное отсутствие конфликтов в ходе процессов воспроизводства — разве только они возникают теперь в другой плоскости. По мере дифференциации структур жизненного мира спектр форм проявления общественных патологий становится все более разнообразным в зависимости от того, какие именно структурные компоненты, с какой именно стороны и в какой степени недостаточно обеспечиваются: потеря смысла, аномальное состояние и различные виды психопатологии — наиболее характерные, но далеко не единственные симптомы<sup>4</sup>. Таким образом, причины патологии общества, сконцентрированные в концепции раскалывающего его классового *антагонизма*, уже не кажутся достаточно убедительными в свете вновь открывшихся исторических фактов. Тогда патологические свойства общества структурируются лишь при чересчур явном преобладании экономических, бюрократических и вообще когнитивно-инструментальных форм рационализации. *Непоследовательно используя* потенциал рациональности, можно лишить процесс самоопосредования макросубъекта его истоков. Из-за этого многое

просто невозможно объяснить<sup>5</sup>.

Совершенно очевидно, что своими размышлениями мы еще не затронули исходную для философии практики проблему. До тех пор пока не будет учтен фактор материального воспроизводства жизненного мира, нам не удастся выйти даже на прежний уровень анализа этой проблемы. Маркс выбрал в качестве основного понятия своей теории «труд» именно потому, что прямо на его глазах происходило постоянное усиление воздействия абстрактного труда — т.е. производственной деятельности, которая управляется по законам рынка, оценивается по результатам в интересах класса капиталистов и организует свое влияние по аналогии с принципом производства, — на все структуры буржуазного общества.

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 359

В наши дни эта тенденция заметно ослабела<sup>6</sup>, что отнюдь не означает исчезновения того вида общественной патологии, который проанализировал Маркс на реально-абстрактном примере отчуждающего труда.

### 3

Похоже, что коммуникативная теория скрывает в своих первоосновах нормативное содержание модерна исключительно благодаря идеалистическим абстракциям. Пуризм «чистого коммуникативного разума» вновь навлекает на себя подозрение — на этот раз подозрение вызывает отказ со стороны абстрактных описаний рационализированных жизненных миров принимать во внимание давление со стороны материального воспроизводства. Дабы опровергнуть эти обвинения, нам придется доказать, что коммуникативная теория помогает исследовать такое явление, как функциональное сращивание в эпоху модерна рыночной экономики с монополизировавшим право на насилие государством, помогает объяснить, как государство сумело обособить часть свободной от всех норм социальной структуры жизненного мира с целью утвердить свой собственный, основанный на идее сохранения системы императив. Их полемику Маркс проанализировал, взяв в качестве аналога диалектику живого и мертвого и используя обширный материал по социальной истории; он настаивал, что грядущие перемены обусловлены возникшим в недрах традиционного жизненного мира новым способом производства. Рационализация системы в том виде, в каком она впервые проявилась в присущей капитализму своеобразной логике самооценки, за это время уже успела овладеть другими сферами деятельности.

Жизненные миры могут быть предельно структурно дифференцированы, они формируют функциональные сферы для воспроизводства культурных ценностей, социальной интеграции и социализации узкоспециализированных подсистем (и элементов самих элементов подсистем) — комплексный характер каждого из жизненных миров ограничен работой механизма взаимопонимания. По мере рационализации жизненных миров нагрузки на этот механизм возрастают: участник коммуникативных интеракций сам взвалил на свои плечи все тяготы, связанные с процессом взаимопонимания. Из-за этого возникают разногласия, так как коммуникация может создать ощущение взаимной привязанности только путем двойного отрицания претензий на значение, как они воплощены в языке. Язык в традиционном понимании по своей природе несет в себе определенный риск и представляет собой одновременно довольно затратный, не слишком подвижный и обладающий ограниченными мощностями механизм для координации действий. Значение

#### 360 Философский дискурс о модерне

каждого языкового действия невозможно отделить от комплексного смыслового горизонта жизненного мира; оно по-прежнему сплетено воедино с основанными на интуиции подспудными знаниями участников интеракций. Обилие коннотаций, множественность функций и способность к вариации, свойственные процессу словоупотребления, являются всего лишь обратной стороной соотношения с тотальностью, не позволяющей по собственному усмотрению увеличивать нацеленный на взаимопонимание потенциал повседневной практики.

Поскольку жизненные миры могут позволить себе расходовать энергию на координацию и взаимопонимание только в ограниченных пределах, при достижении определенного комплексного уровня разговорную речь следует избавить от узкой специализации (ее исследовал Парсонс, взяв за образец деньги). Необходимый эффект получается лишь при условии отказа использовать среду координации действий как

пространство осуществления всех языковых функций. Частичная замена разговорной речи ослабляет зависимость коммуникативно направляемых действий от контекста жизненного мира. Инициированные таким способом социальные процессы протекают «независимо от мира», т.е. избавлены от соотношения с тотальностью и структур intersубъективных отношений, связывающих между собой культуру, общество и личность. На такого рода освобождение, в частности, как нельзя лучше «работают» функции материального воспроизводства (их не нужно осуществлять непосредственно через коммуникативные действия). Изменение состояния материального субстрата непосредственно зависит от агрегированных результатов и последствий целенаправленного вмешательства в объективный мир. Безусловно, эти действия также нуждаются в координации; их нужно интегрировать в социальные процессы. Но сделать это можно только с помощью пауперизированного и стандартизированного языка, координирующего исключительно функциональные действия (как, например, изготовление и распределение материальных ценностей или оказание услуг), не увязывая интеграцию в общество с требующими чрезмерных усилий рискованными и внеэкономическими процессами взаимопонимания и не ставя перед собой цель через среду разговорной речи обеспечить обратную связь с процессами сохранения культурных традиций и социализации. Этим условиям специально закодированного управляющего языка, видимо, лучше всего соответствует среда денег. Отделившись от обычного языка, она оформилась как приспособленный к стандартным ситуациям (в данном случае связанным с деньгами) специальный код: на основе встроенных в него преференциальных структур (относящихся к спросу и предложению) он кондиционирует реше-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 361

ния, принимаемые для совершения вполне конкретных действий, при этом ресурсы жизненного мира не используются.

Благодаря деньгам возникает возможность не только появления специфических форм интеракций, «не связанных с миром», но и формирования особой подсистемы, строящей свои отношения с окружающим миром только через деньги. С исторической точки зрения капитализм явил собой экономическую систему, регулирующую свой внутренний цикл и отношения с внеэкономическим окружением (семейные бюджеты и государство) исключительно через монетарные каналы. Институционализация наемного труда, с одной стороны, и налоговой политики, с другой, оказали на становление нового способа производства такое же конститутивное воздействие, как и организационная форма капиталистического предприятия в недрах этой экономической системы. По мере приспособления производственного процесса к наемному труду и налаживания обратной связи государственного аппарата с производством через налогообложение заработной платы начали формироваться дополнительные окружающие миры. С одной стороны, государственный аппарат попал в зависимость к управляемой внешней средой экономической системе; помимо всего прочего это привело к соответствию воплощенной в административных учреждениях и конкретных личностях власти структурам управляющей среды, а значит, к ассимиляции власти и денег. С другой стороны, традиционные формы труда и жизни распались под напором трудового процесса, организованного по производственному принципу. Плебеизация сельского населения и пролетаризация рабочих, сконцентрированных на множестве городских предприятий, — вот наиболее характерный пример системно индуцированного опредмечивания повседневной практики.

Протекающие в этих средах процессы обмена формируют в недрах современных обществ третий уровень ставших автономными функциональных контекстов. Обособившиеся, превратившиеся в подсистемы и вышедшие за пределы горизонта жизненного мира контексты интеракций в застывшем виде становятся «второй природой» ненормированной социальности. Такое разъединение системы и жизненного мира воспринимается в современных жизненных мирах как *овеществление жизненных форм*. На этот базовый опыт Гегель отреагировал разработкой понятия «позитивное» и концепции удвоения нравственной тотальности; отличительная особенность теории Маркса в наличии таких понятий, как «отчуждающий труд» в сфере промышленного производства и «классовый антагонизм». Они оба руководствовались основанными на философии субъекта предпосылками и поэтому, конечно же, недооценили своеобразие системно интегрированных сфер действий, которые уже

### 362 Философский дискурс о модерне

настолько отделились от структур межсубъектных отношений, что демонстрировали полное отсутствие структурных аналогов со сферами действий, социально-интегрированными и дифференцированными внутри жизненного мира. В понимании Гегеля и Маркса систему удовлетворения потребностей или, иначе говоря, капиталистическое общество породил процесс абстракции, во многом сходный с нравственной тотальностью или разумной практикой и по-прежнему контролируемый их структурами. Абстракции придают момент независимости самоотношению и самоманеврированию субъекта, находящегося на более высокой стадии развития, и в свою очередь вынуждены включаться в эти «практики» субъекта. В трактовке Маркса такое снятие абстракций происходит в форме революционной практики, которая порывает с традиционным своеобразием самореализации капитала, вновь направляет обособившийся экономический процесс в недра жизненного мира и избавляет «царство свободы» от диктата «царства необходимости». Революция, упраздняющая частную собственность на средства производства, одновременно должна также затронуть институциональные основы среды, предназначенной для дифференциации капиталистической экономики. Эта революция должна вновь придать стихийный характер скованному законом стоимости жизненному миру; в тот же момент мнимая объективность капитала растворится как дым.

Разложение системно опредмеченных сфер действий в спонтанном самоотношении духа или общества, как мы видели, вызвало резкие возражения уже в первом поколении учеников Гегеля. Они отрицали сам процесс дедифференциации государства и общества и упорно доказывали наличие объективной разницы между общественными системами и государством как субъектом. Их последователи из числа «новых консерваторов» придали этому тезису значение апологетики. Ганс Фрейер и Иоахим Риттер увидели в динамике овеществления культуры и общества лишь оборотную сторону конституирования близкой их сердцу сферы субъективной свободы. Гегель к тому же еще и резко критиковал эту сферу, считая ее пристанищем пустой, освобожденной от всех предметных императивов субъективности. Даже те, кто вслед за Лукачем придерживаются концепции овеществления, при ее конкретном описании сближаются со своими оппонентами; они все больше и больше проникаются ощущением беспомощности субъектов перед не поддающимися никакому воздействию циклическими процессами в самоотносящихся системах. И пусть одни с гневом говорят о негативной тотальности, а другие восторженно пишут о кристаллизации, пусть одни клеймят овеществление, а другие, будучи технократами, именуют данное явление закономерностью вещиности — между ними нет никакой разницы. Основная

### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 363

тенденция этих теорий общественного развития с их явным стремлением поставить диагноз эпохе вот уже на протяжении десятилетий сводится к одному и тому же положению, выражающему сущность системного функционализма: субъекты здесь заменяются системами. Он безмолвно подтверждает «конец индивида», который Адорно еще пытался предотвратить с помощью своей доктрины негативной диалектики и который он сам же приближал, взывая к ставшей для самой себя роковой судьбе. Н. Луманн просто предположил, что распад структур межсубъектных отношений неизбежно приведет к отрыву индивидов от их жизненных миров и формированию личностными и социальными системами окружающих миров исключительно для самих себя<sup>7</sup>. Для «состояния варварства», которое Маркс предрекал в случае поражения революции, характерна сублимация жизненного мира под воздействием императивов практики, неразрывно связанных с потребительной стоимостью и конкретным трудом. Поборники системного функционализма исходят из того, что это состояние уже наступило, причем не только в сфере, относящейся к капиталистической экономике, но и для всех *функциональных* систем. Маргинализированный жизненный мир может выжить, лишь превратившись в управляемую средой подсистему и, словно змеиную кожу, сбросив с себя коммуникативную повседневную практику.

Согласно версии Луманна, системный функционализм, с одной стороны, наследует философии субъекта: он заменяет самоотносящегося субъекта самоотносящейся системой; с другой — он радикализирует начатую Ницше критику разума: соотношением с тотальностью жизненного мира он упраздняет все возможные претензии разума<sup>8</sup>. Тот факт, что Луманн полностью использует рефлексивное содержание этих прямо



противоположных традиций (он применяет идейные мотивы Канта и Ницше в основанной на кибернетических методах языковой игре), характеризует уровень обоснованности его теории общественного развития. Луманн переносит свойства, которые Фуко с помощью трансцендентально-исторического понятия власти приписывал дискурсивным формациям, на самостоятельно оперирующие перерабатывающие смысл системы<sup>9</sup>. Поскольку он отказался не только от понятия разума, но также от интенции его критики, то все высказывания, которые Фуко считал дополнениями, Луманн превращает в прилагательные. В этом отношении Луманн доводит аффирмацию неоконсерваторами социального модерна до предела, т.е. до уровня рефлексии, когда все аргументы, которые когда-либо выдвигали в свою защиту сторонники постмодернизма, уже заранее сформулированы без каких-либо обвинительных доводов и гораздо более дифференцированно. К тому же системному функционализму не избежать ответа на вопрос,

#### 364 Философский дискурс о модерне

почему он никак не определится со своим статусом; он преспокойно занимает свое место в системе научных знаний и претендует на ранг «специализированно-универсальной» теории. Столь же мало у него шансов заслужить упреки в проявлении тенденции к нивелированию. Во всяком случае, концепция Луманна, в настоящее время не имеющая себе равных по концептуальной мощи, теоретической фантазии и диапазону возможностей, дает все основания заявить: «А не слишком ли высока цена за "выгоду по части абстракции"»? Неутомимая хирургическая пила реконцептуализации полностью вырежет непереваренный «подкомплексный» жизненный мир, т.е. именно ту феноменальную сферу, которая привлекает к себе интерес обществоведов и еще не порвала все контакты с донаучным кризисным опытом.

В отношении капиталистической экономики Маркс не различал новый уровень системной дифференциации, как он воплощается в формирующейся вместе с управляемой, внешней и внутренней средой экономической системой и обусловленными классовой спецификой формами ее институционализации. Естественным синдромом для него было устранение классовых структур и отбрасывание системного своеобразия функционально дифференцированных и овеществленных интерактивных сфер. Луманн совершает очень серьезную ошибку: в условиях существования нового уровня дифференциации систем он не учитывает, что такие управляющие среды, как деньги и власть, отделяющие функциональные системы от жизненного мира, вновь должны в нем институционализироваться. Поэтому вне поля зрения оказываются обусловленные классовой спецификой эффекты распределения сред, укорененных в нормах собственности и государственного устройства. «Подключение» в смысле равного доступа ко всем функциональным системам выглядит теперь как системное и потому неизбежное последствие процесса дифференциации<sup>10</sup>. Если для Маркса после победоносной революции системно обособившиеся контексты однажды растворятся как дым, то для Луманна жизненный мир уже утратил всякое значение в функционально дифференцированном и модернизированном обществе. С их перспективных точек зрения исчезают противодействие и слияние императивов жизненных миров, которые способны объяснить двойственный характер общественной модернизации. Парадоксы рационализации общественной жизни, которые я сформулировал в другом месте<sup>11</sup>, можно обобщить, если угодно, сверхупрощенно. Прежде чем в жизненном мире власть и деньги на законных основаниях институционализируются в своих средах, его рационализация должна достичь определенной степени зрелости. Вырастающие из стратифицирующихся через горизонт общегосударственного устройства классовых обществ две функциональ-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 365

ные системы — рыночной экономики и государственных учреждений — в первую очередь разрушают традиционные жизненные формы староевропейского общества. Собственная динамика обеих функционально сцепленных друг с другом субсистем воздействует на сделавшие их возможными рационализированные жизненные формы современного общества в той степени, в какой процессы монетаризации и бюрократизации затрагивают первоосновы воспроизводства культурных ценностей, социальной интеграции и социализации. Средаобразные формы интеракций могут не охватывать жизненные сферы, которые по своему предназначению непосредственно связаны с действиями, ориентированными на взаимопонимание, и при этом не вызывать каких-либо патологических побочных эффектов. В политических системах развитого

капиталистического общества обозначились компромиссные структуры, которые с исторической точки зрения воспринимаются как реакция жизненного мира на своеобразие систем и усиление комплексного характера процессов, происходящих в капиталистической экономике и закрепивших право на насилие за государственным аппаратом. История их возникновения отразилась в условиях, не восполненных оказавшимся в глубоком кризисе государством социального компромисса<sup>12</sup>.

Эти условия предопределены логикой политики, ориентированной на императивы экономической и государственной систем. Обе управляемые средами субсистемы, взаимообразно образующие для себя окружающие миры, должны выйти по отношению друг к другу на определенный культурный уровень — и не только взаимообразно экстернализовать издержки, чтобы затем обременять неспособную на саморефлексию общую систему. В пределах отведенного для такой политики пространства для маневра весьма затруднительно правильно распределить груз проблем между государственными и экономическими субсистемами. Одни видят причины кризиса в необузданной собственной динамике экономического развития, другие — в наложенных на него бюрократических оковах. Социальное обуздание капитализма или перекладывание решения проблем с планирующих органов на рыночную экономику — вот соответствующие методы лечения. Одна сторона видит источник системно инициированных нарушений обыденной жизни в монетаризированной рабочей силе, другая — в бюрократическом сковывании личной инициативы. Но обе они сходятся на том, что нуждающиеся в защите сферы интеракций жизненного мира играют лишь пассивную роль по сравнению с движущими силами процесса модернизации общества, государства и экономики.

Между тем легитимисты социального государства везде и всюду сдают свои позиции, а неоконсерваторы со спокойной душой пытаются

#### 366 Философский дискурс о модерне

расторгнуть достигнутый в социальной сфере компромисс — или по крайней мере изменить его условия. Они готовы не только смириться с радикальными условиями утилизации капитала, выполнять которые в своем жизненном мире какое-то время придется представителям непривилегированных слоев населения и просто деклассированным элементам, но и пойти на самые рискованные начинания, которые в конечном итоге отразятся на положении всего общества. На границах постоянно самосегментирующегося общества возникают новые клановые структуры. Экономический рост поддерживается с помощью инноваций, впервые оказавшихся неотделимыми от вышедшей из-под контроля спирали гонки вооружений. Одновременно нормативное своеобразие рационализированных жизненных миров, как всегда селективно, выражается не только в классических требованиях более справедливого распределения, но и в широком спектре так называемых постматериальных ценностей, в интересе к сохранению естественных основ и коммуникативных внутренних структур предельно дифференцированных жизненных форм. По этому поводу в новых сопредельных плоскостях между императивами систем и жизненных миров вспыхивают конфликты, которые компромиссным структурам никак не удастся предотвратить. В наши дни встает вопрос, можно ли вообще добиться нового компромисса на основе старых правил системно ориентированной полемики — или же кризисный менеджмент, настроившийся на вызванный системой и уже воспринимаемый как системный кризис, окажется бессильным перед напором социальных движений, ориентирующихся уже не на потребности системы в управлении, а *на переход, преодоление границ* между системой и жизненным миром.

## 4

Подняв этот вопрос, мы затронули еще один момент — возможность преодоления полномасштабного кризиса, справиться с которым философия практики когда-то предлагала средствами революционно-преобразующей деятельности. При отказе от трактовки общества в целом как высокоразвитого субъекта, который познает себя, определяет и осуществляет, отсутствует траектория пути самоотношения; революционерам она нужна, чтобы помочь эксплуатируемому макросубъекту, воздействуя на него в рамках, помимо и вне его самовоздействия и самоосуществления. Без самоотносящегося макросубъекта саморефлективное познание общественной тотальности так же немыслимо, как и самовоздействие общества. Межсубъектные

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

отношения такого уровня, как процессы волеобразования и формирования общественного

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 367

мнения, занимают место высокоразвитого субъекта — общества в целом, — и отношения саморефлексии теряют смысл. Встает вопрос, а имеет ли вообще смысл при изменившихся предпосылках говорить о том, что общество само воздействует и влияет на себя».

Самовоздействие требует, во-первых, рефлексивного центра, в котором общество в процессе самопонимания формирует само себя, а во-вторых — исполнительный; системы, способной не только функционировать как часть единого целого, но и воздействовать на него. Могут ли современные общества выполнить эти два условия? Системная теория создала образ ацентричного общества «без центральных органов»<sup>13</sup>. Согласно ей жизненный мир полностью разлагается на такие функционально специализированные подсистемы, как экономика, государство, просвещение, наука и т.д. Эти системные монады, субстанционизировавшие изжившие себя межсубъектные отношения с помощью функциональных контекстов, по отношению друг к другу совершенно симметричны, хотя их такое равновесие не поддерживает общество. Подсистемы обоюдно поддерживают друг друга, причем ни одна из них не может достичь приоритетной роли в процессе развития функций общественного организма и решить задачу общества в целом. Ни одна из подсистем не может занять место на вершине иерархии и стать воплощением всего и вся наподобие императоров, в стратифицированных обществах олицетворявших свои империи. Современные общества не имеют в своем распоряжении саморефлексирующих управленческих инстанций.

С точки зрения системной теории подсистемы с учетом собственных функций развиваются, как и самосознание. Поэтому они рассматривают целое только как его конкретное общественное окружение: «Крайне сложно и даже невозможно достичь всем обществом консенсуса относительно того, что существует и что имеет законную силу; то, что называется консенсусом, воспринимается как временное явление. Кроме того, существуют продуктивные, обусловленные функциональной спецификой синтеза реальности на комплексном уровне, — это функциональные системы, неспособные суммировать себя в общемировую перспективу в смысле *congregatio corporum* и *universitas rerum*»<sup>14</sup>. Луманн следующим образом объясняет, что такое временное явление: «Гуссерль нашел весьма своеобразное решение, имевшее далекоидущие последствия для всех позднейших социологических дискуссий: он назвал этот синтез, это временное явление «жизненным миром» и поставил его в положение последнего и окончательного исходного базиса или вполне конкретного *a priori*». По Луманну, такая позиция совершенно несостоятельна с социологической точки зрения, поскольку отводит жизненному миру своего рода «бытийное преимущество».

#### 368 Философский дискурс о модерне

Наследие постулированного Гуссерлем априоризма, возможно, и является серьезным препятствием на пути развития различных вариантов социальной феноменологии<sup>15</sup>; но одновременно оно позволило тем, кто сильно задолжал трансцендентальной философии, освоить такое понятие коммуникативной теории, как *жизненный мир*. От него очень трудно отказаться потому, что оно учитывает обобществление языка как основополагающее событие. Участники интеракций не смогут совершить координационные речевые акты, входя в жизненный мир — разделенный, межсубъектно устремленный к языковым ситуациям и укорененный в телесности и вещиности. Любой жизненный мир образует для тех, кто совершает действия, нацеленные на взаимопонимание, в первом лице, в единственном или множественном числе, тотальность смысловых и отсылочных контекстов с точкой отсчета в системе координат исторической эпохи, социального пространства и семантического поля. К тому же существуют различные жизненные миры, которые обособляются, а из-за отсутствия взаимопонимания сталкиваются друг с другом. В качестве тотальностей они соответствуют своим стремлениям к универсальности и избавлены от дифференций, пока, по словам Гадамера, не «соются» их горизонты взаимопонимания. Поэтому в современном, полномасштабно децентрализованном обществе в процессе коммуникативных повседневных действий сохраняется виртуальный центр, самостоятельно стремящийся к взаимопониманию. Функционально специфицированные системы действий, находясь в пределах горизонта жизненного мира, интуитивно

сохраняют по отношению к нему дистанцию. Этот центр, конечно же, представляет собой проекцию, но достаточно эффективно действующую. Проекты тотальности порождают конкурирующие центры. Даже коллективная идентичность мелькает порой в потоке интерпретаций, создавая ощущение непрочной сети, но не стабильного центра саморефлексии.

Тем не менее повседневная практика даже в нестратифицированных обществах (т.е. в обществах, не имеющих возможности обрести знания о самих себе с помощью традиционных форм репрезентативного самоизображения) оставляет место для процессов взаимопонимания и образования идентичности. В современных обществах на основании полифонических и неясных проектов тотальности формируется диффузное общее сознание. Благодаря специфическим темам и упорядоченному стилю выражений оно концентрируется и находит гораздо более четкое выражение в предельно насыщенных и достигших наивысшей стадии развития коммуникативных публичных процессах. Такие коммуникативные технологии, как книгопечатание и пресса, а впоследствии радио и телевидение, позволили высказываться в любом

#### **Лекция XII. Нормативное содержание модерна 369**

контексте и обеспечили создание предельно дифференцированной сети локальных и межрегиональных, литературных, научных и политических, межпартийных и обусловленных спецификой какого-либо объединения или союза публичных связей. Публично институционализируются те процессы волеобразования и формирования общественного мнения, которые, как бы они ни были специализированны, нацелены на диффузию и сочетание друг с другом. Они происходят в открытом пространстве; все общественные группы готовы к взаимным контактам. Благодаря почти явной универсалистской тенденции они обладают дискурсивными структурами. Их общий отсыл — всеохватывающая социальная группа, внутри которой все общество познает самого себя. Европейское Просвещение творчески переработало этот опыт и использовало его при составлении своих программ.

То, что Луманн называет «консенсусом, достигнутым всем обществом», зависит от контекста и носит фаллибельный характер — в действительности же это временное явление. Но существует рефлексивное знание всего общества о самом себе. Оно появилось благодаря высокоразвитым межсубъектным отношениям внутри общественных групп и поэтому уже не соответствует жестким критериям саморефлексии высокоразвитого субъекта. Наличие такого центра самостоятельного взаимопонимания совершенно недостаточно для воздействия общества на самого себя; для этого требуется еще центр, управляющая инстанция, воспринимающая и знания, и импульсы общественных групп и претворяющая их в жизнь.

В соответствии с порожденными нашей политической традицией нормативными представлениями (легитимирован демократическим путем и госаппарат, который использует теперь потенциал не королей, а народных масс) государство должно прислушиваться к мнению граждан и исполнять их волю. Сами граждане принимают участие в формировании коллективного сознания, однако не могут совершать коллективные действия. Но что может государство? Под «коллективными действиями» понимается способность государства организационно трансформировать интерессубъектно конституированные знания общества о собственном самоопределении. Однако по причинам, открытым системной теорией, следует усомниться в наличии у него такой возможности. Политика в наши дни фактически стала уделом функционально обособившейся подсистемы; по сравнению с другими подсистемами она не обладает той степенью автономии, которая необходима для централизованного управления, т.е. для обеспечения процесса воздействия на взятое в качестве тотальности общество; отправная точка этого процесса — само общество, он исходит из социума и неизбежно возвращается в него.

#### **370 Философский дискурс о модерне**

Видимо, в современных обществах существует асимметрия между (слабовыраженными) способностями к межсубъектному самостоятельному взаимопониманию и (полным) отсутствием способностей к самоорганизации общества в целом. При изменившихся первичных предпосылках нет эквивалентов разработанной субъективизмом модели воздействия общества на самого себя вообще и путем революционного действия в понимании Гегеля и Маркса в частности.

Этот вывод обрел широкую популярность на основании весьма специфического



опыта. После окончания Второй мировой войны по мере реализации социалистического проекта этот опыт аккумулировался главным образом рабочими партиями и профсоюзами. Я говорю не об экономических последствиях, вызванных принятым в восстановительный период пакетом разумных законов о регулировании государством социальных отношений, не о предельно допустимом вмешательстве в экономику планирующих органов и их способности осуществить его и не о проблемах управления в целом. Напротив, я имею в виду характерное изменение восприятия демократически легитимной государственной власти, происшедшее после постановки таких целей, как «социальное усмирение» рыночной стихии, изначально свойственной системе капиталистической экономики, и, в частности, нейтрализацию побочных явлений кризисного развития, подрывающих основы существования и жизненного мира независимых тружеников<sup>16</sup>. Поборники социального государства считали чем-то само собой разумеющимся его активное вмешательство не только в экономический цикл, но в жизненный цикл своих граждан — они ставили перед собой цель реформировать их жизненные условия путем реформирования трудовых отношений. В основе их взглядов лежало порожденное демократической традицией представление о том, что общество может воздействовать на себя с помощью нейтральных политико-административных средств государственного аппарата. Именно в этом случае они жестоко ошиблись.

Между тем все более уплотняющаяся сеть правовых норм, государственных и парастагосударственных бюрократических учреждений уже покрывала повседневную жизнь потенциальных и реальных клиентов. Дискуссии в самых широких кругах о бюрократизации и неэффективном воздействии государственной социальной политики профессионализации и заначивании социальных служб привлекли внимание к действительному положению дел. Остается лишь сделать вывод: административно-правовые средства осуществления государственным аппаратом социальных программ отнюдь не являются пассивной и нейтральной средой. Напротив, именно с ними связана практика детализации и нормализации подлинного состояния дел, а также контроля над этой дея-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 371

тельностью. В ходе анализа их овеществляющей и субъективизирующей силы Фуко дошел до тончайших капиллярных ответвлений повседневной коммуникации. Деформации регламентированного, расчлененного, контролируемого мира, разумеется, гораздо более сублимированы, чем явные формы материальной эксплуатации и обнищания; однако вызванные ими социальные конфликты, далеко не сразу осознаваемые, деструктивно влияют на психическое и физическое состояние человека.

В наши дни отчетливо видно противоречие, присущее государственным социальным программам. Их основной целью было избавление от эгалитарно структурированных жизненных форм, однако появление новых жизненных форм привело к чрезмерной власти среды. После дифференциации государства и превращение его в скопление функциональных структур, управляемых средой, его уже нельзя больше считать центральной управленческой инстанцией, в которой общество концентрирует свои способности к самоорганизации. Происходящим во всех общественных группах диффузным, однако по-прежнему отражающим интересы всего общества в целом процессам волеобразования и формирования общественного мнения противостоит вышедшая за пределы жизненного мира и ставшая совершенно самостоятельной функциональная система, отказавшаяся от перспективного подхода ко всему общественному организму и рассматривающая его исключительно с точки зрения подсистемы.

Историческое отрезвление в связи с запутавшимся в тенетах бюрократизма государственным социальным проектом объясняется новым, стереоскопически обостренным взглядом на «политическую сферу». Наряду с системным своеобразием власти среды, лишь для видимости рационально используемой, появляются еще и другие параметры. Представители публичной политики, способные при решении проблем, затрагивающих интересы общества в целом, отказаться от отстаивания собственных позиций и коллективно осмыслить опыт преодоления предыдущих кризисов, дистанцировались прежде от экономического устройства, а сегодня проделывают то же самое с политической системой, явно двойственной. Теперь она сама порождает управленческие проблемы, а не воспринимается как средство их решения. Сразу же начинаешь сознавать разницу между проблемами управления и взаимопонимания.

Становится очевидной разница между отсутствием системного равновесия и патологиями жизненного мира, т.е. между нарушениями воспроизводства материальных ценностей и сбоями в процессе символического воспроизводства жизненного мира. Прозрачна и разница между дефицитом, возникшим из-за чрезмерно жестких структур жизненного мира (вследствие лишения их мотивации или легитимности) в процессе

### 372 Философский дискурс о модерне

снабжения лиц, занятых трудовой деятельностью и задействованных в системе власти, и симптомами колонизации жизненного мира императивами функциональных систем, стремящихся экстернализовать собственные издержки. Такого рода феномены свидетельствуют о том, что достижения в области управления и взаимопонимания обладают потенциалом, который невозможно взаимно субстанционировать. Деньги и власть несовместимы со смыслом и солидарностью. Их нельзя ни купить, ни заставить силой служить себе. Короче говоря, результатом процесса отрезвления явился переход сознания в новое состояние, при котором проект государственной социальной политики в определенной степени рефлексивируется и ставится цель обуздать уже не только капиталистическую экономику, но и само государство.

Но если требуется «социально обуздать» не только капитализм, но и обладающее интервенционистским потенциалом государство, эту задачу нужно ставить уже по-новому. Согласно проекту государственной социальной политики, задачи стимулирующего влияния на самоуправляющийся механизм другой системы возлагались на административные учреждения, обладающие огромными возможностями в области планирования. Если это в высшей степени косвенное «регулирование» распространить на сферу достижений, осуществленных с помощью государственных организационных форм, их нельзя характеризовать как косвенное управление; новый управленческий потенциал может быть сформирован только новой подсистемой. Но даже если и удастся обнаружить такую дополнительную подсистему, то после потрясений, вызванных разочарованием и неизбежностью новой дифференциации, следовало бы в очередной раз убедиться, что не стоит относить кризисное восприятие жизненного мира к числу системных проблем управления.

Вместо этого ставится задача воздвигнуть непреодолимые препятствия между системой и жизненным миром, вмонтировать в стыках своего рода стопоры. Все эти начинания могут только помешать диффузии. Во всяком случае, пограничные проблемы возникают при необходимости защитить в значительной степени рационализированный жизненный мир от невыносимых императивов системы занятости или от имеющих далекоидущие последствия побочных эффектов чрезмерного административного надзора над всем человеческим бытием. Капиталистический рынок труда фактически запрещает трудящимся жить своей жизнью, жизненные формы его участников и клиентов опутаны сетью исполнительных, регулирующих и надзирающих органов, надеждам народов на лучшую жизнь вряд ли суждено сбыться из-за вышедшей из-под контроля ядерной гонки вооружений — все эти трудности нельзя преодолеть, если даже системы научатся лучше функционировать.

### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 373

Скорее уж импульсы жизненного мира должны быть восприняты звеньями функциональных систем, отвечающих за самоуправление<sup>17</sup>. Это требует изменения отношений между общественными группами, с одной стороны, и управляемыми через финансовые ресурсы и властные структуры сферы действий, с другой, иначе говоря — нового разделения властей в масштабах общественной интеграции. Социально-интеграционная мощь солидарности должна одолеть такие системно-интеграционные управляющие среды, как финансы и власть.

Автономными я называю общественные группы, не созданные политической системой для придания ей легитимности и потому не находящиеся на ее содержании. Они возникают естественным путем в микросферах повседневной практики. Центры сконцентрированных коммуникаций могут превратиться в автономные общественные группы и укрепиться в качестве самонесущей, высокоразвитой опорной конструкции межсубъектных отношений лишь по мере использования потенциала жизненного мира для самоорганизации и применения в этих целях коммуникативных средств. Различные формы организации усиливают способность к коллективным действиям. Базисные организации должны, разумеется, ограничиваться пределами, не позволяющими им превращаться в чисто формальные, обособившиеся системы организации. В противном

случае за бесспорный выигрыш по части комплексности они заплатят отделением организационных целей от ориентиров и идейных установок своих членов и взамен окажутся в зависимости от императивов сохранения и расширения организационного контингента. Асимметрия между способностями к саморефлексии и самоорганизации, приписываемая нами современным обществам в целом, повторяется на уровне самоорганизации процессов формирования общественного мнения и волеобразования.

Даже если вспомнить, что косвенное влияние на отдельные механизмы самоуправления функционально обособленных подсистем не есть пример рационального воздействия общества на самого себя, консолидация на основе ощущения общей ответственности вырабатывает иммунитет против всех попыток интервенции, под которой подразумевается прямое вмешательство. Однако эти же качества делают системы весьма чувствительными к стилистике, повышающей их способность к саморефлексии. Другими словами, у них развивается чувствительность к реакции окружающего мира на их собственную активность. Самоорганизованные общественные группы должны разработать планы разумного сочетания власти и принципа самоограничения на интеллектуальной основе с целью сенсibilизировать самоуправляющие механизмы власти и экономики в их противодействии

### 374 Философский дискурс о модерне

чрезмерно целесообразным результатам радикально-демократического волеобразования. Модель самовоздействия общества заменяет модель контролируемых жизненным миром пограничных конфликтов между ним и сложными, поддающимися исключительно косвенному влиянию подсистемами. В свою очередь жизненный мир зависит от того, насколько эффективно они функционируют.

Общественные группы могут использовать в своей деятельности только ресурсы рационализированных жизненных миров. Прежде всего это относится к культуре, т.е. к содержащемуся в науке и философии потенциалу различных форм познаний индивидом как мира, так и самого себя, к просветительскому, образовательному потенциалу предельно универсальных норм права и морали и, не в последнюю очередь, к радикальному эстетическому модерну с его достаточно содержательным опытом. Отнюдь не случайно в наши дни социальные движения выступают под лозунгом революционных изменений именно в области культуры. Здесь, конечно же, заметно проявляется слабость структур, присущая всем современным жизненным мирам. Реактивная мощь социальных движений базируется на исходящей от них опасности полномасштабной коллективной идентичности. Несмотря на привязанность такого рода идентичности к партикуляризму отдельной жизненной формы, она вбирает в себя нормативное содержание модернизаций — фаллибилизм, универсализм и субъективизм, подрывающие мощь и изменяющие содержание этих отдельных форм. Порожденное Французской революцией национальное государство с его конституционным устройством ранее являлось единственным во всемирно-историческом масштабе удачным примером идентификационной формации, сумевшей непринужденно совместить общие и отдельные моменты. Коммунистическая партия так и не смогла упразднить национально-государственную идентичность. Если не национальной, то на какой еще почве могли в наши дни зародиться универсалистские ценности и ориентиры?<sup>18</sup> Атлантическая система ценностей, для отстаивания которых якобы было сформировано НАТО, — не более чем пропагандистский лозунг, звучащий из уст министров обороны стран, входящих в этот блок. Европа Аденауэра и де Голля — всего лишь надстройка на базисе экономического союза. Европейскому Общему рынку левые интеллектуалы в ближайшее время противопоставят концепцию интеграции, основанную на совершенно иных принципах.

Мечта о другой европейской идентичности, наследующей западный рационализм, возникла в период, когда США под лозунгом «второй американской революции» вознамерились вернуться к иллюзиям раннего модерна. В утопических романах прошлых веков, посвящен-

### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 375

ных идеальным типам государственного устройства, разумные формы жизни представляли собой ложный симбиоз безжалостного покорения природы с помощью технических средств и полной мобилизации всех трудоспособных членов общества. Это отождествление понятий счастья и эмансипации с властью и производительностью с самого начала ввело в заблуждение сознание современности — и сделало ее объектом не прекращающихся вот уже двести лет критических нападок.

Но эта же в худшем смысле слова утопическая модель приняла в наши дни карикатурный облик и продолжает волновать массы. Порожденные научной фантастикой представления о звездных войнах позволили выразителям идеологии определенного типа с помощью жуткой картины полностью милитаризованного космоса вызвать настоящий инновационный бум с целью подготовить мировой капитализм к следующему раунду борьбы технологий. Свою новую идентичность старая Европа обретет лишь в том случае, если сможет противопоставить чреватому постоянными кризисами хитросплетению из экономического роста, гонки вооружений и «прежних ценностей» ощущение реальной возможности вырваться из самостоятельно наложенных ею на себя системных тисков и если будет положен конец такому позорному состоянию, при котором кажется, будто накопленное в рационализированных жизненных мирах нормативное содержание получает свободный выход только в становящихся все более комплексными системах. Международная конкурентоспособность — на рынках или в космосе — нацелена исключительно на выживание и обусловлена в конечном итоге порождаемым повседневной практикой чувством уверенности, в котором конденсируются системные факторы принуждения. Любому человеку способен оправдать свою экспансию и максимальное напряжение собственных сил ради достижения агрессивных целей тем, что другой, делая то же самое, руководствуется аналогичными мотивами. Оба ведут себя так, словно не знают, что на самом деле это сформулированные социал-дарвинизмом правила игры, лежащие в основе любого силового противостояния. Современная Европа создала духовные и заложила материальные предпосылки для формирования мира, в котором этот менталитет занял место разума, — вот подлинная первооснова его критики, берущей свое начало в произведениях Ницше. И кто еще, кроме европейцев, сумеет для создания иной картины мира почерпнуть из *собственных* традиций знание, энергию, мужество — короче говоря, все, что необходимо для того, чтобы лишить действительности тенденцию принуждения; разрушить присущий ей менталитет силы — уже не метафизической, а разрушенной и ослепленной метабиологическими факторами? Это правомерно, так как само принуждение, власть, господство направлены только на сохранение и усиление систем.

376 **Философский дискурс о модерне**

### **Экскурс. О присвоении наследия философии субъекта (установки системной теории Н. Луманна)**

Н. Луманн заложил основу общей теории общества<sup>19</sup>. Тем самым он подвел некий итог теоретической экспансии, длящейся десятилетиями, поэтому проект [популярного социолога] можно представить в его целостности. Во всяком случае, само его содержание кажется более доступным для понимания. Начиная с Луманна идет процесс сближения не столько с «профессиональной» традицией [в построении] теории общества, как она развивалась от Конта до Парсонса, сколько с историей философии сознания от Канта до Гуссерля. Системная теория общества не выводит социологию на путь науки, она скорее представляет себя наследницей исчезнувшей философии общества и стремится унаследовать основополагающие понятия и постановку проблем от философии субъекта, считая себя способной превзойти ее умение решать проблемы. При этом системная теория меняет перспективу анализа, и таким образом беспредметной оказывается самокритика модерна, находящегося в разладе с самим собой. Системная теория общества, если она применяется непосредственно к системной теории общества, не может не приспосабливаться апологетически к процессам усложнения современных обществ. Теперь меня интересует, наследует ли системная теория при всех переменах позиций сами проблемы [модерна], которые и выдвинули на первый план разочарование в субъект-центрированном разуме как принципе модерна (впервые об этом заговорили после смерти Гегеля)<sup>20</sup>.

#### **1**

Если налицо желание подменить, не снижая уровень [рефлексии] понятием системы, как оно разработано в кибернетическом и биологическом контексте, понятие субъекта познания, развитое в философии от «внутреннее — внешнее» занимает отношение «система — окружающий мир». Познание мира и самого себя обусловило возникновение проблемы отношения применительно к деятельности сознания субъекта. Теперь оно



связано с поддержанием и ростом системы. Самоотнесенность системы повторяет аналогичную особенность субъекта. Трудно выстроить отношение системы к другому вне самоотнесенности и рефлексии. Конечно, «самость» системы отличается от «самости» субъекта, так как она не концептируется в «Я» апперцептивного «Я мыслю», которое, по формулировке Канта, неизменно сопровождает все представления Я. Системная теория должна отделить от «самости» самоот-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 377

несенности все коннотации выработанного средствами синтеза тождества самосознания. Самоотнесенность фиксирует отдельные достижения системы в их операциональном модусе; но из частных случаев самоотнесенности не следует, что существует некий центр, в котором вся система в целом представляет, чем она является и обладает знанием о себе в форме самосознания. Таким образом, понятие рефлексивности отделяется от понятия сознания. Конечно, необходимо найти эквивалент для сознательного субстрата той самоотнесенности, через которую проявляется уровень общественно-культурной жизни. Как новое достижение, соответствующее уровню сознанию, Луманн вводит своеобразный концепт «смысл». При этом он пользуется феноменологическими описаниями Гуссерля, для которого значение символического выражения указывает на лежащую в его основе интенцию; «интенция» — более примитивное понятие по сравнению со «значением». Соответственно, Луманн определяет «смысл» прежде всего как совокупность ссылок на интенциональные переживания и действия, актуализируемые возможности. При этом место способного к самосознанию субъекта занимают смыслоперерабатывающие или смыслоиспользующие системы.

Из такой подмены понятий (она сохраняет ход мысли философии сознания в формах структурных аналогий) следуют — на фоне движения мысли от Канта до Гегеля и Маркса — показательные выводы. *Первый* касается смены направления трансцендентально-философского подхода в духе эмпиризма. Однако отношение системы с окружающим миром мыслится по примеру мира, конституированного через трансцендентальное сознание. Поскольку система отграничивает себя от своего окружения, она *конституирует* его как универсальный для себя смысловой горизонт. Но смыслоперерабатывающие системы выступают всегда во множественном числе; они возникают и существуют при соответствующих условиях сверхсложного окружения и, в отличие от эмпирических субъектов, не гармонизируются в единстве трансцендентального сознания. Вместо одного, трансцендентально обоснованного мира появляются многочисленные системно-относительные окружающие миры<sup>21</sup>. Системный теоретик находит разнообразные отношения между системой и окружающим миром в своей объектной области. В этом отношении различие между трансцендентальным и эмпирическим теряет для него свое значение.

Вывод *второй*. При помощи этого решения системная теория преодолевает (так же, как когда-то Гегель) границы субъективного идеализма. Гегель нашел доступ не только к временному измерению истории возникновения трансцендентального субъекта; он увидел основную структуру самосознания как воплощенную «по ту сторону» познающе-

#### 378 Философский дискурс о модерне

го субъекта — в области объективного (и абсолютного) духа. Не только субъективному духу присущи черты субъективности, но и объективному (и абсолютному). Подобно тому, как Гегель поступает с понятием духа, Луманн поступает с понятием смыслоперерабатывающей системы; таким образом он получает определенную свободу движений, она нужна ему для того, чтобы исследовать общество — социальную систему — таким же способом, как сознание исследует систему психики. Смыслоперерабатывающие системы так же мало совпадают с зависимыми от сознания системами, как дух с субъективным духом. С другой стороны, предпосылки эмпиризма требуют четко разграничить события внутри системы и события в мире, окружающем систему. Поэтому все системы составляют окружающие миры друг для друга и попеременно усиливают сложность окружающего мира, с которой они, тем не менее, должны справиться. Системы не могут, как субъекты, установить между собой связи и стать агрегатами систем более высокой ступени; они не встроены заранее (как моменты) в подобную совокупность. В этом отношении системная теория не делает ни шага в направлении от субъективного идеализма к объективному.

Вывод *третий*. Однако возникает параллель с Марксом, который заменил «самосознание» — «практикой» и придал процессу образования духа натуралистический

характер. Общественная практика, труд должны способствовать процессу обмена веществ между человеческим «родом» и внешней, объективированной и рассматриваемой как окружающий мир природой. Таким образом, круговорот, начинающийся с затратами рабочей силы, через производство и потребление произведенного совокупного продукта возвращается к регенерации рабочей силы; его можно представить как продуктивное самовоспроизводство вида. Для системной теории это частный случай аутопоэсиса. То, что, по Марксу, верно для материального воспроизводства общества, верно и для всех самоотнесенных систем; каждый элемент в системе должен быть произведен самой системой, его нельзя взять из окружения системы «готовым к употреблению». Самоотнесенность операций смыслоперерабатывающей системы имеет в первую очередь практический смысл *самопроизводства*, а не теоретический смысл самоактуализации.

При этих предпосылках системная теория разделяет с марксистской теорией общества концепцию взаимосвязей своего собственного возникновения и применения. Результат системно-теоретического познания осмысливается как составная часть и функция общественных процессов, на которые познание направлено как на предмет. При этом, конечно, марксистская теория придерживается понятия разума, позволяющего ей установить внутреннюю взаимосвязь саморефлек-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 379

сии и эмансипации от сил внешней и внутренней природы<sup>22</sup>. Системная теория включает акты познания, в том числе свои собственные, в крайне сложную работу системы; таким образом познание лишается момента безусловности. Системная теория воспринимается как функциональный анализ, она нацелена на решение проблем отношений с помощью метода, безукоризненно вписавшегося в функциональные взаимосвязи системного самоутверждения, — не имея намерения и возможности как-либо выйти за рамки этих взаимосвязей<sup>23</sup>.

Вывод *четвертый*. Философски отрефлексированный переход к системной парадигме предполагает далекоидущую ревизию западной традиции, основанной на бытии, мышлении и истине понятийности. Неонтологические рамки отношений можно увидеть, если уяснить, что системно-теоретическое исследование рассматривает себя как подсистему (системы науки и общества) в отношении к окружающему миру. В этом окружении возникают отношения системы — окружения; они создают ту сложность, комплексность, которую системная теория должна понять. При этом сразу же обесцениваются онтологические предпосылки самонесущего мира рационально упорядоченного сущего, точно так же, как и эпистемологические предпосылки мира представимых объектов, относящегося к субъекту познания, или семантические предпосылки мира взаимосвязей вещей. Все предпосылки, которые в метафизике, теории познания или лингвистическом анализе постулировали неизбежность космического порядка, субъект-объектных отношений или связи между высказываниями и реальным положением вещей, безапелляционно отбрасываются. Системная теория Луманна — это движение мысли от метафизики к метабиологии. Если бы слово «метафизика» возникло сегодня, ему можно было бы приписать значение мышления, исходящего из физических явлений «для нас» и задающегося вопросом о том, что кроется за этим. Тогда «метабиологическим» мы могли бы назвать мышление, которое исходит из «для себя» органической жизни — и исследует то, что скрывается за ней, — я имею в виду кибернетически описанные основные явления самоутверждения самонаправленных систем по отношению к сверхсложному окружению.

Сама система поддерживает свое отличие от окружающего мира и устанавливает его как неизбежное. Поддерживающее себя самосохранение системы заменяет рассудок, определенный относительно бытия, мышления или высказывания. С помощью этого построения Луманн предвосхищает критику разума, если она хочет разоблачить силу самоутверждения как латентное бытие субъект-центрированного разума. В качестве системной рациональности разум, *ликвидированный* как неразумный, *признает* за собой именно эту функцию: он *является*

#### 380 Философский дискурс о модерне

совокупностью необходимых условий для поддержания системы. Функционалистский разум высказывается в ироническом самоуничтожении как разум, который сводит свои возможности к минимизации сложности. Он ограничивается этими функциями, потому что метабиологические рамки отношений не преодолеваются при помощи лого-

центрического ограничения метафизики, трансцендентальной философии и семантики (в отличие от коммуникативной теории с ее понятием коммуникативного разума, разработанным из функций языка и притязаний на значимость), но отходят от этих ограничений. Разум снова превращается в надстройку жизни. И ничего не меняется, хотя «жизнь» выдвигается на организационный уровень «смысла». Ведь с утверждением функционалистского толкования понятия смысла, как мы убеждаемся, распадается сама внутренняя взаимосвязь значения и значимости. Как у Фуко: в истине (и вообще в значимости) теперь интересны только эффекты «принять-за-правду».

Наконец, переход от субъекта к системе имеет и еще одно, *пятое* следствие, которое имеет значение в нашем контексте. С понятием субъекта любая возможная самоотнесенность приписывается самости, конституированной в знании о себе. Самоопределению и самоосуществлению тоже присуща центростремительная сила, она-то и заставляет все движения духа достигать кульминации лишь в самосознании. Как только система занимает место самости в отношении к себе, появляется возможность центрирующего постижения всей совокупности знания о себе; теперь структура самоотнесенности ответственна только за один элемент. Она обеспечивает замкнутость системы, открытой для окружающего мира не в центре, а в точках соединения с периферией: «Самость самореферентности — это ни в коем случае не тотальность замкнутой системы, и не сама отсылка», возвышенная Гегелем до абсолюта самоопосредования; «речь идет о моментах конститутивных взаимосвязей открытых систем, которые несут собственный аутопоэзис... Право рассуждать о самореферентности (частичной или сопутствующей) следует из того, что вопрос касается условий возможности аутопоэтического производства самости» (S. 630).

Эта самоотверженность самоотнесенной системы отражается в ацентричном характере обществ, которые в целом переключены на функциональную дифференциацию: «Следствием является то, что практически невозможно установить позицию, точку зрения, позволяющую действительно наблюдать целое независимо от того, называется оно государством или обществом» (ibid.). Единство современных обществ представляется каждый раз по-разному с позиций их подсистем. Системного самосознания общества как целостной перспективы не су-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 381

ществует и по аналитическим причинам. Но если современные общества не имеют возможности выстроить разумное тождество, то для критики модерна нет никаких ориентиров. Даже если существует стремление следовать этой критике *без определенного направления*, она, критика, потерпит неудачу, столкнувшись с реальностью общественного процесса дифференциации, которая уже давно перешагнула староевропейские концепты разума. Однако своим пафосом Луманн, отстаивая идею институционализированных рациональностей как смыслов реальности, близок к чисто немецкой традиции, которую разделяли впащие в скептицизм правые гегельянцы и Гелен. Оглянемся же снова назад.

Мыслимая с позиций философии субъекта самоотнесенность тождества знающего-о-себе субъекта представляется высшим ориентиром, поэтому движение мысли от Канта до Гегеля может определяться своей внутренней логикой: в конце концов, и разность между синтезом и многообразием, которое этот синтез охватывает, требует тождества, включающего и тождество, и не-тождество. Это и было темой размышлений Гегеля о различии, дифференцированности и разности. С точки зрения понятия Гегель осмыслил основополагающий опыт культурного и общественного модерна; он понял чрезмерность требований, предъявляемых к социально-интегративной способности староевропейской жизненной среды критикой религии в эпоху Просвещения, и осознал давление системно воплощенных социальных отношений в капиталистическом хозяйстве и в бюрократическом государстве. Его идея о том, что разум должен неизбежно выступить в социально-интегрирующей роли религии, — это лейтмотив философии примирения, который вырос и из современного Гегелю кризисного опыта, и из соответствующей тенденции, заложенной в субъект-философском мышлении. Особое видение проблемы в диагнозе времени объясняла диалектика овеществления, которая входила в понятие самосознания в философии субъекта, созданной Фихте. Так как саморефлексия неизбежно стремится познать то, что вообще ускользает от предметной формы, как спонтанный источник всякой субъективности, примиряющий разум нельзя понять, исходя из модели овеществленной самоотнесенности познающего субъекта, т.е. «с точки

зрения философии рефлексии». Иначе границы возможностей оказываются абсолютно определенными, а место разума узурпирует обожествленное понимание. Следуя этой модели, Гегель понял абстракции духовной и общественной жизни как нечто «позитивное»: их можно преодолеть только на пути радикализированной саморефлексии — через движение, которое владело бы своим телосом в абсолютном знании, в знании-о-себе как целом.

### 382 Философский дискурс о модерне

Но поскольку при переключении с субъекта на систему «самость» самоотнесенности выпадает, системная теория не находит никакой другой фигуры мысли, которая может соответствовать акту овеществления, несущему разрушение и насилие. В понятии самоотнесенности в философии субъекта овеществление структурно насыщено субъективностью; она выступает как возможность ошибки. *Допустимая* категориальная ошибка: система неправильно интерпретирует саму себя как окружение; однако эта возможность исключена по определению. Также и процессы отграничения, выделения, которые связаны с построением системы вообще, не могут иметь коннотации «исключения» или даже «отчуждения». Если система, формируясь, превращает что-то во внешнее, в свой окружающий мир, то это совершенно нормальный процесс. С точки зрения истории возникновение статуса наемного рабочего и образование индустриального пролетариата как централизованное насилие — это процессы, которые ни в коем случае не шли безболезненно. Но системная теория должна, даже если такие процессы и приводят к проблемным формулам, оспорить у современных обществ саму возможность осознать кризис, если кризисные процессы не осмыслены в перспективе специальной подсистемы и не сводятся к ней.

Предположим, функционально дифференцированные общества не располагают идентичностью, по этой причине они и не могут выстроить разумное тождество: «Общественная рациональность требует, чтобы проблемы окружающего мира, порожденные обществом постольку, поскольку они касаются общества, отображались в системе общества, т.е. включались в общественный коммуникационный процесс. Это может произойти в ограниченном масштабе *внутри* отдельных функциональных систем — например, когда выявляются болезни, вызванные самим приемом лекарств. Однако более типичным является случай, когда функциональная система оказывает давление на окружающую среду других функциональных систем. Но главное — отсутствует общественная подсистема осознания взаимозависимости с окружающей средой. Ничего подобного не требуется в условиях функциональной дифференциации. Принцип дифференциации делает вопрос рациональности еще более актуальным — и еще более неразрешимым» (S. 645). Не без насмешки Луманн отклоняет своеобразные попытки решения проблемы при помощи философии субъекта: «Простые нравы стремятся использовать этику в качестве аргумента. Это ненамного лучше гегелевского государства. И не лучше надежды Маркса на революцию» (S. 599).

Выше мы обсудили аргументы против конструкции «сознание общества» в русле философии субъекта. Если индивиды включены в ие-

### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 383

рархию как части субъекта более высокой ступени — общества в целом, — возникает игра с нулевой суммой, в которой не могут быть должным образом задействованы современные процессы — такие, как растущее пространство движения и степень свободы индивидов. Трудности связаны и с концептом совокупного сознания общества, если его представлять как саморефлексию субъекта. В дифференцированных обществах направленный на тотальность общества опыт достигается в специализированных системах знания, но не в центре общества, понятого как знание всего общества о себе самом. Конечно, нам знакома альтернативная понятийная стратегия, которая не позволяет вообще оставить без внимания концепцию саморепрезентации общества. Публичность можно понимать как более высокую степень интерсубъективности. Можно артикулировать образующие тождество коллективные самопредписания. Более интегрированной общественности, публичности присуще совокупное общественное сознание. Однако это сознание не должно отвечать требованиям точности, которые философия субъекта предъявляет к самосознанию. Знание общества о себе концентрируется не в философии и не в теории общества.

Через такое диффузное и внутренне противоречивое совокупное сознание общество все-таки может достичь некой дистанции, чтобы среагировать на восприятие кризиса, т.е.



осуществить именно ту содержательную возможность, которую Луманн оспаривает. «Что означает вопрос современного общества, который оно задает о своей рациональности», для Луманна ясно; это рефлексивный шаг, который сделает «вопрос рациональности одновременно и более настоятельным и менее разрешимым». Поэтому сам вопрос вообще не стоит задавать: «Проблемный обзор рациональности не подтверждает мнения о том, что обществу необходимо решать проблемы этого формата, чтобы обеспечить собственное выживание. Для того, чтобы выжить, достаточно эволюции» (S. 654).

Тесно связанные, явно конденсированные, но близкие миру человека процессы формирования мнений и стремлений свидетельствуют о том, насколько ограничены процессы обобществления и индивидуации, выстраивания идентичностей Я и группы. Луманн, не располагая концепцией, выработанной с помощью языка интерсубъективности, в состоянии представить такие внутренние сцепления только по модели целого, содержащего части. Но фигуру мысли он считает «гуманистической»<sup>24</sup> и дистанцируется от нее. Ведь именно с понятийно-технической точки зрения философии субъекта близко, как показывает пример Парсонса, стремление просто следовать классической

#### 384 Философский дискурс о модерне

модели и выстраивать социальную систему (у Парсонса — систему взаимодействия) как единое целое, которое включает системы психики в качестве подсистем. Но при этом недостатки, в которых справедливо упрекали философию субъекта, переходят в системную теорию. Поэтому Луманн решается на вывод, в теоретическом и стратегическом значении которого он уверен: «Если смотреть на людей как на часть мира, окружающего общество (а не часть самого общества), то таким образом меняется предпосылка всех постановок вопросов традицией, а, следовательно, меняются и предпосылки классического гуманизма» (S. 288). И наоборот: «Тот, кто придерживается этих предпосылок и пытается с их помощью представить стремление к гуманистическому содержанию, должен, следовательно, выступить противником притязаний системной теории на универсальность» (S. 92).

Действительно, в качестве установки метода этот антигуманизм<sup>25</sup> направлен не против ошибочной (конкретные части включены в целое) фигуры мысли, но против «торжества гуманизма», которое вряд ли нуждается в конкретике целого и его частей; я имею в виду «установку» на такую концептуализацию современного общества, которая даже в выборе основных понятий не позволяет заранее негативно решить вопрос о возможности нормативной дистанцированности от кризисных процессов, об осознании кризиса с более высоких ступеней коммуникативных процессов публичности и общественности. Конструкция публичности, которая может выполнить эту функцию, правда, не находит своего места там, где коммуникативное взаимодействие и интерсубъективно разделенный жизненный мир зажаты между системными типами, которые (как социальная система и система психики) являются друг для друга окружающими мирами, а потому их внешние связи разрушены.

## 2

Взаимодействие между министерствами — властными учреждениями и капсулой монады «сознание Робинзона» обеспечивает базовые представления о понятийном в социальной системе и системе психики, причем социальная базируется только на коммуникации, а система психики — только на сознании<sup>26</sup>.

В таком абстрактном делении на психическую и социальную систему ощутимо присутствует наследие философии субъекта: субъект-объектное отношение так же мало открывает концептуальный доступ в подлинно языковую интерсубъективность взаимопонимания и коммуникативно разделенного смысла, как и отношение между субъектом и его окружением. Луманн колеблется между конструкцией интер-

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 385

субъективности как сплетением замкнутых на субъекте различных частных точек зрения (это эволюционно-теоретическая трансформация проектов интерсубъективности в философии субъекта — от Фихте до Гуссерля) или как одной и той же мерой исходности, первоначальности индивидуального сознания и самонесущей системы точек зрения<sup>27</sup>.

Этой второй концепции, как и классической, явно не хватает понятий лингвистической теории. Луманн должен ввести «смысл» как нейтральное по сравнению с «коммуникацией» и «сознанием» понятие, однако смысл разветвляется на

типологически различные модусы переработки смысла. Иначе работающие на основе сознания и коммуникации системы не могут составить окружение друг для друга. Хотя системная теория дает аналогичные по структуре ответы на те же вопросы, на которые в свое время отвечала философия субъекта, теория общества сегодня столкнулась с изменениями в аргументации. Не только в духовно-научной традиции Гумбольдта, но и в аналитической философии языка, в прагматизме и структурализме (которые, о чем надо напоминать сегодня, оказали значительное влияние на теорию общества через Дж.Г. Мида и К. Леви-Строса) выработан надсубъективный *статус языка, имеющий превосходство над субъектом*. На этом теоретико-историческом фоне понятно, какой груз взваливает на две различные системы теория, разделяющая языковые структуры в зависимости от того, охватывают они психическое или социальное. Теперь, когда цели теории Луманна вырисовываются более ясно, видно, сколько энергии необходимо направить на решение этой проблемы.

Надсубъективные языковые структуры налагают слишком тесные ограничения и на общество, и на индивида. Интерсубъективность соглашения между участниками коммуникации, выстроенная над идентичными по значению выражениями и притязаниями на значимость, подлежащими критике, создает чрезмерно крепкую связку между системой психики и социальной системой, а также между различными психическими системами. Системы могут оказывать друг на друга контингентное воздействие только извне; отношения между ними лишены внутреннего регулирования. Поэтому Луманн прежде всего вынужден подогнать язык и коммуникативные действия под более мелкий формат; при этом внутреннее сцепление, связи культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации выпадают из поля зрения.

По сравнению с понятием смысла, введенным феноменологически, языковое выражение получает подчиненный статус. Язык символически обобщает прошлые смысловые события, он как бы квантует поток переживаний, переводя его в узнаваемые идентичности (S. 136ff.)<sup>28</sup>. Язык остается вторичным по отношению к сознанию.

Внутренняя

### 386 Философский дискурс о модерне

жизнь духа, в частности и дискурсивное мышление, сама по себе не формирует языка. Языковое структурирование только расчленяет спонтанный поток сознания цезурами и придает ему способность формировать эпизоды (S. 367ff.). Язык, однако, не есть конститутивное в процессах достижения соглашения, он «работает в духе», до всякой коммуникации. Пока язык участвует в организации процессов представления и мышления, он функционирует, но не как интериоризированное производное речи (S. 137, 367). Каждый из этих тезисов весьма спорен; необходимо их обоснование в специальных контекстах философии языка. Во всяком случае, эти вопросы не могут быть решены феноменологическими указаниями или определениями.

Стратегия Луманна ясна: когда заканчивается работа языковых символов по членению, абстрагированию и обобщению доязыковых процессов сознания и смысловых связей, коммуникации, осуществленные посредством языка, нельзя объяснить, исходя из специфически языковых исходных условий. И если язык больше не берется в расчет как структура, которая делает возможной внутреннюю связь понимания смысла, идентичного значения и интерсубъективной значимости, то понимание идентичных по значению выражений, соглашение (или разногласие) о значимости языковых высказываний, общность интерсубъективно разделяемых смысловых и указательных связей, т.е. коммуникативное участие в жизненном мире, представленном языковой картиной мира, также не может быть объяснено с *помощью языкового анализа*. Аспекты порожденной языком интерсубъективности следует исключить из взаимных реакций смыслоперерабатывающих систем как возникшие сами собой артефакты. Здесь Луманн прибегает к известным эмпирическим фигурам мысли.

Например, понимание смысла возникает ниже уровня понимания языка — из взаимного наблюдения психических систем, которые знают, что каждая из них оперирует в самоотнесенности и, следовательно, сама каждый раз является в окружающем мире, который воспринимается другим. При этом развивается спираль многократно повторяющихся рефлексий наблюдения и самонаблюдения. Затем на основе взаимного *наблюдения* строится *понимание* различий между перспективами восприятия. Это социальное измерение смысла возникает не через конвергенцию горизонтов понимания, которые стягиваются вокруг идентичных значений интерсубъективно признанных

претензий на значимость и *сливаются* в согласии относительно чего-либо помысленного или сказанного. Между различными психическими системами не может сформироваться некой общей, «третьей» системы — такая аутокаталитически возникающая социальная система сразу замкнется в

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 387

собственной системной перспективе и займет свою эгоцентрическую позицию наблюдателя: «Для тех точек зрения, которые возникают при сообщении (взаимно наблюдающих друг за другом самореферентных систем), их мощности по обработке информации могло бы хватить. Они не сливаются, они понимают друг друга не лучше, чем раньше; они концентрируются на том другом, что сами могут наблюдать как систему-в-окружении, как ввод и вывод информации, и во всех случаях учатся аутореферентно, со своей собственной позиции — точки зрения наблюдателя. На наблюдаемое они попытаются повлиять собственными действиями и благодаря обратной связи в состоянии учиться» (S. 157).

Социальные системы перерабатывают смысл в форме коммуникации. Для этого и нужен язык. Но язык не предоставляет в наше распоряжение тождественные по значению выражения, он только позволяет заменить смысл знаками. Смысл, как и раньше, приспособлен к разности перспектив восприятия. В случае *Altern Ego*, конечно, может «через знаковое употребление с одинаковым смыслом подтвердиться мнение, что они означают одно и то же» (S. 20). Язык как средство коммуникации занимает подчиненное положение, он неспособен преодолеть эгоцентризм отдельных системных перспектив через перспективу более высокого уровня, над- или межсистемную. Как несколько систем не могут располагать *одними и теми же* значениями, так и заключение соглашения редко завершается согласием *strictu sensu\**. Разделение социального и вещественного измерения должно исключить то, что люди склонны считать телосом языка (обосновывание моего понимания вещи со ссылкой на возможность согласия, которое мы достигаем друг с другом об этой вещи). Следовательно, значение высказывания должно основываться не на интересубъективном признании подверженных критике притязаний на значимость, а на согласии, возникающем каждый раз только для Я или только для Другого. Язык не дает твердой почвы, на которой Я могло бы встретиться с Другим, соглашаясь о чем-то: «Мое согласие — это согласие только в отношении твоего согласия, но мое согласие — не твое согласие, и нет таких вещественных аргументов или разумных причин, которые в конечном итоге твердо устанавливают это совпадение (исходя из вещественного измерения)» (S. 113). «Связывание» социального и вещественного измерения, которое как раз и позволяет думать, Луманн считает «главной ошибкой гуманизма» (S. 119).

Комплекс последующих вопросов связан с тем, как эмпирически определить надсубъективные основания процессов соглашения — как использовать тождественные по значению выражения и достижение согласия на основе притязаний значимости, чтобы с минимальным понятием о языке подойти к структурам произведенной с помощью язы-

#### 388 Философский дискурс о модерне

ка интересубъективности. Дело в том, что индивидуальное сознание и общество только тогда получают автаркию отдельных систем, которые способны составить друг для друга окружающие миры, среду, когда их сообщение не регулируется внутренними отношениями, т.е. когда культура, общество и человек больше не заперты внутри структур жизненного мира. Конечно, сразу же вырастает второй комплекс проблемных выводов, хотя предварительно уже был сделан вывод, согласно которому психические и социальные системы сталкиваются неслучайно, они взаимозависимы, это следует из внешних отношений. Теперь то, что на первом этапе было разложено на элементы, следует снова соединить. Сцеплению, связям индивида и общества, индивидуальной биографии и коллективной формы жизни, индивидуации и конституирования общества, которые мы объяснили в аспектах культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации, исходя из взаимодействия между *внутренне ограниченными* компонентами обитаемого мира, — всему этому необходимо придать достоверность с помощью добавочных гипотез, выведенных из сплетения *внешних отношений*.

Этой цели служит и понятие взаимопроникновения; две системы, которые являются друг для друга окружающими мирами, спонтанно ограничивают степень свободы внешнего отношения, чтобы сделать себя взаимозависимыми. Социальное или межчеловеческое взаимопроникновение имеет место, если «обе системы позволяют друг

другу существовать, так как каждая вносит в другую собственную предварительно сконструированную сложность» (S. 290). С помощью этого представления объясняются интимные отношения или моральные ожидания. Так, по мнению Луманна, следует объяснять все феномены, которые ставят в тупик, если исходить из того, что психические и социальные системы изначально не скоординированы. При такой предпосылке процесс социализации, например, может быть понят только как собственная работа психической системы: «Социализация — всегда самосоциализация» (S. 327). Аналогичные трудности несет и понятие индивидуальности. После того как внутренняя связь между обобществлением и индивидуацией расторгнута, нормативно содержательное понятие индивидуальности можно использовать только как «формуляр самоописания, подлежащий копированию» (S. 360ff.).

Стратегия построения понятий, о которой я здесь лишь бегло могу напомнить, объясняется, исходя из того, что теория кумулятивно разворачивает единственное основополагающее решение. Выделяя социальное и психическое, Луманн как бы отделяет жизнь вида от жизни его представителей, чтобы разбить саму жизнь на две внешние по от-

\* В строгом смысле (лат.).

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 389

ношению друг к другу системы, хотя конститутивной для конституированных в языке форм жизни является внутренняя взаимосвязь социального и психического. Конечно, указания не могут заменить аргументы и контраргументы. Но даже плоскость, на которой мог бы происходить обмен аргументами, установить нелегко. Дело в том, что эта системная теория не подходит, вопреки уверенности ее автора, под сравнительно скромный формат «универсальной для данной области» теории, т.е. ограничивающейся единственной дисциплиной. Это, собственно говоря, не социология; ее можно сравнить с метатеоретическими построениями, которые выполняют функцию картины мира.

Я рассматриваю теорию Луманна как изобретательное продолжение традиции, отметившей своей печатью самопознание и самоосмысление европейского Нового времени; при этом его концепция отразила селективный паттерн западного рационализма. Когнитивно-инструментальная односторонность культурной и общественной рационализации нашла свое выражение в философских попытках утвердить объективистское самосознание и самопонимание человека и его мира — сначала в механистической, позднее в материалистической и физикалистской картинах мира, которые сводили духовное к телесному с помощью более или менее сложных теорий. В англо-саксонских странах аналитический материализм по сей день ведет дискуссии об отношении духа и тела; и сегодня физикалистские или другие сциентистские маргинальные убеждения обосновывают призыв удалить всякое интуитивное знание из перспективы естественно-научного наблюдения и достигать понимания, исходя из самого объекта. При объективистском самопонимании, конечно, речь идет об одномоментном акте превращения естественной установки мира. Обитаемый мир следует поместить в перспективу собственного самоовеществления таким образом, чтобы все, что обычно заключено для нас в его горизонте перформативно, с позиции и вне этого мира представлялось как полностью лишенное смысла, внешнее и случайное событие, объяснить его можно, только обращаясь к естественно-научным моделям.

Очевидно, что пока механика, биохимия или нейропсихология предоставляли языки и модели, дело ограничивалось общей и абстрактной установкой связей и принципиальными дискуссиями о духе и теле. Системы описания естественно-научного происхождения слишком дистанцированы, удалены от повседневного опыта; складывается впечатление, что они ставят перед собой задачу ввести в жизненную среду отчуждающие самоописания, ввести дифференцированно и масштабно. Эта позиция расходится с языком общей системной теории, которая развилась на основе кибернетики и применения ее моделей в

#### 390 Философский дискурс о модерне

различных бионауках. Относящиеся к достижениям интеллекта и ограниченные органической жизнью образцовые представления [о мире], как они выражены в языке, гораздо ближе подходят к социокультурной форме жизни, чем классическая механика. Как показывают удивительные результаты работ Луманна по проблемам перевода, этот язык [норм] настолько гибок в манипуляциях и расширениях, что дает не только



объективирующие, но объективные описания многих непростых явлений обитаемого мира. Необходимо иметь в виду, что новаторские теории общества с их парадигмами всегда имели корни в самом обществе и никогда не были достоянием исключительно научных систем. Эффект овеществления в любом случае имеет место в той мере, в какой системная теория вторгается в обитаемый мир, вводит в него метабиологическую перспективу, на основе которой он сам затем начинает понимать себя как систему, образованную в окружении других систем — так, как если бы мировой процесс происходил именно посредством разделения между системой и окружающим миром.

Таким образом, субъект-центрированный разум сменяется системной рациональностью. При этом критика разума в форме критики метафизики и власти, которую мы рассматривали в наших лекциях, лишается своего предмета. В той мере, в какой системная теория вносит свой специфический для данной области вклад (в пределах научной системы) и вторгается в живой мир со своим притязанием на универсальность, она заменяет метафизические фоновые убеждения на метабиологические. При этом спор между объективистами и субъективистами снова теряет остроту. Возможно, сформированная языком интересубъективности и аутореферентно закрытая система являются ключевыми понятиями в полемике, которая заменяет [сегодня] обесцененную проблематику духа и тела.

### Примечания

<sup>1</sup> См. лекцию VIII.

<sup>2</sup> См.: *Habermas* (1981). Bd. II, 217.

<sup>3</sup> В дальнейшем я опираюсь на свои собственные рассуждения: *Habermas J.* (1981). Bd. II. S. 209.

<sup>4</sup> См.: *Habermas J.* (1981). Bd. II. S. 215.

<sup>5</sup> Появление идеологий, прикрывающих глубинные антагонизмы, нельзя больше объяснять искаженным коллективным сознанием; их причину следует искать в нормах, вырабатываемых систематически деформирующейся повседневной коммуникацией. Эта деформация

#### Лекция XII. Нормативное содержание модерна 391

имеет место в ситуации, когда внешняя структура речи уже не оказывает скрытого давления на внутреннюю структуру, настолько гибкую, что распадаются внутренние связи значения и выражения, значения и цели, значения и образа действия (см.: *Habermas J.* Überlegungen zur Kommunikationspathologie // *Habermas J.* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm., 1984. S. 226ff.) — в данной ситуации лишенная целостности нравственная тотальность Гегеля и очуждающая практика Маркса распознаются как формы нарушенных межсубъектных отношений. На этом уровне проведенный Фуко дискурсивный анализ приходится дополнять, прибегая к средствам формального прагматизма.

<sup>6</sup> *Offe C.* Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? // *Offe C.* Arbeitsgesellschaft. Ffm., 1989. S. 13ff.

<sup>7</sup> Подробнее о взглядах Луманна будет сказано ниже.

<sup>8</sup> Луманн, как и другие критики разума, является последователем Ницше. Данный факт станет еще более очевиден, если еще раз рассмотреть осуществленную Ницше тотализацию критики идеологии с точки зрения философии субъекта. Здесь нам очень помогут размышления Дитера Генриха о вымысле и правде. Он исходил из того, что существует конституированный, правомочный в своих действиях и последовательный в собственных представлениях познающий субъект. Этот «для себя» рациональный контекст может показаться нам — посторонним наблюдателям — вымышленным миром, если в предшествующем и недоступном контексте его «можно описать не как процесс познания, а как инструмент для совершения определенных действий». Критик-разоблачитель, разумеется, дистанцируется от вымышленного мира, если подтвердит, что этот мир существует, делает вынужденно конституированный и в рациональном смысловом контексте будет руководствоваться критериями рациональности вообще: «Критические намерения могут главенствовать лишь до тех пор, пока рациональность будет непредвзята в своих правовых притязаниях. До этого момента критика вымысла может рассматриваться как путь, пройти по которому может лишенная всякого вымысла разумность. Но эта форма критики неизбежно обернется против всех воплощений, ожиданий, связанных с рациональностью как таковой... Она становится (тогда) новой формой оправдывающего обоснования существования вымысла» (*Henrich D.* Versuch über Fiktion und Wahrheit//Poetik und Hermeneutik. Bd. X. München, 1989. S. 513).

Тот, кто безоговорочно подвергает идеологию тотальной критике, не может ориентироваться только на истину. Отныне он идентифицирует собственную сознательную жизнь с производительностью и свободой основополагающей, создающей фикции жизненной силой.

#### 392 Философский дискурс о модерне

Здесь, конечно же, пути расходятся. Или же критическое обсуждение охватывает весь спектр враждебного вымыслу разума, который, обладая колоссальной криминальной энергией, подавляет, изгоняет и преследует все, что может прервать замкнутый цикл его самоотносящегося субъекта. Для этой радикализованной критики разума истина выражена только в сфере объектов — она сама аккредитирует себя в горизонте создающих фикции жизненных сил, т.е. в горизонте эстетического опыта. У этого — вплоть до появления работ Деррида — не столь откровенно требовавшего подтверждения своих полномочий и, как ни парадоксально, находящего себе все новых последователей эстетизированного критического направления, разумеется, есть

альтернатива. На уровне «второй стадии» критики идеологии мышление можно развивать в другом направлении, если критика добровольно откажется от своих намерений. Тогда в каждом отдельном случае можно быть заинтересованным в том, чтобы субъекты через жизненно полезные фикции в зависимости от обстоятельств относительно конституирующегося мира убеждались в своей собственной изначальной производительности и свободе. Это исследование использует также путем повторной рефлексии освоенные «масштабы события, которое произошло фактически, но пользуется сознанием для «производства» иллюзий (Henrich D., 1984, S. 514). Предмет исследования — уже не враждебный вымыслу разум, а поэтика самосохранения субъектов, жизненную силу которых обеспечивает лишь подтверждающий функцию вымысел.

Одновременно это означает функциональную аффирмацию выражения истины, которая вообще конститутивна для воспроизводства осмысленной жизни. Именно выражение истины, соотносящееся с перспективой познания субъекта, должно претендовать на возведение в ранг теории, специализирующейся на познании воспроизводства осмысленной жизни. Эта теория воспринимается как продукт обеспечения существования субъекта, воспроизводящего себя благодаря наличию санкционированного только для него фиктивного мира. Такая перспектива не кажется ужасной, если мы представим себе не просто субъекта, а субъекта с высокой квалификацией и выработанными навыками самопознания. Это приблизительно соответствует самоприменению системной теории, при помощи которой теория общественного развития релятивирует себя в качестве удачного достижения ориентированной на минимизацию сложности общественной подсистемы. Именно этим и занимается Луманн.

Он использует хорошо зарекомендовавшие себя в биологии основные понятия кибернетики и общей теории систем, чтобы оригинально совместить взгляды Канта и Ницше. Конституирующие мир достиже-

## Лекция XII. Нормативное содержание модерна 393

ния трансцендентального субъекта, утратившего свой внемировой статут и опустившегося до уровня эмпирического субъекта, реконцептуализируются в достижениях осмысленно и самосоотносительно оперирующей системы. Производительность жизнеутверждающего процесса самосохранения субъектов, утративших ощущение разницы между реальностью и иллюзией, реконцептуализируется в качестве преодолевающей комплексность окружающего мира и усиливающей комплексность подтверждения своего собственного существования системы, умело использующей смысл. — См. экскурс о Луманне.

<sup>9</sup> На это обстоятельство обратил мое внимание А. Хоннет: *Honneth A.* (1985), S. 214ff.

<sup>10</sup> *Luhmann N.* Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München, 1981. S. 25ff.

<sup>11</sup> *Habermas J.* (1981). Bd. II, Kap. 8.

<sup>12</sup> См. анализ, сделанный К. Оффе в: *Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates // Offe* (1983). S. 323ff.

<sup>13</sup> *Luhmann N.* (1981). S. 22.

<sup>14</sup> *Luhmann N.* Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 1. Fftn., 1980. S. 33.

<sup>15</sup> *Mathiessen U.* Das Dickicht der Lebenswelt. München, 1984.

<sup>16</sup> Далее я использую свое эссе, давшее название всему сборнику. См.: *Habermas J.* Die Neue Unübersichtlichkeit. Ffm., 1985.

<sup>17</sup> Размышления по поводу «теории общественного управления» (*Willke H.* Entzauberung des Staates. Königstein, 1983. S. 129ff.) представляют интерес уже хотя бы потому, что автору не хватает последовательности для конкретного анализа по образцу междисциплинарного взаимопонимания.

<sup>18</sup> См.: *Habermas J.* Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? // *Habermas J.* Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Ffm., 1976. S. 92ff.

<sup>19</sup> *Luhmann N.* Soziale Systeme. Ffm., 1984.

<sup>20</sup> На своем горьком опыте я убедился, что нельзя справедливо оценить богатство теории, если свести ее анализ к одному-единственному аспекту, — однако в нашем исследовании она представляет интерес именно в одном аспекте.

<sup>21</sup> «Каждая аутореферентная система имеет именно тот контакт с окружающим миром, который она позволяет себе, и не имеет окружающего мира как такового» (*Luhmann*, 1984, 146).

<sup>22</sup> *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Ffm., 1968. S. 59ff.

<sup>23</sup> В этом отношении Луманн следует Ницше, а не философии субъекта (vgl. oben, S. 409, Fußnote 8).

## 394 Философский дискурс о модерне

<sup>24</sup> Луманн подчеркивает, «что в гуманистической традиции человек помещался внутри, а не вне социального порядка. Он считался его составной частью, элементом самого общества. Если человека называли индивидом, то только потому, что для общества он был неразложимым последним элементом» (*Luhmann*, 1984, 286).

<sup>25</sup> Аффекты нормативного антигуманизма, печать которых несут труды Гелена, у Луманна практически отсутствуют.

<sup>26</sup> *Luhmann* (1984), 142: «Смысл можно включить в последовательность, которая связана с телесным ощущением жизни и проявляется как сознание. Но смысл можно также включать в последовательность, которая задействует понимание и предстает как коммуникация».

<sup>27</sup> В нескольких фрагментах Луманн исходит из того, что психические системы занимают в эволюционном ряду место между органическими и социальными системами, и, следовательно, генетически предшествуют социальным. Только психические системы располагают сознанием, люди же как носители сознания являются основой социальных систем (S. 244f.). В итоге мы имеем совокупность рассуждений, относящихся к самокатализу социальных систем. Если социальный

порядок (в понимании Льюиса) позволяет одному из солипсистски положенных факторов разорвать сомнительный круг двойной обусловленности простым самоутверждением, то неизбежно приходится постулировать [существование] лиц или «носителей сознания», которые до всякого участия в социальных системах способны выносить суждения и решения, — только из этой «физико-химико-органико-психической реальности» вырастает социальная система (S. 170ff.). С другой стороны, оба типа системы не могут помещаться на разных ветках эволюционного древа, потому что они отличаются от органических систем благодаря навыку переработки смысла. Поэтому в других местах (S. 141f.) Луманн говорит о коэволюции, которая предполагает и тут и там первоначальное формирование взаимно (в своем окружении) предполагающих друг друга смыслоперерабатывающих систем; эти системы базируются на сознании и коммуникации.

<sup>28</sup> Вопрос о том, как доязыковой смысл можно подчинить интенциональной структуре сознания, остается открытым.

## Ю. Хабермас размышляет о модерне

Вниманию читателей предлагается русский перевод книги «Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций» («Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen») Ю. Хабермаса — пожалуй, одного из самых известных философов современности. Эта работа, изданная впервые в 1985 г. и во многом итоговая, заострила аргументы и выводы философской концепции автора. Несмотря на то что текст написан почти 25 лет назад, он не потерял своей актуальности и сегодня. Причина, наверное, в том, что Хабермасу удалось связать воедино многие разрозненные аргументы сторонников и противников философии и культуры постмодернизма, показав реальное значение спора, который ведут современные философы, историки, социологи, политологи о смысле и содержании парадигмы «модерн-постмодерн» как ключевой для анализа ситуации в современном гуманитарном знании. Попробуем прежде всего уяснить основной смысл самого спора, в котором аргументы Хабермаса сыграли не последнюю роль. Модерн, современность (англ. *modernity*, франц. *modernité* от лат. *modernus* — современный) — это интегральная характеристика европейского общества и культуры, сегодня она все чаще используется в философских и социологических концепциях для обозначения этапа становления и эволюции промышленного общества, приходящего на смену традиционному. В философской культуре XX в. распространено отождествление современности с утверждением и торжеством научной рациональности индустриального общества. Современность ассоциируется со свободой от безоговорочного диктата традиций и патернализма власти, со свободой суждений и выбора, с динамизмом общественных процессов и с

### 396 Философский дискурс о модерне

наличием жестких стандартов, императивов, несоблюдение которых означает потерю социального статуса, отлучение от предписанной роли. В этом контексте современность как философскую проблему исследуют М. Вебер, Т. Адорно, Дж. Дьюи, Ф. Хайек, Ж.-Ф. Лиотар, П. Рикёр, Р. Рорти, Х. Арендт, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, М. Фуко и, конечно, Ю. Хабермас. Ее философские составляющие — вопросы о судьбах разума в истории, о логике осуществления эмансипаторских, цивилизационных, модернизаторских проектов, о возможностях и границах средствами рациональности обеспечить свободу человека. Сегодняшние аргументы философского знания о современности продолжают многие идеи Т. Гоббса, Д. Юма, Ж.Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, А. де Токвиля, К. Маркса, Ф. Ницше, Б. Кроче, М. Хайдеггера, К. Ясперса.

Собственно, понятие «модерн» широко используется современными исследователями (философами и социологами) как базовое для понятия «постмодерн». При этом оба термина не предполагают четкой хронологической определенности обозначаемых ими периодов истории. Современный мир изначально характеризовался как современный с момента формирования христианской философии истории, подчеркнувшей отличие нового монотеистического мира от языческих цивилизаций античного Средиземноморья. Кроме того, понятие модерна обладало культурологическим измерением: появившись как инструмент противопоставления общественных систем, выросших из различных духовных ориентаций (христианство и язычество), модерн использовался для описания новых явлений в искусстве (эпоха итальянского Возрождения); только в XVIII—XIX вв. в английском и французском Просвещении, а также в немецком романтизме акцент был впервые сделан на философское и политическое измерения модерна. С этого момента проблема современности существует как ответ на идею бесконечности, неисчерпаемости и необходимости прогресса. Своего апогея достигает отождествление прогресса культуры, знания с прогрессом экономики, прогрессом хозяйственных связей и отношений; это приводит к их фактической идентификации. Концептуальным стержнем идеи современности становятся универалистское представление о законах истории (единых для всех стран и народов), детерминистское видение законов развития (как механизмов достижения цели и идеала, воплощающихся в промышленной цивилизации западного типа).

Строго говоря, эпоху модерна породил не один, а множество проектов будущего — это Реформация, Контрреформация, барокко, Просвещение, идея эмансипации в немецкой философской классике и марксизме. Но сегодня философы (традиция идет от Франкфуртской

### Ю. Хабермас размышляет о модерне 397

**Хабермас Ю.** Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.



школы<sup>1</sup>) все чаще приравнивают проект модерна к идеалу воплощения в действительность достижений научного знания о природе, истории, человеке — к идеалу *ratio* эпохи Просвещения. Начиная с XVIII в. в европейской интеллектуальной культуре господствует логоцентристское убеждение, что значимость предмета определяется не его самобытностью, но лишь отношением к разуму, с точки зрения «разумности» его существования. Такое понимание роли просвещения в европейской культуре характерно и для многих мыслителей, не работавших в терминологии модернизма. Гуссерль, определяя уникальность западной цивилизации в духовном ее измерении, видел эту уникальность в том, что Запад взял на себя «бесконечную задачу» осуществления «свободной рефлексии — теоретической и универсальной» по отношению к человечеству в целом. Вебер рассматривал западное общество под углом зрения сложившихся здесь двух типов рациональности (целеполагающей, инструментальной по своему характеру, и ценностной, подчиненной морали). Сходные мысли присутствуют в «Диалектике просвещения» (1947) Т. Адорно и М. Хоркхаймера, в «Истории безумия» (1960) М. Фуко. В данном случае не имеет значения, рассматривается ли разум и идентифицируемая с ним западная цивилизация как орудие освобождения человечества или как инструмент технократического и тоталитарного господства.

Существуют различные версии модерна — «технологический модернизм» и «модернизм свободы». Сторонники «технологического модернизма» — современные социологи и философы — рассматривают модерн «как общество, в котором воплощены идеалы эпохи Просвещения, где осмысленное взаимодействие между миром человека и миром природы регулирует остальные стороны социального бытия»<sup>2</sup>. Модерн не только породил Европу, но и сама есть порождение Европы как динамичной социальной системы, расцвет которой пришелся на XIX в. — эпоху, когда явно доминируют идеалы европейской культуры. Такой подход раздвигает исторические границы времени, предшествующего постмодерну: модерн противопоставляется не античности, но всем традиционным обществам. Модерн отождествляется с обществом, где господствует индивидуализм и унифицированные социальные связи. Модерн предстает как посттрадиционное общество; понятия теории модерности сближаются с понятиями индустриализма и капитализма. Сегодня сторонники концепции модерна ограничивают собственно модерн периодом европейской истории с XVII в. до 60-х гг. XIX в., а последнюю треть XIX и начало XX столетия характеризуют как модернизм, подчеркивая рост влияния интеллектуально-культурной сферы на социальную динамику этих лет.

#### 398 Философский дискурс о модерне

Постмодерн как понятие означает, что траектория общественного отношения уводит от институтов модерна к новому типу общества. Знание об этом переходе налицо, но это вовсе не означает, что такой переход уже совершился.

С позиций отношения модерн—постмодерн (период, идущий на смену модерну) общество рассматривается как более сложная целостность, чем с позиций доктрины «индустриализм—постиндустриализм». Сторонники модерности признали, что современное общество достигло такого уровня развития, когда большая степень свободы достижима только при условии социальной трансформации западного мира. Они сосредоточиваются не столько на изучении объективных характеристик современного мира, сколько на отношениях человек-институт, человек—общество, и склонны к осмыслению социопсихических процессов. В концепциях модерна преодолевается узкосоциологический подход к индустриальному миру, в знании об обществе синтезируются философские, социологические, психологические, культурологические аргументы и понятия. Модерность предстает как характеристика жизнедеятельности людей через определенный набор процедур и институтов, отождествляемых с современностью. По мнению модернистов, модерн «глубоко и по существу социологичен». Они не согласны с исходной установкой доктрины информационного общества («знание есть власть»); большее знание о мире не гарантирует большей власти над ним. Для сторонников модерна универсум общественных событий не перекрывается человеческим опытом. Технологический контроль за социальными институтами в глобальных масштабах невозможен.

Для «модернизма свободы» (Ж.Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Дж. Ваттимо, Р. Рорти) категория модерности не только заостряет внимание на новом обществе и новой социальной реальности, но требует и специального исследования нашего понимания этой

реальности. В концепции модерна-постмодерна отражается скорее состояние человеческого сознания, переживающего современность, чем реалии модерна. Поэтому ключевое значение для интерпретации модерна приобретает прочтение современности сквозь призму культурной установки. Философия модерна фиксирует смыслы и значения внешних условий и обстоятельств, которые придают ценность существованию индивида в современном мире. Усомнившись в автоматизме традиции, теория модерна установила новое отношение современность—история. В модернизме идея о связи настоящего и прошлого, герменевтическое понимание власти настоящего над прошлым, превратилась в сознательные и теоретически обязательные установки в отношении

#### Ю. Хабермас размышляет о модерне 399

прошлого и традиции. Общество, не отгородившееся от собственных творческих возможностей, образует с прошлым подвижное единство; это единство и есть само общество.

Дискуссионным для философии модерна является вопрос о том, существует ли направленность в самой динамике современности. В отказе от поиска «вектора» современности Хабермас увидел отказ от понимания ее нынешнего состояния как состояния «незавершенного проекта»: с точки зрения Хабермаса, «проект просвещения» был проектом монологического разума. Разум, приходящий ему на смену, должен освободиться от монологичности, научиться критиковать, вопрошать, изменять собственные основы, вести дискурс.

В эпоху модерна рефлексивность (деятельность разума, направленная на исследование его собственных законов и оснований) становится определяющей характеристикой человеческой деятельности. Хабермас считает, что современность следует рассматривать как «деформированную реализацию разума в истории»<sup>3</sup>, как воплощение в современности моделей сознания и мышления, сложившихся в философских системах Декарта и Гегеля. В концепции модерна-постмодерна негативно обозначены свобода (недетерминированность) разума и открытость истины (реальная возможность для людей совместно творить и жить, «находиться в коммуникации»). Постмодерн стал самокритикой современности. Насколько эта самокритика свободна, не несет ли она в себе «скрытой жажды» новой самореализации принципа субъективности? Вот вопрос, который принципиально интересен для Хабермаса.

Обратившись к теме «модерн-постмодерн», Хабермас не просто принял участие в обсуждении «модной» философской темы; изложив свою позицию, он отдал дань теоретикам Франкфуртской школы, своим учителям и предшественникам — М. Хоркхаймеру, Т. Адорно и Г. Маркузе; именно они одними из первых в философской мысли XX в. поставили вопрос о концепте модерна как теории, раскрывающей мироотношение индустриальной современности. И в этом ракурсе ясно, что «разрыв» Хабермаса с идеалами Франкфуртской школы был не так уж глубок, как это представлялось даже ему в начале 1970-х гг. Хабермас в итоге продолжает логику аргументации, которую Хоркхаймер, Маркузе и Бенджамин предложили, критикуя изъяны индустриализма, в поиске новых ресурсов достижения человеческой свободы. Не случайно, завершая *философский дискурс о модерне*, Хабермас констатирует: современная Европа создала духовные предпосылки и заложила материальные основы для того, чтобы сформировался мир, в котором менталитет агрессии занял бы место разума. Но, продолжает он, кто еще, кроме европейцев, сможет почерпнуть муже-

#### 400 Философский дискурс о модерне

ство, силу, энергию для противостояния агрессии системосозидания из собственной традиции.

Поэтому, предваряя анализ самого текста, хочется напомнить об основных этапах эволюции теоретических воззрений автора. Ю. Хабермас родился 26 июля 1929 г. в Дюссельдорфе. Изучал историю, философию, психологию, экономические науки в университетах Геттингена, Цюриха и Бонна. В Бонне в 1954 г. защитил свою кандидатскую диссертацию на тему «Абсолютное в истории» (о противоречиях философско-исторической концепции Шеллинга). Был ассистентом Т. Адорно в Институте социальных исследований; К. Лёвит и Х.Г. Гадамер пригласили его стать профессором Гейдельбергского университета, а в 1964 г. он занял кафедру во Франкфуртском университете, которую прежде возглавлял М. Хоркхаймер. Общение с этими ведущими философами определило философские вкусы и пристрастия Хабермаса

в основном, хотя чаще говорят о его вкладе в развитие теоретической социологии (он является создателем теории коммуникативного действия — этому вопросу и посвящены такие всемирно известные его работы, как «Теория и практика», «К вопросу о логике социальных наук», «Теория коммуникативного действия», «Включение Другого: основы политической теории», «Будущее человеческой природы: на пути к либеральной евгенике?» и др.). Основу теории коммуникативного действия составила между тем фундированная философская установка, которую следует рассматривать как оригинальную авторскую концепцию; она продолжает основные аргументы учителей Хабермаса, хотя часто и отходит от базовых посылок «критики идеологии», «идеи инструментального разума», аргументов «негативной диалектики», созданных в рамках Франкфуртской школы. Споры о модерне-постмодерне реанимировали многие положения этих теоретических конструкций, списанных в 1970-х гг. «за ненадобностью» (они представлялись слишком политизированными, радикальными, левацкими на фоне утвердившегося в тот период менталитета неолиберализма и неоконсерватизма). Главным завоеванием Франкфуртской школы в 1930-х гг. сегодня признана разработка философско-социальной «критической теории общества». В ней элементы критики К. Марксом буржуазной культуры и цивилизации сочетаются с идеями Гегеля и З. Фрейда. К М. Веберу восходит понятие о рационализации общественной жизни, превращении общественной практики в «целерациональную деятельность» социума. Это понятие и становится центральным в критической теории общества: историю становления индустриального общества, его эволюцию в массовое общество XX в. можно понять, только анализируя внутренние противоречия образов мира, природы, общества, человека, познания, как они были

#### Ю. Хабермас размышляет о модерне 401

созданы в философии и культуре XVIII—XIX вв. Проекты рационального освоения мира, природы могут и должны стать ключом к пониманию социальных катаклизмов XX в. Эта тема, как мы увидим ниже, остается центральной и для Хабермаса.

Еще одним фундаментальным достижением теоретиков Франкфуртской школы признан концепт «диалектика просвещения» Адорно—Хоркхаймера. Перспектива анализа — катастрофическая для современной цивилизации и культуры, построенным по принципам рациональности, тенденция к превращению их исходных принципов в свою противоположность. Адорно и Хоркхаймер полагают, что «не только идеальная, но и практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности изначально»<sup>4</sup>. При этом термин *Aufklärung* — Просвещение — трактуется предельно широко: это не только историческая эпоха, но и процесс становления человека как разумного существа, на практике реализующего ценности разума — развивающего науку, общественные демократические институты, нормы социализации и свободы (примерно в этом ключе о просвещении как образовании и обучении рассуждал Гегель). Короче, им обозначается вся совокупность прежних установок, которая впоследствии была названа Ю. Хабермасом «проектом модерна»<sup>5</sup>. Критический анализ сосредоточен на выявлении инструментального характера знания, которое должно было освободить человека от зависимости от природы (от «власти природы»), но привело только к его тотальному порабощению. Так, в проблематику критики разума вводится тема власти (господства) как одна из центральных для объяснения индустриальной современности. В «Диалектике просвещения» Хоркхаймер и Адорно создали образ самодеструкции разума и выстроенной на его принципах западноевропейской культуры. Торжество индивидуализма и субъективности — нового типа мироощущения с его воплощением в качестве «рациональной цели» общественной практики — знаменует собой уничтожение самого человека как субъекта этого процесса: «Господство человека над самим собой, полагающее его самость... есть уничтожение субъекта, ради которого это господство и осуществляется»<sup>6</sup>. Утверждается псевдоиндивидуализм, «все становится воспроизводимым, заменимым процессом; все это — просто примеры для понятийных моделей «система» и «тотальность», примером выступает и отдельный человек»<sup>7</sup>. Массовому, стереотипизированному производству соответствует псевдоиндивидуальность человеческого сознания.

Теоретики Франкфуртской школы стремились найти новые приемы и способы духовного и рационального освоения мира, которые позволят человеку противостоять процессам обезличивания и омас-

#### 402 Философский дискурс о модерне

совлечения. Таким особым способом мышления Адорно считал свою версию отрицательной, негативной диалектики. Это мышление порывает с идеалистической философской традицией, предлагающей строить образ мира по принципу всеобщности, универсального единства, квинтэссенцией которого стало гегелевское «понятие». По замыслу Адорно, негативная диалектика «дает возможность преодолеть гнет тождества, вырваться за его пределы ко всему тому в мире, что ускользает от универсального единства, от «власти» понятия. Схему преодоления границ объективаций разума Хабермас воспроизводит, анализируя попытки создать в рамках философской традиции модерна образ новой субъективности, способной прорваться за границы, которые полагают субъекту отчуждение, обезличивание, несвобода в современном мире. При этом (не стоит упрощать его позицию) к такого рода иллюзиям освобождения Хабермас относится крайне отрицательно.

Итак, определяющими в творчестве Хабермаса становятся такие аргументы критической теории Франкфуртской школы, которые препятствуют социальной и культурной интеграции социума, построенного на достижениях науки, технологий, на образовательной и культурной экспансии разума во все сферы жизнедеятельности человека. Хабермас дополняет их собственным видением причин кризиса промышленной, капиталистической цивилизации: он различает системный (экономический) кризис перепроизводства и кризис идентичности, чреватые разрушением социальных связей, нарушением социальной интеграции и кризисом личности. Противоречия современного общества ведут к тому, что системное равновесие постоянно нарушается: или не производится необходимого количества товаров экономической системой; или управление обществом выходит за рамки рационального, принимая форму тотального администрирования; или «система легитимации не обеспечивает общих мотиваций; или социокультурная система не генерирует смыслы, на которые опирается мотивация»<sup>8</sup>. Поэтому нельзя говорить о приоритете материальной или идеальной деятельности в обществе — социальное взаимодействие требует других характеристик для общественной практики. И Хабермас, выстраивая свою концепцию коммуникативного действия<sup>9</sup>, противопоставляет инструментальному действию (сфере труда, оперирующей критериями эффективности) действие коммуникативное — такое взаимодействие (по крайней мере двух) индивидов, которое упорядочивается согласно обязательным нормам. Инструментальное действие ориентировано на успех, коммуникативное — на взаимопонимание действующих индивидов, их консенсус. Важное значение в концепции Хабермаса получает понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*), которое он заимствовал

**Ю. Хабермас размышляет о модерне 403**

у Э. Гуссерля, объединив его с «символическим интеракционизмом» Дж. Г. Мида. «Жизненный мир обладает не только функцией формирования контекста коммуникативного действия. В качестве ресурса жизненный мир конститутивен для процессов взаимопонимания... Мы можем представить себе жизненный мир, поскольку он привлечен к рассмотрению в качестве ресурса интерпретаций, как организованный в языке запас изначальных допущений, предпочтений, которые воспроизводятся в виде культурной традиции»<sup>10</sup>. Коммуникативное действие служит и укреплению традиции, и обновлению культурного потенциала, равно как социальной интеракции и формированию солидарности; в аспекте социализации оно способствует формированию личности, обретению ею идентичности.

Главную особенность развития человечества на рубеже XX и XXI вв. Хабермас усматривает в том, что определенная минимизация эксплуатации в экономической сфере сопровождается деформацией (под воздействием, в частности, средств массовой информации и массовой культуры) структур жизненного мира (жизни семьи, быта, отдыха, досуга, мыслей и чувств индивида), которые и превращаются в «чуждые» ему формы и координаты действий.

В философском обсуждении проблемы *современности* (дискурсе о модерне) Хабермас анализирует концепт современности при помощи базовых понятий своей теории. Этапными для развития теории модерна-постмодерна Хабермасу представляются — кроме воззрений Гегеля — идеи немецких философов-младогегельянцев (включая К. Маркса), Ф. Ницше, франкфуртцев Т. Адорно и М. Хоркхаймера, М. Хайдеггера, а также французских мыслителей — таких, как Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Деррида (т.е. тех, кого правомерно или не совсем относят сегодня к классикам постмодерна). На страницах



книги мелькают имена Ж.Ф. Лиотара, Э. Гидденса, К. Леви-Строса, Д. Лукача, А. Хеллер, А. Гелена, А. Шопенгауэра, Г. Маркузе, К. Касториадиса, Н. Луманна и др., но их взгляды привлекаются как косвенное утверждение (или опровержение) оценок Хабермаса. По сути, речь идет о двух оригинальных проектах модерности, созданных Гегелем и Ницше, а также о выросших из рефлексии концепций современности, как их разрабатывали в Германии Маркс, Адорно, Хоркхаймер, а во Франции — Батай, Деррида и Фуко.

Центральными понятиями концепции модерна-постмодерна принято считать «рациональность», «инструментальный разум», «современность», «деструкция», «деконструкция», «воля», «власть» («господство») и пр. Их последовательной характеристикой, поиском связей между ними — казалось бы, разнопорядковыми категориями и

#### 404 Философский дискурс о модерне

чужеродными дефинициями — и занимается Хабермас. Он начинает с того, что фиксирует различия в терминологии. Введенное М. Вебером понятие «модернизация» (для характеристик ускорения процессов промышленного развития) превратило западноевропейский опыт в некий вневременной образец. Кроме того, модель рациональности, которой пользовался Вебер, подчеркивая, что социальные изменения в западноевропейской истории можно объяснить объективацией радикально спроектированных целей, оказалась противопоставленной реалиям модернизаторских процессов. Возможности, заложенные в социальных проектах Нового времени, еще не реализованные на практике, уже превратились в культурное достояние эпохи. Так возникает, по мнению Хабермаса, разрыв между возведенными в ранг идеалов и ценностей представлениями о мире и действительностью. Поэтому ключевым в философских трактовках модерна должен стать вопрос о внутренней связи между модерностью и рациональностью. При этом рациональность следует представить в ее истинном обличье — как порабощенную, подчиненную инструментальным задачам человеческой деятельности субъективность. Хабермас убежден, что впервые ясное толкование модерна, современности и связи этих понятий с *ratio* предложено Гегелем. Да и все последующие поколения философов модерна так и не вышли за рамки предпосылок и аргументации Гегеля; исключением не стали и философы постмодерна. В границах модерна, как они полагаются гегелевской философией, и следует искать причины всех достижений и просчетов философского видения современности.

На примере гегелевской философии ясно, что содержательно концепцию модерности не выстроить, если не использовать принцип субъективности; принцип непрерывного обновления; принцип самоотнесенности, замкнутости на себе. Все эти моменты Хабермас раскрывает в анализе современности у Ницше, Хайдеггера, Деррида и др. Роковая ошибка любой философской теории модерна заключается, по его мнению, в том, что философский образ современности полагается как познанный в своем существенном и, следовательно, обреченный превратиться в отвлеченный идеал, образец, в конечном итоге — в миф. Понятийный инструментарий, при помощи которого создавался модерн, — это категории философии субъекта и философии сознания, абсолютизовавшие *ratio* социального, исторического бытия человека. Все эти позиции воплощены в западноевропейской метафизике. Эволюция философии современности в рамках парадигмы «модерн-постмодерн», по убеждению Хабермаса, так или иначе не выходит за границы, положенные абсолютизацией концептов «субъект» и «разум» в философском менталитете Гегеля, младогегельянцев и Маркса, Ницше,

#### Ю. Хабермас размышляет о модерне 405

Хайдеггера, Хоркхаймера, Адорно, Батай, Деррида и Фуко. Эта абсолютизация присутствует в апологетическом дискурсе о модерне (Гегель) и в его разрушительных деконструктивных вариантах (как это имеет место в послегегелевской философии) — вот главный вывод, к которому приходит Хабермас, систематизируя аргументы трактовок модерна-постмодерна. При этом неважно, идет ли речь о рациональном, превратившемся в детерминанту целерациональной исторической практики, о *Я* в его отличии от собственных воплощений в познании, самопознании и языке или об образах субъективного, представших в качестве системообразующих принципов гуманитарного знания. Уже в философии Гегеля принцип субъективности трансформировался в нормативную установку, от него отталкивается вся философия модерна. Знание о принципе субъективности дает философская рефлексия, она открывает не только

положительное, но и отрицательное в субъективности, полагаемой в качестве абсолютной. Именно эта способность Гегеля увидеть негативное в принципе субъективности и позволяет его философии сохранить облик философской рефлексии модерна (см. об этом лекцию I). Хабермас критикует Гегеля за то, что в его философствовании о современности момент актуальности утрачен, а критика сведена на нет. Но Гегель остается первым среди философов, которые осознали проблему модерна как философскую — он открыл неизбежность связи между рациональным, рефлексией времени и современностью как социальным, культурным, историческим феноменом. Задача, поставленная Гегелем, предопределила всю логику споров о модерне и обсуждения (дискурса) этой темы в философии. Хабермас исходит из оценок расхождений в послегегелевской философии, традиционных для классиков социальной теории Франкфуртской школы — Хоркхаймера и Адорно; консервативные последователи Гегеля в XIX—XX вв. некритически увлеклись вопросами о социальной динамике современности, превратили задачу осознания времени модерном в тривиальность, сводя разум к рациональности, понятой как целерациональность. В этом контексте культура модерна как провидение нового образа мира, новых практик бытия теряет всю свою значимость. И только после Ницше философия пришла к пониманию значения диалектической критики истории эпохи, радикализовала итоги осознания времени модерном и разоблачила разум, установки которого господствуют в современном мире, как абсолютизированную целерациональность, как форму обезличенного осуществления и исполнения власти (см. лекции III—V и X). Ни Батай, ни Фуко, однако, в своей критике современных технологий власти и властных отношений все же не смогли преодолеть границы принципа субъективности — вот позиция Хабермаса. И после анализа

#### 406 Философский дискурс о модерне

их воззрений он еще раз декларирует свою оценку осуществленного в постмодернизме анализа современности: любые попытки понять самоопределение, самореализацию и свободу с моральных и эстетических позиций философии сознания или философии субъекта неизбежно сталкиваются с трудностями, обусловленными тем, что угнетение самости — всегда лишь обратная сторона автономии, независимости субъекта, как она утверждается в субъект-объектных отношениях. Проблема заключается в том, что (как показывает Хабермас на примере археологии знания Фуко), явно недостаточно просто отказаться от понятий субъекта и объекта. Важно еще найти ту сферу человеческого опыта и сознания, в которой жива интуиция, — свобода и эмансипация возможны и в современном мире.

Стремление преодолеть раздвоение субъекта или, во всяком случае, избежать новых его вариантов, подталкивает философию к тому, чтобы освободить современного человека от власти прошлого, первоисточка, подчинив его этому прошлому, которое и есть современность подлинного бытия индивида. Эта позиция, детально разработанная Хайдеггером, глубоко чужда Хабермасу (см. лекцию VI). Его значительно больше привлекают аргументы французского продолжателя идей Хайдеггера — Деррида. Хабермас, правда, не отрицает, что именно Хайдеггером в «Письме о гуманизме» вынесен окончательный приговор западноевропейскому философскому менталитету: в качестве установок познания и практики антропоцентричное мышление, гуманистическое самовосприятие и самооценка индивида себя исчерпали. В бесприютности европейского нигилизма слепо блуждает не человек, а всего лишь человеческое существо. Но Хабермас не принимает мысль Хайдеггера о простоте и непосредственности бытия, его близости и присутствии в таком обыденном, как жилье, дом, настроение и пр. Хабермасу ближе Деррида, всячески уклоняющийся от агрессии такой близости и стремящийся разрушить сам «дом бытия». Опорой в этом ему служит постструктурализм. Однако в своей грамматологии Деррида идет по пути, намеченному Гуссерлем: на трансцендентально-философском уровне все, что принадлежит «внутреннему миру» сознания, он отделяет от деятельности субъекта, направленной на конституирование мира. Именно на этих рубежах Деррида готов начать сражение против всевластия субъекта, самосознания и бытия, идеалистически истолкованных философией модерна (см. лекцию VII).

Хабермас убежден, что и Деррида (как и все другие участники философского дискурса о модерне) не может уйти от базовых посылок спекулятивного анализа современности. Раскрывая риторическое содержание философии и относя критику разума к риторике, Деррида,

**Ю. Хабермас размышляет о модерне 407**

как когда-то Гегель, «снимает», преодолевает саму критику. С точки зрения Хабермаса, это вполне закономерно: Деррида, вслед за Хайдеггером и Адорно, продолжает жить в плену иллюзии о философии как великой истине, системе, теории. Он все еще надеется пробудить философию от ее снов и мечтаний, забывая при этом, что поставить вопрос, имеющий универсальное значение, вовсе не означает, что ответ на этот вопрос обязательно будет обладать признаками всеобщности, истинности и универсальности. Хабермас еще раз артикулирует свой аргумент — «истина зависит от контекста», — позволяет снова и снова определять весь спектр возможностей философского знания претендовать на истинность.

Многие исследователи постмодерна считают, что Хабермас не понимает их программы. Представляется, однако, что это заблуждение связано с тем, что он не углубляется в сложные иерархии специальных понятий и приемов постмодернистского дискурса. Хабермасу удалось показать (и это следует из текста всех лекций), что дискурс модерна является одновременно и его контрдискурсом; и если постмодернисты в философии сосредотачиваются на критике принципа субъективности, это вовсе не означает, что они вышли за границы понятий философского модерна, — они скорее, подчеркивает Хабермас, воспроизводят аргументы контрдискурса, также вытекающего из установок мышления, сосредоточенного на субъекте. Как отмечает Хабермас, сама логика развития философии модерна потребовала от ее создателей искать альтернативные варианты освещения современности, преодолевающие установки Гегеля; и Гегель, и Маркс, философствуя о современности, искали возможность осмыслить мотивированные поступки субъектов — мотивированные их внутренним выбором, как он осуществляется в обществе, где господствуют связи общения и взаимодействия. Хайдеггер и Деррида стремились приблизительно к тому же; они хотели найти способ подняться над миром повседневного опыта, чтобы гарантировать взаимопонимание. Следуя своей концепции об инструментальном и коммуникативном разуме, о которой говорилось выше, Хабермас хочет показать, что выход за границы философских абсолютизаций принципа субъективности возможен только в том случае, если парадигма познания, ориентированного на предметность мира, сменится гносеологической парадигмой, ориентирующей на взаимопонимание между индивидами. По его мнению, Гегель и Маркс не сумели изменить базовых установок философии субъекта как рефлексии сознания, разума, воли; Хайдеггер и Деррида стремились избавиться от метафизики субъективности в своих аргументах, но над ними слишком довлеет традиция философствования о модерности; Фуко, анали-

**408 Философский дискурс о модерне**

зируя с разных позиций практику принуждения человека к существованию в качестве отчужденного и иллюзорного субъекта, в итоге оказался в тупике, поставив под сомнение само существование в современном мире человека как ориентированного на себя, самоотнесенного субъекта. Между тем ни Хайдеггер, ни Деррида, ни Фуко не хотят возвращаться к иллюзии прежней философии: человек — одинокий в своей подавленности и зависимости от структур и институтов субъект — все же в состоянии восстановить однажды утраченный в этом современном мире антропоцентричный порядок вещей. Хабермас близок постмодерну своей верой в то, что «парадигма философии сознания полностью исчерпала себя»; переход к парадигме взаимопонимания позволит преодолеть двойственность аргументации философии модерна, защищающей современность и одновременно разрушающей ее нормативные институты — принципы *ratio*.

Свой философский дискурс о модерне Хабермас завершает развернутой характеристикой коммуникативного разума, который, как он надеется, займет в постсовременном обществе место инструментального. Общение, коммуникация позволяет преодолеть индивиду и сообществу созерцательную позицию наблюдателя; субъекту в постсовременном мире не нужно рассматривать себя как противоположное миру в целом или его сущностным моментам. Можно также не полагать различий между трансцендентальным и эмпирическим *Я*. Сознание индивида (коллектива, сообщества) в идеале освобождается от выполнения неблагодарной задачи, оно не обязано осуществлять анализ самосознания; для этого предназначена особая область знания — «реконструктивные науки», которые, руководствуясь перспективой участия в дискурсах и взаимодействиях, стремятся объяснить предваряющие теорию знания о правилах

поведения говорящих, действующих и познающих в пределах своей компетенции субъектов путем анализа удачных или, напротив, неудачных, искажающих восприятие высказываний. Поскольку попытки такого рода «реконструкции» не ориентированы больше на постижение трансцендентального, а предпринимаются для усвоения реального знания правил поведения, как они выражаются в регулярно генерируемых высказываниях, то исчезает четкая грань между трансцендентальным и эмпирическим.

При этом сохраняется преемственность культурных традиций — как преемственность значений. Понятие жизненного мира помогает Хабермасу показать, как ценности хранятся в этом пространстве в виде текстов. По мысли Хабермаса, традиция не прерывается, если воспроизводство культурных ценностей осуществляется средствами критического анализа. Развитие потенциала отрицания как неотъем-

#### Ю. Хабермас размышляет о модерне 409

лемой части процесса достижения взаимопонимания с помощью языкового общения в структурно дифференцированном жизненном мире становится залогом того, что тексты будут следовать друг за другом и сохранится преемственность традиций, которые, как известно, живы лишь благодаря силе убеждения. Точно так же не разорвется в социальном пространстве и сеть, сплетенная из отношений, основанных на взаимном признании, если социальная интеграция будет исходить из абстрактного, но тем не менее скроенного «по индивидуальным меркам» универсализма. Воля предназначена для того, чтобы наладить социальное партнерство всех групп, учитывая интересы каждого отдельно взятого индивида. Участвуя в дискурсе, индивид, говоря «да» или «нет», предоставлен сам себе только при условии, что совместными поисками истины он все-таки вовлечен в универсальное сообщество. При смене поколений в рамках определенной исторической эпохи качество универсальности не исчезает, тогда как процесс социализации выходит за рамки индивидуализации.

Важно подчеркнуть, что Хабермас сознательно декларирует рационализм своей концепции, связывая продвижение коммуникативного разума с обогащением культурного потенциала общества. Общественные группы могут использовать в своей деятельности только ресурсы рационализированных жизненных миров. Прежде всего это относится к культуре — присутствующему в науке и философии потенциалу знаний индивидов о мире и о самих себе; культура — это и предельно широкие нормы права и морали, и опыт радикального эстетического модерна. Более того, культура является для Хабермаса важнейшим ресурсом в практике совершенствования коммуникативного сообщества. Культура, опыт помогут Европе обрести свою новую идентичность — как коммуникативного сообщества.

В 1980—85 гг., когда писалась эта книга, рецепт Хабермаса представлялся не только действенным, но и вполне осуществимым в практике европейского общежития. События начала XXI в., обострение религиозной, национальной, социальной и культурной розни, отразившей столкновение глобалистских и антиглобалистских тенденций в обществе, заставили Хабермаса вернуться к проблеме дискурса и контрдискурса современности, воплощенной в философском знании о модерности — ценностной установке социума. Об этом он говорил в своей лекции во Франкфурте-на-Майне вскоре после нью-йоркских событий 11 сентября 2001 г. Новое звучание темы модерна еще раз подчеркивает важность многих «за» и «против», высказанных Хабермасом в его книге.

*Е.Л. Петренко*

#### 410 Философский дискурс о модерне

### Примечания

<sup>1</sup> Франкфуртская школа — направление в немецкой философии и социологии XX в., которое сложилось в 30—40-х гг. вокруг возглавлявшегося с 1931 г. М. Хоркхаймером Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне. В 1934—39 гг., после эмиграции из Германии Хоркхаймера и большинства его сотрудников в связи с приходом к власти нацистов деятельность Института продолжалась в Женеве и Париже (при Эколь Нормаль), с 1939 г. — в США при Колумбийском университете, с 1950 г. она возобновилась во Франкфурте-на-Майне (после возвращения в Германию Хоркхаймера, Адорно и др.). Главные представители Франкфуртской школы — М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Э. Фромм, Г. Маркузе, Ю. Хабермас. Основной орган — журнал «Zeitschrift für Sozialforschung».

<sup>2</sup> Callinicos A. Against Postmodernism. Cambridge, 1994. P. 32.

<sup>3</sup> Habermas J. Autonomy and Solidarity. London—New York, 1992. P. 98.

<sup>4</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Пер. с нем. М., 1997. С. 14.

<sup>5</sup> См.: Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Kleine politische Schriften I—IV. Frankfurt am Main, 1981. S. 444—464.



<sup>6</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Дialeктика просвещения. С. 75.

<sup>7</sup> Там же. С. 107.

<sup>8</sup> Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main, 1982. S. 72.

<sup>9</sup> Наиболее полно она изложена в его работе «Теория коммуникативного действия» (1981).

<sup>10</sup> Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr./M., 1984. S. 591.

## Именной указатель

- Аденауэр Конрад 374  
 Адорно Гретьел 117  
 Адорно Теодор 60, 64, 74, 75, 117—121, 124, 125, 127-132, 136-138, 143, 144, 193-197, 221, 229-231, 234, 251, 315, 325, 346, 347, 349, 363, 396, 397, 399-403, 405, 407, 410  
 Апель Карл Отто 333  
 Арендт Ханна 53, 339, 396  
 Аристотель 82, 114, 163  
 Арнольд Георг 200  
 Барт Ролан 200  
 Батай Жорж 10, 63, 80, 105, 108-113, 143, 223-235, 237-247, 249-252, 262, 264-266, 274, 403, 405  
 Бауэр Бруно 60, 69  
 Башляр Гастон 61, 250  
 Бекер Оскар 115, 171  
 Бёме Гернот 312, 345  
 Бёме Хартмут 312  
 Бёме Якоб 334  
 Бенн Готфрид 9  
 Бентам Иеремия 255  
 Беньямин Вальтер 15, 16, 23—26, 28, 65, 106, 109, 117, 127, 132, 193, 399  
 Бергер П. 82-84  
 Бергсон Анри Луи 153, 263  
 Беркли Джордж 285  
 Бланшо Морис 200, 249  
 Блох Эрнст 73  
 Блум Харольд 219  
 Блуменберг Ханс 13  
 Бодлер Шарль 14—16, 224, 295  
 Босх Хиеронимус 255  
 Бретон Андре 108, 224  
 Бэкон Фрэнсис 303  
 Бюлер Карл 207, 212, 321  
 Вагнер Рихард 97, 98, 101, 132  
 Вартенбург Йорк фон 24  
 Ваттимо Дж. 398  
 Вебер Макс 7, 8, 10, 54, 60, 76, 81, 91, 121, 123, 126, 242, 293, 325, 326, 349, 396, 397, 400, 404  
 Вейн Поль 276  
 Вейс Петер 132  
 Веласкес Диего 268, 277  
 Веллмер Арнольд 346  
 Вико Джамбаттиста 196  
 Витгенштейн Людвиг 148, 149, 164, 181, 194, 206  
 Гадамер Ханс Георг 25, 148, 196, 206, 368, 400  
 Гаман Иоганн Георг 196, 382  
 Гартман Николай фон 152  
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 10-13, 16, 17, 19-22, 26-29,  
**412 Философский дискурс о модерне**  
 31-49, 52, 55, 56, 59-61, 63, 66-72, 74-76, 79-82, 91, 93, 94, 99, 106, 113, 120, 130, 137, 144, 145, 149, 150, 163, 221, 306, 313-315, 320, 334, 335, 345, 348, 349, 352, 361, 362, 370, 376-378, 380, 381, 391, 396, 399, 400, 401, 403-405, 407  
 Гелб Иоганн Йорген 175  
 Гелен Арнольд 9, 27, 186, 297, 298, 302, 381, 394, 403  
 Гельдерлин Фридрих 21, 39—40, 100, 101, 113, 178, 219, 251, 272, 313  
 Генрих Дитер 46, 56, 391  
 Генрих Клаус 334  
 Герберт Джордж 149  
 Гердер Иоганн Готфрид 71, 82, 186  
 Гесс Мозес 60, 65  
 Гессе М. 346  
 Гидденс Э. 403  
 Гитлер Адольф 165, 229  
 Глюксманн Анри 276  
 Гоббс Томас 117, 267, 276, 396

- Голль Шарль де 374  
 Гомер 118, 120  
 Грайс Хендрик Филипп 211  
 Грамши Антонио 81,89  
 Гумбольдт Вильгельм 71, 149, 164, 196, 385  
 Гуссерль Эдмунд 61, 81—84, 112, ПО, 149, 153-155, 157, 160, 162, 163, 178-190, 197, 269, 271, 306, 322, 326, 337, 343, 367, 368, 376, 377, 385, 397, 403, 406  
 Данте Алигьери 196  
 Дарвин Чарльз 60  
 Декарт Рене 18, 144-146, 267, 279, 320, 399  
 Делёз Жиль 136  
 Де Ман Пол 200, 219  
 Де Ман Хендрик 27  
 Демокрит 334  
 Деррида Жак 63, 105, 111, 173-179, 182-207,209,211-214,216, 218-221, 249, 250, 259, 263, 264, 306, 307, 328, 329, 347, 349, 392, 398, 403-408  
 Дильтей Вильгельм 153, 196, 263  
 Дрейфус Альфред 304  
 Дройзен Иоганн Густав 196  
 Дубил Гельмут 128  
 Думмет Михаэль 322  
 Дьюи Джон 90, 396  
 Дэвидсон Д. 322  
 Дюмезиль Жорж 249  
 Дюркгейм Эмиль 8, 229, 241, 297  
 Зиммель Георг 153, 170, 263, 329  
 Кальвин Жан 242  
 Кант Иммануил 16, 18—21, 31, 33, 38, 39, 48, 52, 60, 83, 153, 154, 162, 163, 265, 269, 270, 272, 279, 295,299,306,312,313,315,318, 320, 322, 345, 363, 376, 377, 381, 392, 396  
 Капоте Трумэн 209,210  
 Касториadis Карлос 90, 171,328—331, 337-343, 346, 350,403  
 Каутский Карл 65  
 Кожев Александер 250, 327  
 Козеллек Рихард 11, 23, 26  
 Колли Джорджо 114  
 Конт Огюст 376  
 Корш Карл 25,65,81,339  
 Коулмен Джеймс 8  
 Кристева Юлия 218  
 Кройцер Г.Ф. 101  
 Кроче Бенедетто 396  
 Куллер Джонатан 200-202, 204, 205, 218, 220  
 Кун Генрих 213  
 Кун Томас 213  
 Кьеркегор Сёрен 60—62  
 Лабов Вернер 209  
 Лакан Жак 63, 105,272,318  
 Ларенц К. 91  
 Ласк Эмиль 19, 54  
 Леви Бернар-Анри 294, 296  
 Левинас Эмманюэль 176,191,218,219  
 Леви-Строс Клод 249, 250, 272, 280, 318,376,403  
 Лёвит Карл 60, 62  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 267  
 Лейрис Мишель 223, 224, 247, 248  
 Лессинг Готхольд Эфраим 33  
**Ю. Хабермас размышляет о модерне 413**  
 Линней Карл 268  
 Лиотар Жан Франсуа 27, 396, 398, 403  
 Литтре Эмиль 175  
 Лукач Дьёрдь 52, 60, 73, 81, 82, 89, 200, 234, 235, 292, 349, 362, 403  
 Лукман Т. 82, 83, 84  
 Луманн Никлас 82—84, 363, 364, 367, 369, 376-379, 381-394, 403  
 Луриа Исаак 334  
 Льюис Джордж Генри 394

Люббе Х. 91  
Лютер Мартин 17, 242  
Маймонид Моисей 192  
Макиавелли Никколо 117  
Малларме Стефан 102, 132  
Мандевиль Бернард 117  
Маркс Карл 16, 24, 51, 52, 60, 62, 63, 66-73, 75, 76, 80-82, 84, 89, 90, 124, 128, 136, 149, 232-234, 238, 271, 276, 293, 294, 306, 314, 315, 326, 349, 352, 357-359, 361-364, 370, 377, 378, 382, 391, 396, 400, 403, 404, 407  
Маркузе Герберт 52—54, 73, 81, 301, 337, 396, 399, 403, 410  
Маркус Г. 84—87  
Масон Андре 223  
Мендель Риманов фон 192  
Мерло-Понти Морис 90, 271, 327  
Мид Джордж Герберт 8, 90, 148, 149, 159, 335, 344, 385, 403  
Миллер Генри 200  
Миллер Хиллис 219  
Монтинари Мадзино  
Моррис Уильям 72  
Муссолини Бенито 229  
Ницше Фридрих 24, 60, 63—66, 80, 94-98, 101-110, 112-115, 117, 118, 121, 122, 130-136, 138, 140, 141, 143, 145-150, 152, 162, 163, 169, 174, 178, 193, 194, 197, 199, 221, 223, 225, 226, 245, 250, 252, 258, 259, 263, 265, 266, 272, 274, 276, 279, 290, 292, 293, 295, 306, 311-313, 315-317, 319, 320, 349-350, 363, 375, 391-393, 396, 403-405  
Новалис (Фридрих фон Харденберг) 101  
Оман Ричард 208, 209  
Оппенгейм Генрих 75, 90  
Остин Джон 148, 201-204, 206, 208, 211, 220, 323  
Отт Хуго 171  
Оттман Г. 29  
Оффе Клаус 84  
Парменид 211, 334, 335  
Парсонс Толкотт 360, 376, 383, 384  
Пац Октавно 102  
Пачи Эрнесто 90  
Пиаже Жан 308  
Пирс Чарльз Сандерс 148, 159, 335  
Платон 321, 334  
Плеснер Хельмут 327  
Пойкерт Г. 29  
Поппер Карл Раймунд 321, 334  
Пратт Мэри Луиза 201, 209—211  
Протагор 145  
Рабинов П. 304  
Рейнгольд Чарльз 20  
Рёскин Джон 72  
Рикёр Поль 396  
Риккерт Генрих 152  
Риттер Иоахим 77—79, 362  
Ричардсон Уильям 172  
Робеспьер Огюстен 16  
Розенкранц Иоганн Карл Фридрих 75, 77, 90  
Рорти Ричард 212, 213, 221, 396, 398  
Россум В. фон  
Руге Арнольд 59, 60  
Руссо Жан Жак 33, 197, 212, 213, 221, 396  
Сад Донасьен Альфонс Франсуа, маркиз де 117, 122, 223  
Сартр Жан Поль 81, 89, 250, 327, 337  
Сведенборг Эмануэль 312  
Сен-Симон Клод Анри 237  
Сёрл Джон 201, 202, 204-206, 220  
Сибрук У. 247  
Слотерджик П. 304  
**414 Философский дискурс о модерне**  
Сократ 114, 133



Солженицын Александр И. 277  
Сорель А. 231  
Соссюр Фердинанд де 179, 190, 197  
Сталин Иосиф В. 238, 243, 276  
Таубес Якоб 113  
Тейлор Чарльз 82, 90  
Токвиль Алексис де 396  
Тугендхат Е. 164, 170, 183  
Фариас Виктор 171  
Фейербах Людвиг 60—62, 69, 82, 83  
Фёрстер-Ницше Элизабет 106  
Фихте Иммануэль Герман 20, 21, 31, 38, 39, 48, 61, 269-271, 381, 385  
Фихте Иоганн Готлиб 306, 313, 339, 342, 343  
Форстхоф Э. 91  
Фразер Николас 295  
Франк Морис 110, 113, 302  
Фреге Готлоб 182, 322  
Фрейд Зигмунд 26, 60, 251, 271, 294, 301, 315, 318, 400  
Фрейер Ганс 25, 77, 362  
Фромм Эрих 410  
Фуко Мишель Поль 61, 63, 65, 105, 111, 136, 225, 226, 249-259, 261-277, 279-304, 305-307, 309, 311, 312, 317-319, 325, 327, 329, 345, 347, 349, 363, 371, 380, 391, 396, 397, 403, 405, 406, 408  
Хабермас Юрген 313, 395, 396, 399-410  
Хайдеггер Мартин 10, 24, 60, 63, 80, 81, 85, 96, 101, 105-115, 143—172, 173-178, 183, 187, 190, 191, 193-196, 198, 223-227, 249, 250, 259, 263-266, 269, 272, 279, 280, 306, 307, 317-319, 324, 328-330, 337, 339, 341, 342, 347, 349, 396, 403, 404, 406-408  
Хайек Фридрих Август фон 396  
Хандельман Сюзан 218, 219  
Хартман Джеффри 219  
Хеллер Агнесс 82—84, 403  
Хинрихс Х.Ф.В. 75, 91  
Хонеггер Курт 301  
Хоннет Алекс 297  
Хоркхаймер Макс 60, 64, 74, 81, 112, 113, 117-122, 124, 125, 127-132, 136-138, 143, 144, 227, 230, 231, 234, 315, 325, 396, 397, 399-401, 403, 405, 410  
Хубер Э.Р. 91  
Шелер Макс 152, 153  
Шеллинг Фридрих Вильгельм 11, 20, 21, 32, 39, 40, 52, 61, 71, 98, 99, 101, 113, 133, 271, 273, 306, 313, 334  
Шиллер Фридрих 39, 41, 42, 50—54, 56, 57, 71, 114, 306, 313, 314, 345  
Шлегель Фридрих 18, 41, 98-100, 150, 313  
Шмитт Карл 77, 230, 231  
Шолем Гюнтер 192, 193  
Шопенгауэр Артур 102, 103, 117, 251, 403  
Шпенглер Освальд 145  
Штейн Лоренц фон 75, 90  
Шторр Готлиб Христиан 32  
Штраус Давид Фридрих 69  
Шульц Вернер 160, 170  
Шульце-Наумбург Пауль Петер 174  
Шюрманн Райнер 170, 172  
Шютц Альфред 82, 327  
Эйнштейн Карл 224  
Элизер, раввин 191  
Энгельс Фридрих 89, 90, 136, 237  
Юм Дэвид 396  
Юнг Карл Густав 318  
Юнгер Эрнст 145  
Якоби Фридрих Генрих 31, 38  
Якобсон Роман О. 200, 207-209  
Ясперс Карл 176, 396  
Яусс Герберт Райнер 41

## Содержание

Предисловие .....	5
Лекция I. Модерн: осознание времени и самообоснование .....	7
<i>Экскурс. Тезисы Бенямина о философии истории</i> .....	23
Лекция II. Понятие модерна у Гегеля.....	31
<i>Экскурс. Ф. Шиллер «Письма об эстетическом воспитании человека»</i> .....	50
Лекция III. Три перспективы: левые гегельянцы, правые гегельянцы и Ницше.....	59
<i>Экскурс. Устарела ли парадигма производства ?</i> .....	81
Лекция IV. Вступление в постмодерн: Ницше как новая точка отсчета.....	93
Лекция V. Переплетение мифа и просвещения: Хоркхаймер и Адорно .....	117
Лекция VI. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер.....	143
Лекция VII. Преодоление темпорализированной философии первоисточника: Деррида и его критика фоноцентризма ....	173
<i>Экскурс. Об устранении жанрового различия между философией и литературой</i> .....	194
Лекция VIII. Между эротизмом и общей экономикой: Батай.....	223
Лекция IX. Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко ..	249
Лекция X. Апории теории власти.....	279
Лекция XI. Еще один выход из философии субъекта: коммуникативный разум против разума субъект-центрированного.....	305
<i>Экскурс. О книге К. Касториадиса «Вымышленные институты»</i> .....	337
Лекция XII. Нормативное содержание модерна.....	347
<i>Экскурс. О присвоении наследия философии субъекта (установки системной теории Н. Луманна)</i> .....	376
Ю. Хабермас размышляет о модерне. <i>Е.Л. Петренко</i> .....	395
Именной указатель.....	411

Юрген Хабермас **Философский дискурс о модерне**

Редактор *Солдаткина Е.И.*

Корректор *Горбатова И.А.*

Верстка *Богач О.Н., Вострикова С.С.*

ИД №03510 от 15.12.2000

Подписано в печать 22.04.2003. Формат 60х90 1/16. Гарнитура Newton C.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 26,0. Заказ № 809.

Изд. № 43/99-и

Издательство «Весь Мир», 101831 Москва-Центр, Колпачный пер., 9а.

Тел.: (095) 923-85-68, 923-68-39. Факс: (095) 925-42-69

E-mail: [vesmirorder@vesmirbooks.ru](mailto:vesmirorder@vesmirbooks.ru)

[www.vesmirbooks.ru](http://www.vesmirbooks.ru)

«Издательский Дом ИНФРА-М», 127214 Москва, Дмитровское ш., 107

Тел.: (095) 485-70-63. Факс: (095) 485-53-18

E-mail: [books@infra-m.ru](mailto:books@infra-m.ru)

[www.infra-m.ru](http://www.infra-m.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ОАО «Чебоксарская типография № 1».

428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.

ISBN 5-7777-0263-5

---

Электронная версия книги: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || [slavaaa@yandex.ru](mailto:slavaaa@yandex.ru) ||

[yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - вверху

update 24.03.07

---