

Пьер Бурдьё



**политическая онтология
МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА**



идеологии

Programme

Pouchkine

*Издание осуществлено в рамках
программы "Пушкин" при поддержке
Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du
programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère
des Affaires Etrangères français et de
l'Ambassade de France en Russie.*



Pierre Bourdieu

L'ontologie Politique de MARTIN HEIDEGGER

Minuit

Par s 1988

<http://bourdieu.name>

Пьер Бурдьё

**политическая онтология
МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА**

Праксис
Москва 2003



Бурдьё Пьер

Б 91 Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. — М.: Праксис, 2003. — 272 с. — (Серия «Идеологии»).

ISBN 5-901574-27-3

В этой книге знаменитый французский социолог пытается понять проблему взаимоотношений интеллектуала и власти на примере анализа неоднозначной политической карьеры одного из крупнейших философов XX столетия. Что привело М. Хайдеггера в ряды национал-социалистического движения? Какова связь между философскими взглядами и политическим действием? От этих вопросов Бурдьё переходит к более общим проблемам функционирования поля интеллектуального производства и вовлечения интеллектуала в политику.

© Editions de Minuit, 1988
© А. Т. Бикбов, Т. В. Анисимова,
пер. с франц., 2003
© А. Т. Бикбов, послесловие, 2003
© А. Кулагин, оформление
обложки, 2003
© Издательская группа
«Праксис», 2003

ISBN 5-901574-27-3

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора перевода	7
Предуведомление читателя	13
<i>Введение. Двумерная мысль</i>	15
<i>Глава 1. Чистая философия и Zeitgeist</i>	25
<i>Глава 2. Поле философии и пространство возможного</i>	81
<i>Глава 3. «Консервативная революция» в философии</i>	105
<i>Глава 4. Цензура и придание формы</i>	127
<i>Глава 5. Внутреннее прочтение и соблюдение формы</i>	155
<i>Глава 6. Самоистолкование и эволюция системы</i>	173
Комментарии переводчика и редактора	185
Иноязычные слова и выражения, оставленные автором без перевода	193
<i>Александр Бикбов. Бурдьё/Хайдеггер: контекст прочтения</i>	197
<i>Приложение: Речи М. Хайдеггера 1933—1934 годов</i>	245

ОТ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА¹

Настоящая работа П. Бурдьё, вслед за работами М. Хайдеггера, которые она анализирует, представляет собой сплав нескольких языков. Такой она является французскому читателю, который встречает в тексте параллельные или вовсе оставленные без перевода немецкие, английские, латинские и греческие конструкции. При переводе на русский язык этот момент усиливается необходимостью перекрестных соотнесений фрагментов французского перевода из немецких текстов, которые цитирует Бурдьё, с фрагментами тех же текстов, уже имеющих на русском языке, и сверке их с немецкими оригиналами с целью внести поправку на двойной перевод. Возрастающая сложность отношений между текстами и языками делает необходимой сознательную политику перевода. Самым простым вариантом был бы прямой перенос в текст фрагментов из существующих на русском немецких текстов, который оправдывает себя в большинстве случаев. Однако в случае работы с текстами Хайдеггера, столь чувствительными к форме, особенно когда Бурдьё проводит критический анализ не только их понятийного строя, но и самой формы, представленной в немецких оригиналах, а также французских и английских переводах, произвести простой перенос означало бы нарушить контекст прочтения. В меньшей степени это относится к другим немецким авторам, на которых ссылается Бурдьё, но и в их случае то, как они звучат по-французски, остается отправной плоскостью для анализа.

Чтобы сохранить контекст прочтения, был избран следующий вариант: сначала немецкие цитаты и концептуально маркированные фрагменты были переведены с французского с учетом тех значений и коннотаций, которые присутствуют в анализе Бурдьё, затем русские варианты были сверены уже по немецким текстам с привлечением существующих русских переводов и, наконец, с повторным обращением к доступным русским переводам, они были снова встроены в понятийный

1. Издательство благодарит Е. И. Овчаренко за помощь в подготовке данной книги.

каркас критического анализа, проделанного Бурдье. Иначе говоря, воспроизводя фрагменты из немецких работ, мы стремились не к сохранению их «истинного» облика, а к передаче того взгляда, которым на них смотрел французский исследователь. В результате, некоторые фрагменты для специалиста и ценителя Хайдеггера могут звучать непривычно «ординарно» или вызывая «неточно». Это предусмотренный эффект: за отправную плоскость сознательно взяты французские переводы, включая собственные варианты Бурдье. Для передачи французских эквивалентов ключевых терминов, таких как «Sorge», «Fürsorge», «das Man» и т. д., были избраны слова, обеспечивающие наибольшее покрытие тех собственно социологических, но также и обыденных смыслов, которые вовлечены в работу Бурдье. Для перевода слова «errant», который можно было бы передавать «бездомным» или «скитающимся», использовано слово «блуждающий», которое сохраняет этимологическую близость с «заблуждением», как и французское слово — с латинским «errare», «блуждать, скитаться, ошибаться». Для перевода «pensée essentielle» (das wesentliche Denken) из двух вариантов: «сущностная мысль» и «существенная мысль», которые присутствуют в русских переводах Хайдеггера — был предпочтен первый, более прозрачно отсылающий к поискам сущности и эссенциализму, на которые указывает Бурдье. Слова с основой, производной от «interprétation», переводились по всему тексту без использования кальки «интерпретация», на основе слова «толкование». Это относится и к «l'auto-interprétation» (Selbstinterpretation), которое, как указывает Бурдье, заимствовано не из хайдеггеровского словаря, а потому — при наличии собственных немецких эквивалентов у русского слова «толкование» — использование для его перевода «самоистолкование» может быть подвергнуто сомнению. Однако в пользу сквозного перевода и с целью сохранения смысловых оттенков, которые присутствуют в анализе, был оставлен вариант «самоистолкование». При переводе цитат несоответствия между русским текстом, немецкими оригиналами и французскими переводами в настоящей работе специально не оговариваются. Большинство цитат сопровождается отсылками к немецким и существующим русским переводам, чтобы позволить читателю самому прояснить степень расхождения. В целом же, русский текст в меру сил ориентирован на то, чтобы представить не Хайдеггера «как такового», но Хайдеггера, «как его прочел Бурдье».

При оформлении библиографических данных была принята следующая система: первое указание переносится в русский текст из французского оригинала, далее в квадратных скобках следует немецкий источник, по которому сверялся французский перевод, и в угловых скобках дается ссылка на русский перевод того же фрагмента. Ссылка на немецкое полное собрание сочинений (Gesamtausgabe) Хайдеггера также дается в квадратных скобках: «GA», номер тома и страницы.

Несколько слов об особенностях перевода собственного французского текста Бурдьё. Точно так же, как в работе пересекаются национальные языки, здесь сталкиваются и взаимодействуют языки различных дисциплин: социологии, философии, лингвистики, психоанализа. Их пограничные трения и монтажные стыки не менее требовательны к сознательному предпочтению формы, чем работа с иноязычными цитатами.

В случае использования Бурдьё психоаналитического словаря за основу взяты наиболее употребимые в русских переводах и русскоязычной литературе термины, которые не только не конфликтуют с языками других дисциплин, но порой даже менее заметны, чем в оригинальном тексте. Вот основной перечень терминов, которые не передаются фонетическими кальками: «вытеснение» («refoulement»), «отрицание» («dénégation»), «явная/скрытая системы» («système latent/patent»), «побуждение» («pulsion»), «компромиссное образование» («formation de compromis»).

При переводе философской терминологии на русский порой не удавалось сохранить игру Бурдьё на многозначности слов, которые используются и в обыденном, и в специализированном языке, тем самым наглядно подтверждая французскому читателю тезисы автора из 4-ой главы. Русский философский язык, с его обширными заимствованиями из европейских языков и неизбежным калькированием, ужесточает границу между обыденным словом и специальным термином, тем самым разрывая с профанным языком улицы, но именно в этом лишая себя очевидных оснований и ресурса обновления. И если во французском, которым пользуется Бурдьё, слова «existence», «intention», «interprétation» и т. д. с полным правом занимают место в обоих языках, то в русском они решительно расщепляются надвое: соответственно «существование»/«экзистенция», «намерение, замысел»/«интенция», «толкование»/«интерпретация». При чтении настоящей работы нужно принимать в расчет эту бинарность русского словоупотребления, которая заме-

ОТ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА

щает двусмысленность французского. В некоторых случаях для уточнения смысла многозначных французских слов, переданных разными русскими словами, в текст были введены подстрочные примечания или в квадратных скобках приведены слова оригинала.

Наконец, при работе с лингвистическим пластом были приняты в расчет следующие соображения. По логике и стилю работы с языковым материалом Бурдьё приближается к Э. Бенвенисту (с его основной понятийной парой «*langage* / *discours*»), а не к Ф. де Соссюру (с его «*langue* / *parole*»), и пользуется, как и Бенвенист, двумя близкими терминами для обозначения языка как системы и процесса: «*langue*», и «*langage*». Он отказывается от употребления соссюровской «*parole*» и использует для обозначения устной и письменной речи бенвенистовский «*discours*». Поэтому, несмотря на то, что Соссюр, на которого явным образом ссылается Бурдьё, также пользуется термином «*langage*» (прежде всего в значении «говорение»), мы оставили для «*langue*» и «*langage*» один термин «язык». Для передачи термина «*discours*» был использован «дискурс», который с тем же успехом можно было передавать термином «речь», поскольку у Бурдьё он не несет специальных отличительных коннотаций, которые присутствуют, например, у Р. Барта или М. Фуко. Сохранение слова «дискурс» в русском переводе было продиктовано исключительно соображениями его привычности, которая уже успела возникнуть за последнее десятилетие в восприятии русского читателя. Для перевода соссюровской оппозиции формы/субстанции иных вариантов нет, но для передачи его же термина «*valeur*» из двух вариантов: «значимость» и «ценность» — предпочтение отдано последнему, поскольку за рамками узко лингвистического употребления термин вписывается в остальные контексты именно в этом звучании. Слово «*référence*», принадлежащее отнюдь не одной только лингвистике, здесь избавлено от своей исключительности и передается, в зависимости от контекста, двумя словами: «привязка» и «отсылка».

В том, что касается социологического словаря и, в целом, языка анализа, была сделана попытка насколько возможно отказать от калек, впрочем, без нарушения привычной передачи понятий на русский язык, в т. ч. понятий самого Бурдьё. Исходный замысел перевода состоял в том, чтобы сделать язык работы не менее, но и не более специализированным, чем он предстает французскому читателю. Однако ряд мест в работе,

ОТ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА

все же, будет прочитываться русским читателем иначе или не вполне ясно по причине различия в практических контекстах их написания и восприятия. Некоторые содержательные аллюзии, например, локальная полемика Бурдьё с апологетами и последователями Хайдеггера (в частности, с Ж. Деррида), не вполне явно прописанные основания выбора и предпочтения в пользу тех, а не других концепций и их специфического словаря, косвенные указания на отдельные факты и фигуры интеллектуального поля Франции, несомненно, более ясные французскому читателю, отсылают к этому практическому и прагматическому контексту. Не осмелившись взять на себя работу по истолкованию намеков и аллюзий, мы оставили их без комментария. Прояснить хотя бы отчасти практический контекст написания настоящей работы Бурдьё призвана сопроводительная статья.

А. Т. Бикбов

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ ЧИТАТЕЛЯ

Этот текст был впервые опубликован в 1975 г., в несколько ином виде, в «*Actes de la recherche en sciences sociales*». Задуманный прежде всего как упражнение в методе, он ставит перед собой иную задачу, чем задача разоблачения. Поскольку научный анализ не имеет ничего общего с логикой процесса и вопросами, которые она поднимает (был ли Хайдеггер нацистом? является ли его философия нацистской? нужно ли преподавать Хайдеггера? и т. д.), вряд ли можно быть уверенным в том, что вспышка нездорового интереса, который окружает сегодня философа, действительно будет способствовать восприятию этой работы, — без сомнения, все такой же несвоевременной.

Принципиальное изменение, введенное мной помимо нескольких замечаний, приводящих изложение исторических сведений в соответствие с последними данными, состоит — с целью облегчить понимание — в перенесении в конец книги трех глав, посвященных анализу хайдеггеровского языка и тому чтению, которого он требует. По этой причине есть риск не заметить, что, в противоположность зачастую бытующим представлениям о социологии, именно чтение произведения как такового, его двойных смыслов и подразумеваний, раскрыло — в то время, когда о них еще не было известно от историков — некоторые из самых неожиданных политических импликаций хайдеггеровской философии: осуждение государства благоденствия, скрытое в

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ ЧИТАТЕЛЯ

глубине теории временности, антисемитизм, сублимированный в осуждение беспочвенного блуждания, отказ отречься от вовлеченности в нацизм, вписанный в сложные аллюзии диалога с Юнгером, крайнюю консервативную революционность, вдохновившую как философские стратегии радикального преодоления, так и разрыв с гитлеровским режимом, прямо вызванный, как показал Хуго Отт, разочарованием из-за непризнания революционных притязаний философа на миссию философского Führer'a.

Все вышеперечисленное, что могло быть прочитано в текстах, было отвергнуто ревнителями ортодоксии чтения, которые, чувствуя угрозу своей идентичности со стороны прогресса наук, которые от них ускользают, цепляются, подобно пришедшей в упадок аристократии, за известную философию философии, образцовое выражение которой предложил Хайдеггер, учредив священную границу между онтологией и антропологией. Но тем самым они лишь оттягивают то время, когда им в конце концов придется задать себе вопрос о специфической слепоте профессионалов ясности, которой Хайдеггер, еще раз отметим, придал наиболее завершенную форму, и которую их нежелание знать и высокомерные умолчания воспроизводят и ратифицируют.

ВВЕДЕНИЕ

ДВУЛИЧНАЯ МЫСЛЬ

Louche¹ (косой, подозрительный, двусмысленный, двуличный). В грамматике это слово означает то, что, как вначале кажется, имеет один смысл, а как в конце концов оказывается, обладает иным, совершенно другим смыслом. В особенности так говорится о фразах, в строении которых имеется двусмысленный оборот, весьма вредный для ясности выражения. Следовательно, фраза оказывается *двусмысленной* (*louche*) из-за определенной расстановки составляющих ее слов, когда на первый взгляд представляется, что между ними одно отношение, тогда как на самом деле оно другое: точно так же кажется, будто *косиющие* люди (*personnes louches*), смотрят в одну сторону, в то время как в действительности они смотрят в другую.

M. Beauzée. Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature, tome II.

Без сомнения, не много найдется примеров мысли, так глубоко связанной со своим местом и временем, как «чистая философия» Хайдеггера (по выражению Кроче)¹. Нет такой проблемы эпохи, нет такого идеологического ответа «консервативных революционеров» на эти проблемы, которая не была бы представлена в этом абсолютном произведении, но в сублимированной и неузнаваемой форме. И тем не

1. Цитируется по: *Hamilton A. L'illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme, 1919–1945. Paris: Gallimard, 1973. P. 166.*

менее, немного найдется произведений, которые читались бы так глубоко аисторически. Даже наиболее решительно настроенные разоблачители компромиссов автора «*Sein und Zeit*» с нацизмом всегда пренебрегали поиском в его текстах указаний, признаний и следов, которые предвещали или проясняли бы политическую ангажированность их автора.

Тем не менее, мы тщетно пытались бы доказать существование этой постоянной и повсеместной привязки к исторической ситуации и культурному контексту, путем, например, сближения мысли Хайдеггера с менее искусно эвфемизированными дискурсами, которые эквивалентны ей *с точностью до системы*. Относительная автономия поля философского производства ведет к тому, что подобное сравнение способно одинаково хорошо послужить доказательству как факта зависимости, так и факта независимости. Парадоксальным образом эффект поля, т. е. воздействие, оказываемое специфическими ограничениями философского микрокосма на производство философских дискурсов, дает объективное основание иллюзии абсолютной автономии, к которой можно прибегнуть, чтобы заранее запретить или отвергнуть всякое сближение между произведениями Хайдеггера, консервативного революционера *в философии* (т. е. в относительно автономном поле философии), и произведениями экономистов, таких, как Зомбарт и Шпанн, или политических эссеистов, таких, как Шпенглер и Юнгер, которых возникло бы искушение назвать очень близкими к Хайдеггеру, если бы не полная невозможность рассуждать в этом случае по схеме «при прочих равных». Адекватный анализ строится на двойном отказе: он отвергает как претензию

философского текста на абсолютную автономию и вытекающий из нее отказ от любых внешних отсылок, так и прямое сведение текста к наиболее общим условиям его производства. Можно признавать независимость, но при условии, что мы ясно понимаем, что она — лишь другое имя зависимости от специфических законов внутреннего функционирования философского поля; можно признавать зависимость, но при условии, что мы принимаем в расчет те систематические трансформации, которые ее результаты претерпевают вследствие того, что она осуществляется только посредством специфических механизмов философского поля.

Таким образом, необходимо оставить оппозицию между политическим и философским чтением и подвергнуть *двойному*, неразделимо политическому и философскому, чтению те тексты, которые в самом своем основании определяются через их *дву-
смысленность (ambiguïté)*, т. е. через отсылку к двум социальным пространствам, которым соответствуют два ментальных пространства. Потому что он игнорирует относительную автономию философского поля, Адорно прямо соотносит отличительные черты философии Хайдеггера с характеристиками той классовой группы, к которой Хайдеггер принадлежит: подобная прямолинейность вынуждает его представлять эту архаизирующую идеологию как выражение [настроений] группы интеллектуалов, не вписавшихся в индустриальное общество и лишенных независимости и экономической власти. Не может быть и речи о том, чтобы оспаривать эту и тем более другую установленную тем же самым Адорно связь между темами страха или абсурда и реальным бессилием производителей этих тем — особенно пос-

ле книги Рингера, который связывает эволюцию тех, кого он называет «немецкими мандаринами», к реакционному консерватизму со значительным ослаблением их позиций в структуре господствующего класса. И все же, не сумев ухватить решающее опосредование, которое представляют собой конститутивные позиции философского поля, и связь, в которой они находятся с основополагающими оппозициями философской системы, Адорно неизбежно проходит мимо алхимического принципа, который защищает философский дискурс от прямой редукции к классовой позиции его производителя, и в то же самое время лишает себя возможности объяснить то, что может казаться самым существенным, а именно — эффект придания философской формы.

И те, кто, ставя своей целью изобличить Хайдеггера, отвергает философию во имя связи с нацизмом, и те, кто, превознося его, разделяет философию и принадлежность к нацизму, — все они сходятся в нежелании задуматься о том, что философия Хайдеггера могла бы быть не более чем *философской сублимацией* — навязанной специфической цензурой поля философского производства — политических или этических принципов, определивших присоединение философа к нацизму. Упорствуя в изучении биографических фактов вне связи с внутренней логикой произведения, противники Хайдеггера дают его защитникам согласие на то отличие между «критическим установлением фактов» и «истолкованием текстов», которого те в открытую требуют². С одной стороны — биография с ее публич-

2. *Fédier F. Trois attaques contre Heidegger // Critique.* № 234. 1966, p. 883—904; *Minder R., Faye J.-P., Patri A. A propos*

ными и частными событиями: рождение в семье мелких ремесленников в маленькой шварцвальдской деревне 26 сентября 1889 г., начальная школа в Месскирхе, среднее образование в Констанце и Фрайбурге-ин-Брейсгау, в 1909 г. фрайбургский университет и лекции по философии и теологии, диссертация по философии в 1913 г. и так далее, в том числе вступление в нацистскую партию, одна ректорская речь и несколько умолчаний; с другой — интеллектуальная биография, «отмытая» от всякой привязки к событиям повседневного существования философа. В этом контексте «*Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen von Martin Heidegger*», список учебных занятий, проведенных Хайдеггером между 1915 и 1958 гг., представляет собой образцовый документ: сведенный к единственной признаваемой в качестве легитимной деятельности во времени, преподаванию философии, более того, к официальному аспекту этого преподавания³, мыс-

de Heidegger // Critique. № 237. 1967, p. 289—297; *Fédier F.* A propos de Heidegger // Critique. № 242. 1967, p. 672—686; *Bondy F., Fédier F.* A propos de Heidegger // Critique. № 251. 1968, p. 433—437. (1987: Это остается справедливым и в отношении книги *Farias V.* Heidegger et le nazisme. Lagrasse: Verdier, 1987, которая, сообщая некоторые новые факты, остается на пороге произведения, а если и переступает его, то исключительно путем взлома, в очередной раз оказывая услугу защитникам внутреннего прочтения; ничего удивительного, что вызванная ей полемика повторяет ту, что имела место двадцать лет назад.)

3. Семинар, который Хайдеггер зимой 1939—1940 г. посвятил «*Der Arbeiter*» Юнгера, даже не упоминается, и это несмотря на то, что библиография Ричардсона (*Richardson W. J.* Heidegger: Through Phenomenology to Thought. La Haye; Martinus Nijhoff, 1963. P. 663—671) была просмотрена и аннотирована самим Хайдеггером (который, по-видимому, систематически

ВВЕДЕНИЕ

литель полностью отождествляется с мыслью, а жизнь — с производением, которое с этого момента конституируется как самодостаточное и самим собой порожденное.

И тем не менее даже самых редукционистски настроенных критиков не может не поразить присутствие в максимально политически направленных текстах⁴ некоторых типичных слов из философского идиолекта Хайдеггера («Wesen des Seins», «menschliches Dasein», «Wesenswille», «Geschick», «Verlassenheit» и т. д.), наряду с типично нацистским вокабуляром и «реминисценциями из передовиц „Völkischer Beobachter“ⁱⁱ и речей Геббельса»⁵. Показательно, что ректорская речь 27 мая 1933 г., озаглавленная «Защита (Selbstbehauptung, помпезно сверхпереведенное как „самоутверждение“) университета», к которой так часто обращались, чтобы доказать принадлежность Хайдеггера к нацизму, может найти себе место в истории хайдеггеровской мысли, настолько чистой и чисто внутренней, как книга Ричардсона⁶. Без сомнения, автору этой очищенной истории пришлось приложить немало усилий, чтобы представить занятие конъюнктурной

отказывался от биографических сведений, следуя одной из форм стратегии Wesentlichkeit, которая заключается в том, чтобы сделать мысль истиной и основанием жизни).

4. Речь идет прежде всего об «Обращении к немецким студентам» 3 ноября 1933 года, «Призыве к немцам» 10 ноября 1933 года, «Призыве к службе труда» 23 января 1934 года и особенно о «Самоутверждении немецкого университета» 27 мая 1933 (оригиналы см. в кн.: *Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962).

5. *Gay P. Weimar Culture. The Outsider as Insider*. London: Secker and Warburg, 1968. P. 84.

6. *Richardson W. J. Ibid.* P. 255–258.

позиции в качестве полностью последовательного приложения (в смысле Гадамера) философской теории (которое включает, например, резкую критику объективной науки). Но даже и сам Карл Лёвит прямо указывает на двусмысленность этого текста: «По сравнению с бесчисленными брошюрами и речами, которые „приведенные к повиновению“ⁱⁱⁱ профессора опубликовали после падения веймарского режима, речь Хайдеггера — маленький шедевр композиции и выразительности, выдержанный в строго философском, требовательном стиле. Измеренная по эталону философии, эта речь от начала до конца отмечена редкой двусмысленностью, поскольку ей удастся так подчинить экзистенциалистские и онтологические категории историческому „моменту“, что они порождают иллюзию, будто их философская интенция *a priori* идет в паре с политической ситуацией, а свобода исследования — с государственным принуждением. „Служба труда“ и „служба обороны“ совпадают со „службой знания“ настолько, что к концу речи слушатель не знает, должен ли он открыть „Досократиков“ Дильса или вступить в ряды СА. Вот почему нельзя ограничиться тем, чтобы судить эту речь только с одной точки зрения: чисто политической или чисто философской»⁷.

Одинаково неверно как располагать Хайдеггера только в политическом пространстве, исходя из близости его мышления с мышлением эссеистов (таких, как Шпенглер или Юнгер), так и локализовывать его в пространстве «собственно» философском,

7. *Löwith K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger // Les Temps Modernes. 2e année. 1946. P. 343–360.*

т. е. в относительно автономной истории философии, например, в силу его противостояния неокантианцам. Первоисточком наиболее специфических особенностей и эффектов его философии является эта двойственность отсылки, и адекватное понимание предполагает, что сознательно и методически осуществляется то двойное установление связи, которое практически осуществляет политическая онтология Хайдеггера — способ занять политическую позицию, высказываясь исключительно философски.

Необозримость задачи раскрытия полной системы связей, на которую опираются ученые дискурсы^{iv}, по вполне понятным причинам является их лучшей защитой от объективации. Так, в данном случае речь должна идти ни больше ни меньше, чем о том, чтобы реконструировать структуру поля философского производства — и всю историю, результатом которой она является, — структуру университетского поля, придающей корпусу философов его «место», как любит говорить Хайдеггер, а также его функцию, структуру поля власти, в котором определяется место профессоров и его становление, и, таким образом, шаг за шагом, всю социальную структуру веймарской Германии⁸. Достаточно изме-

8. Творчество Хайдеггера ставит перед социальной историей проблему, *в своей области* совершенно аналогичную проблеме нацизма: постольку, поскольку оно представляет собой результат и завершение всей относительно автономной истории немецкой философии, оно ставит вопрос об особенностях развития немецкого университета и немецкой интеллигенции, в то время как нацизм поднимает вопрос об «особенностях исторического развития Германии»; два вопроса, которые, очевидно, совсем не независимы друг от друга (ср.: Luckács G. Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung

рить размах предприятия, чтобы понять: научный анализ обречен служить мишенью одновременной критики как со стороны хранителей форм, которые расценивают как святотатство или вульгарность всякий иной подход, кроме внутреннего осмысления произведения, так и со стороны тех, кто заранее знает, что надо думать «в конечном счете»^v, и, не прилагая ни малейших усилий, *в мысли* располагается в конце анализа для того, чтобы разоблачать неизбежную ограниченность любого анализа *в акте*⁹.

Deutschlands // Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1955, S. 31—74).

9. Этим материалистам без инструмента и материалов^{vi} хотелось бы только напомнить те истины, которые они могли бы открыть сами, если хотя бы раз провели научный анализ вместо того, чтобы давать наставления и выносить приговоры *ex cathedra* (ср.: *Poulantzas N. Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1971), но которые они лучше поймут *в этой форме*, отослав их к введению к «Классовой борьбе во Франции», где Энгельс упоминает о практических препятствиях, встающих перед «материалистическим методом» при попытке дойти до «последних экономических причин» (*Engels F. Introduction // Marx K. La lutte des classes en France*. Paris: Editions sociales, 1948, p. 21—22 <Энгельс Ф. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг.» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 22. М.: Политиздат, 1962, с. 529—530>).

ЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ И ZEITGEIST

«В наше время, которое само по себе заставляет задуматься» (in unserer bedenklichen Zeit) — так говорит Хайдеггер¹. Нужно понимать это буквально. Как и тогда, когда он говорит о «критической точке» (das Bedenkliche) или «наиболее критической точке» (das Bedenklichste)¹. Хотя отсюда он извлекает пророческие эффекты («мы еще не мыслим» и т. д.), Хайдеггер говорит правду, когда утверждает, что осмысливает Критическую Точку или то, что он иначе называет Umsturzsituation — «революционную ситуацию». В свойственной ему манере он не прекращает осмысливать глубокий кризис, местом которого стала Германия. Или, точнее, кризис Германии и немецкого университета не прекращает осмысливать и выражать себя через него. Первая мировая война, (частичная) революция 1918 года, которая, конкретизировав возможность большевистской революции, сильно напугала консерваторов и одновременно глубоко разочаровала писателей и художников (в частности, Рильке и Брехта), сперва настроенных очень восторженно², политические убийства (заказчики которых остались безнаказан-

1. *Heidegger M. Essais et conférences. Paris: Gallimard, 1973, p. 153 [GA 7, 130] <Хайдеггер М. Там же. С. 135>*¹¹.

2. О разочаровании среди интеллектуалов, вызванном революцией см.: *Gay P. Weimar Culture. The Outsider as Insider. London: Secker and Warburg, 1968. P. 9–10.*

ными), капповский путч и другие попытки переворота, поражение в войне, Версальский договор, французская оккупация Рура и территориальные аннексии, обострившие сознание *Deutschtum* как общности языка и крови, невероятная инфляция (в 1919–1924 гг.), которая потрясла прежде всего *Mittelstand*, краткий период процветания (так называемой *Prosperität*), когда внезапно возникает одержимость техникой и рационализацией труда, наконец, великая депрессия 1929 г., — вот события, вызвавшие череду травматических опытов, которые существенно, хотя в различной мере и с разными последствиями, определили видение социального мира у целого поколения интеллектуалов. Эти опыты находят свое более или менее эвфемизированное выражение как в бесчисленных разговорах об «эре масс» и «технике», так и в экспрессионистской живописи, поэзии и кино, а также в своеобразном, пароксическом и полном патетики, завершении движения, которое началось в Вене конца века — «Веймарской культуры», которую неотступно преследуют «неудовлетворенность культурой»ⁱⁱⁱ, очарование войной и смертью, бунт против технической цивилизации и властей.

Именно в этом контексте развивался, поначалу на границе университета, весьма своеобразный *идеологический настрой*, который мало-помалу пропитал всю образованную буржуазию. Об этой метафизико-политической вульгате трудно сказать, была ли она популяризацией ученых экономических и философских теорий или же она — продукт непрерывного самостоятельного изобретательства. То, что заставляет поверить в процесс «популяризации», — это наличие целого нисходящего ряда выражений, ко-

торые выполняли эквивалентные функции, но на различных, все более низких уровнях требований по отношению к *форме*, т. е. к эвфемизации и рационализации: Шпенглер, предстающий «популяризатором» Зомбарта, и Шпанн, как кажется, в свою очередь «популяризуемый» студентами и молодыми преподавателями «Молодежных движений», которые провозглашали конец «отчуждения» — одно из ключевых слов того времени, используемое как синоним «оторванности от корней», — путем «укоренения» в родной почве, народе и природе (с лесными прогулками и походами в горы), изобличали тиранию интеллекта и рационализма, глухого к дружеским голосам природы, и проповедовали возврат к культуре и *внутреннему*, т. е. разрыв с буржуазной — материалистической и вульгарной — погоней за комфортом и прибылью. Но это движение шло и в обратную сторону.

Этот смутный, синкретичный дискурс — не что иное, как расплывчатая и неточная объективация коллективного *Stimmung*, сами выразители которого — лишь его эхо. В своей основе *völkisch*^{iv} настрой — это отношение к миру, которое не может быть сведено к объективации в дискурсе или любой другой форме выражения, которое распознается по телесному *hexis*^v, по отношению к языку, а также — хотя это не главное — по совокупности литературных и философских крестных отцов (Кьеркегор, Достоевский, Толстой, Ницше) и по ряду этико-политико-метафизических постулатов. Однако не нужно давать увлечь себя исследованием источников: конечно, начиная с XIX века мы столкнемся с Полем де Лагардом (р. в 1827), Юлиусом Лангбенем (р. в 1851), далее Отмаром Шпанном (р. в 1878), ко-

торый продолжил Адама Мюллера или Дидерихса, издателя «Ди тат», чей «новый романтизм» имел огромное влияние вплоть до его смерти в 1927 году; со всеми историками, которые описывали древних германцев, следуя расистской теории, извлеченной Хьюстоном Стюартом Чемберленом из чтения «Германии» Тацита; с *völkisch* романистами и *Blut- und Bodenliteratur* («Blut und Boden» — кровь и почва), восхвалявшими провинциальную жизнь, природу и возврат к природе; с эзотерическими кружками, такими как «космисты» Клагеса и Шулера, и всевозможными формами исследования духовного опыта; с «Байрёйтер блеттер», рафинированной и героической антисемитской газетой вагнеровской Германии^{vi}, и величественными представлениями национального театра; с расистской биологией и филологией арийства, а также правом на манер Карла Шмитта; с образованием и местом, которое уделяют учебники *völkisch* идеологии и, в частности, тому, что называется «Heimatkunde» — возвеличении местности³. Эти бесчисленные «источники», бьющие отовсюду, демонстрируют основополагающую черту идеологической конфигурации, составленной из слов, функционирующих как экстатические или негодующие восклицания, и полуученых перетолкованных тем — «спонтанных» индивидуальных изобретений, объективно согласованных через согласованность габитусов и аффективное соединение общих фантазмов, создающих видимость

3. *Mosse George L.* The Crisis of German Ideology. New York: The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964, p. 149—170; *Weymar E.* Das Selbstverständnis der Deutschen. Stuttgart, 1961; *Minder R.* Le «Lesebuch», reflet de la conscience collective // *Allemagne d'aujourd'hui*. Mai-juin 1967, p. 39—47.

единства и вместе с тем бесконечной оригинальности.

Но *völkisch* настрой — это еще и совокупность вопросов, посредством которых само время заставляет задуматься над собой. Вопросов смутных, как состояния души, но сильных и неотступных, как фантазмы: о технике, рабочих, элите, народе, истории, родине. Ничего удивительного в том, что эта выпретенная проблематика находит свое привилегированное выражение в кино, например в массовых сценах у Любича, в очередях из фильмов Пабста (парадигматические воплощения *das Man*), или в своеобразном конденсате всех фантазмов-проблем, «Метрополисе» Фрица Ланга⁴, этом переводе в пластический жанр юнгеровского «*Der Arbeiter*» («Рабочего»)⁵.

4. Фабула фильма такова: в 2000 году Фредер, сын Джо Фредерсена, хозяина Метрополиса, восстает против аристократии, правящей в городе и обрекающей рабочих на нечеловеческую жизнь под землей, под машинными цехами. Мария, рабочая, призывает своих соратников дожидаться прибытия посредника (*Fürsprecher*), который объединит город. Фредер и есть этот спаситель. Но его отец создает препятствие его «миссии», приказав изготовить ученому Ротвангу робота, двойника Марии, который призвал бы рабочих к восстанию. План удается, и рабочие разрушают машины, тем самым вызвав наводнение в собственных жилищах. Думая, что их дети затоплены и мертвы, рабочие хватают робота и сжигают его. Но в это же время Фредер и настоящая Мария спасают детей. Ротванг преследует Марию на крыше собора. Фредер следует за ним. В пылу борьбы Ротванг теряет равновесие и разбивается. Взволнованный опасностью, которой подвергался его сын, Джо Фредерсен раскаивается и соглашается пожать руку представителю рабочих.

5. *Jünger E. Der Arbeiter. Hambourg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.* <Юнгер Э. Рабочий / Пер. с нем. А. В. Михайловского под ред. Д. В. Складнева. СПб: Наука, 2000>.

Из-за своего смутного и синкретичного характера, на грани рационального выражения, *völkisch* идеология находит свое лучшее выражение в литературе и прежде всего в кино. В этом смысле книга Зигфрида Кракауэра «Психологическая история немецкого кино: от Калигари к Гитлеру» (*Kracauer S. De Caligari à Hitler, une histoire psychologique du cinéma allemand. Lausanne: L'Age d'homme, 1973*) являет собой одно из лучших воскрешений духа эпохи. Помимо неотступного присутствия улицы и масс (р. 57—188), здесь удерживаются такие отдельные темы, как «патриархальный абсолютизм» в «*Ein Glass Wasser*» («Стакан воды») и «*Der verlorene Schuh*» («Золушка»), два фильма Людвига Бергера, «представлявшие „лучшее будущее“ как возврат к старым добрым временам» (р. 118), тема обращения (*innere Wandlung*), которое «значит больше, чем любое преобразование внешнего мира» (р. 119) — одна из наиболее дорогих сердцу немецкого мелкого буржуа тем, как об этом свидетельствует тогдашний необычайный успех произведений Достоевского, переведенных Меллером ван ден Бруком⁶. Наконец, еще одна тема, отмеченная необычайным успехом, — это «гора», приведшая к появлению «исключительно немецкого» жанра. К нему относятся, среди прочих, все фильмы доктора Арнольда Франка, сделавшего своей специальностью «эту смесь из сверка-

6. Хайдеггер упоминает о чтении произведений Достоевского (а также Ницше, Кьеркегора и Дильтея) среди прочих опытов, характеризующих его студенческие годы (*Pöggeler O. La pensée de Heidegger. Paris: Aubier, 1967, p. 31*).

ющих льдов и напыщенных чувств». Действительно, как замечает Зигфрид Кракауэр, «послание гор, которое Франк попытался популяризовать при помощи столь великолепных видов, выступал как кредо порядочного числа немцев, обладавших академическими степенями и степеней не имевших, включая часть университетской молодежи. Задолго до Первой мировой войны группа мюнхенских студентов каждые выходные уезжала из серого города, чтобы прогуляться в расположенных неподалеку баварских Альпах, где они были предоставлены своей страсти... Наполненные прометеевским энтузиазмом, они совершали восхождение на какой-нибудь неприступный «пик», после спокойно раскуривали трубку на вершине, разглядывая с бесконечной гордостью то, что они называли «долиной свиней», этих плебейских масс, которые никогда не делали ни малейшего усилия, чтобы подняться к высоким вершинам» (р. 121—122).

Шпенглер, занимавший подходящее место, чтобы чувствовать и предчувствовать это изменение в коллективном настрое, с точностью воскрешает такую идеологическую атмосферу: «Фаустовское мышление начинает ощущать *тошноту* от машин. Распространяется утомление, своего рода пацифизм в борьбе против Природы. Люди возвращаются к образу жизни *более простому и близкому к ней*; они посвящают больше времени спорту, чем техническим опытам. *Большие города* становятся им ненавистны, и они стремятся вырваться из-под давящей тяжести *бездушных фактов*, из жесткой и холод-

ной атмосферы *технической организации*. И это как раз мощные таланты и творцы, повернувшиеся спиной к *практическим проблемам и наукам*, чтобы обратиться к *незаинтересованным спекуляци-ям*. *Оккультизм и спиритизм, индийские философии, метафизическое любопытство* под покровом христианства или язычества, — все, что было предметом презрения в дарвиновскую эпоху, сегодня обретает новую жизнь. Это дух Рима эпохи Августа. Пресыщенные жизнью, люди бегут прочь от *цивилизации* и ищут убежища в странах, где царят примитивные жизнь и условия, в *странствовани-ях*, в *самоубийстве*»⁷. Эрнст Трельч представляет столь же всеобъемлющий взгляд на эту систему предрасположенностей [attitudes], занимая намно-го более отстраненную, а значит, более объективную точку зрения, в статье 1921 года, где он зафиксиро-вал основные черты Jugendbewegung: отказ от уп-ражнения и дисциплины, идеологии успеха и могу-щества, от навязанной школой избыточной и повер-хностной культуры, литературного интеллектуа-лизма и самодовольства, от «большой Метрополии» и не-естественного, материализма и скептицизма, авторитаризма, царства денег и величия. Он отме-чает, напротив, ожидание «синтеза, системы, Welt-anschauung и ценностных суждений», потребность в непосредственном и обновленном внутреннем, в

7. *Spengler O. L'homme et la technique*. Paris: Gallimard, 1958, p. 147—148 [Курсив мой — П. Б.]. [*Spengler O. Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. Mün-chen: H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931, S. 81—82.] <Шпенглер О. Человек и техника / Пер. с нем. А. М. Руткеви-ча // Культурология. XX век. Антология. М.: Юристъ, 1995, с. 489.>

новой интеллектуальной и духовной аристократии, способной составить противовес рационализму, демократической усредненности и бездуховности марксизма, враждебность к математизации и механизации всей европейской философии, начиная с Галилея и Декарта, отвержение эволюционистской концепции и любых критических положений, любого точного метода и какой бы то ни было строгости мышления и исследования⁸.

Völkisch дискурс, «просвещенное послание к просвещенным»⁹, родившееся и беспрестанно возрождавшееся на границах университета, в светских кружках или художественно-интеллектуальных группах, и расцветавшее в университетах, сначала среди студентов и младших преподавателей, затем — в ходе сложной диалектики, моментом которой было творчество Хайдеггера, — среди самих преподавателей. Последствия экономических и политических событий преломились в специфическом кризисе университетского поля, который был предопределен притоком студентов¹⁰ и неопределенно-

8. *Troeltsch E. Die Revolution in der Wissenschaft // Gesammelte Schriften. Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Scientia, Verlag Aalen, 1966, S. 653—677. 1-ое издание: Tübingen, 1925. (1987: Этот пассаж специально обращен к тем, кто в угоду историческому невежеству с восхищением открывает для себя up to date [подновленные] повторы этих грустных тем, всегда присутствующих в интеллектуальном универсуме, но циклически возвращающихся на волне моды.)*

9. *Mosse G.-L. Op. cit., p. 150.*

10. Количество студентов в системе высшего образования изменяется с 72064 в 1913—14 годах до 117811 в 1931—32, т. е. в пропорции 100 к 164. «Относительное снижение платы за обучение в результате инфляции вызвало приток студентов» (*Castellan G. L'Allemagne de Weimar, 1918—1933. Paris: Armand*

стью рынка сбыта, появлением университетского пролетариата, обреченного либо «преподавать [в заведениях] ниже университетского уровня», либо вынужденно оставаться на границе университета (как духовный отец Гитлера Д. Экарт, нищий издатель маленького мюнхенского журнала «Auf gut deutsch»), снижением — вызванным инфляцией — экономического и социального статуса профессоров, часто расположенных к консервативной, националистической, вплоть до ксенофобской и антисемитской, точке зрения¹¹. К этому следует добавить требование более практического образования, адресованное университету — с разными целями и ожиданиями — государством и крупной промышленностью, и критику со стороны политических партий, которые после 1919 года включали образовательную реформу в свои программы и оспаривали университетские традиции, аристократические интеллектуально и духовно¹².

Интеллектуальный пролетариат, «доктора, вынужденные преподавать [в заведениях] ниже университетского уровня по причине нехватки мест»¹³ и «низшие интеллектуальные работники», чья чис-

Collin, 1969, p. 251; о последствиях этого притока см.: *Ringer F. The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933. Cambridge: Harvard University Press, 1969*^{vii}.

11. См. свидетельство Франца Нойманна, цитируемое в: *Gay P. Op. cit.*, p. 43.

12. О «модернистской» критике и ее представителях в университете до 1918 года: Кершенштайнере, Фиршове, Циглере, Леманне, а особенно позже Леопольде фон Визе, Пауле Наторпе, Альфреде Фиркандте, Максе Шелере, — см.: *Ringer F. Op. cit.*, особенно p. 269—282.

13. *Mosse G.-L. Op. cit.*, p. 150.

ленность увеличилась, когда большие научные институты «превратились в предприятия „государственного капитализма“»¹⁴, прирос всеми теми вечными студентами, которым логика немецкой университетской системы позволила занять низшие преподавательские места. Таким образом, в недрах самого университета появилась «свободная интеллигенция», которую более жесткие системы вытесняют в литературные кафе. Буквально разрываемая противоречием между духовным и материальным обхождением с нею университета, она была предрасположена сыграть роль *авангарда*, ускорившего и предвосхитившего коллективную судьбу университетского корпуса, экономические и символические привилегии которого оказались попорчены¹⁵.

Вполне ясно: то, что получило название «кризиса университета», сопровождалось тем, что Алоиз Фишер называет «кризисом авторитетов», а также переопределением основ профессорской власти: антиинтеллектуализм, как и все формы мистического и духовного иррационализма, всегда превращает в хороший тон отвержение университетского три-

14. Weber M. Le savant et le politique. Paris: Plon, 1959, p. 57. [Weber M. Wissenschaft als Beruf // *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922]. <Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова, П. П. Гайденоко // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990>^{viii}.

15. Продвижение в университете было настолько негарантировано, что студенты и младшие преподаватели шутили: «Еще несколько семестров, и мы станем безработными». Что касается профессоров, по их материальному положению сильно ударила инфляция: один из них мог пожаловаться в предисловии, что простой солдат оккупационной армии получает зарплату в два или три раза выше, чем самые большие ученые Германии (Bethe E. Homer. Vol. 2. Leipzig; Bonn, 1922, S. III).

бунала и его приговоров. Но этот антиинтеллектуализм студентов и младших преподавателей, беззащитных перед будущим, не мог привести к глубокой критике школьного учреждения, поскольку, как отметил еще Фишер, он атаковал интеллектуальные традиции, дискредитированные в глазах самих профессоров: натуралистский позитивизм, утилитаризм и т. д.¹⁶ Именно объективно произошедший упадок относительной позиции профессорского корпуса и специфический кризис, охвативший «гуманитарные факультеты» с конца XIX века (параллельно с развитием наук о природе и наук о человеке, а также связанного с ним потрясения академических иерархий), расположили университетских профессоров принять участие в сетованиях об упадке западной культуры или цивилизации. Консервативное негодование, утвердившееся после 1918 года в недрах немецкого университета и подпитывавшееся лозунгами и общими местами, наподобие обвинений в «индивидуализме» (или «самовлюбленности»), ниспровержения «утилитаристских и материалистских устремлений» и кризиса познания (*Krise der Wissenschaft*) и т. д., было обязано своей политически консервативной и антидемократической окраской тому, что оно развивалось как реакция на атаки со стороны левых партий (подхваченных, по крайней мере частично, наука-

16. А. Фишера цитирует Рингер (*Ringer F. Op. cit.*, p. 412 sq.). Само содержание педагогических реформ, предложенных Фишером, очень показательно: примат отдан «синтезу» и синтетическому, интуитивному видению, пониманию и толкованию (в противовес «наблюдению»), формированию «характера», «воспитанию эмоций», здесь выражено желание сформировать новый тип «интеллектуальных качеств» и новое определение «компетенции» интеллектуала.

ми о человеке и особенно социологией) против академических норм и интеллектуально аристократических идеалов немецких университетов. Фриц Рингер указывает на все те слова, которые, функционируя в качестве простых эмоциональных стимулов, отсылали к целой системе взглядов на политический мир. Например, «разложение» (*Zersetzung*) или «декомпозиция» (*Dekomposition*) отсылают не только к ослаблению естественных иррациональных или этических связей между людьми в «индустриальном обществе», но также к сугубо интеллектуальным техникам, которые внесли вклад в разрушение традиционных основ социальной сплоченности, подвергнув их критическому анализу. Он обильно цитирует антимодернистские, антипозитивистские, антисциентистские, антидемократические и т. д. речи, произнесенные немецкими профессорами в ответ на кризис, но не культуры, как утверждали они сами, а их культурного капитала.

«Со всех сторон на нас наступает разрушительная хула, произвол, беспорядок, усредняющая и механистическая мощь этого века машин, методическое размывание всего здорового и благородного, желание осмеять все строгое и серьезное, обесчестить все, что священо и что позволяет человеку подняться, служа ему»¹⁷. «По мере того как массы с трудом продвигаются по болезненному и монотонному пути их жизни, подобно рабам или автоматам, механическим созданиям, лишенным души и мыслей, нет ни-

17. *Müller K. A. von. Deutsche Geschichte*, S. 26. — цитируется по: *Ringer F. Op. cit.*, p. 222.

чего в природе или обществе, что в их технологизированном и рутинизированном способе мышления не представало бы глубоко механизированным. Они полагают, будто все... похоже на то, что обеспечивает массовое производство на заводе: посредственное, среднее; все похоже и может различаться только по номеру. Нет разницы, полагают они, между расами, народами и государствами, нет иерархии талантов и достижений, нет возможного превосходства одного над другим и, покуда еще существуют различные жизненные модели, из ненависти к знати по рождению, образованию или культуре, они стремятся их полностью выровнять»¹⁸.

Когда профессиональный мыслитель полагает, что мыслит социальный мир, он всегда мыслит уже помысленное, идет ли речь о дорогой Гегелю газете, раскупаемых трудах политических публицистов или работах их коллег, которые точно так же говорят об этом мире, но в более или менее эвфемизированной посредством учености манере. Дискурс таких университетских деятелей, как Вернер Зомбарт или Эдгар Салин, Карл Шмитт или Отмар Шпанн, или таких публицистов, как Меллер ван ден Брук или Освальд Шпенглер, Эрнст Юнгер или Эрнст

18. *Güntert H.* Deutscher Geist: Drei Vorträge. Bühl; Baden, 1932, S. 14. — цитируется по: *Ringer F.* Op. cit., p. 249—250. В продолжение приводимых Рингером указаний (см., например, утверждения, которые он цитирует на с. 214) стоило бы произвести перепись общих мест университетского аристократизма, расцветавшего прежде всего в речах по торжественным случаям, позволявшим объединяться в общем негодовании и коллективно изгонять общие тревоги.

Никиш, а также бесчисленные варианты консервативной или «революционно консервативной» идеологии, которые немецкие профессора ежедневно производят в своих лекциях, речах и сочинениях, оказываются для Хайдеггера, как и его — для них, и как каждого из них — для всех остальных, предметами осмысления, но совершенно особого рода, поскольку они представляют собой приблизительную объективацию (по отношению к мыслительным схемам и точному выражению) их собственных этико-политических настроений.

Чтобы дать представление об этих бесчисленных тематических и лексикологических встречах, так хорошо послуживших взаимному усилению, нужно было бы полностью воспроизвести творчество одного из глашатаев духа времени, сумевшего выразить [настрой] целой группы и внести существенный вклад в оформление ментальных структур благодаря особенно успешной объективации общих диспозиций. Речь, в частности, идет о Шпенглере: его небольшая книга «Человек и техника», написанная в 1931 году, в сжатом виде содержит идеологическую субстанцию «Заката Европы», первый том которого вышел в 1918, второй — в 1922 году и который превратился во всеми цитируемый текст [référence].

Ниспровержение «плебейских теорий рационализма, либерализма и социализма» (*Spengler O. L'homme et la technique*, p. 125 [*Spengler O. Der Mensch und die Technik*, S. 65] <Шпенглер О. Человек и техника, с. 482>) опирается на критику «тривиального оптимизма» (p. 38 [S. 5] <с. 456>), веры в технический прогресс (p. 44

[S. 9] <с. 458>) и «прогрессистских надежд пеленочной голубизны и конфетной розовости», описанных на квазихайдеггерском языке утраты истины человеческого существования: «мимолетности», «рождения» и «вырождения» (р. 46 [S. 10—11] <с. 459>). Показательно, что, будучи развернуты в этом контексте, хотя и в рудиментарной форме, темы сознания, решительно идущего на смерть (р. 46 [S. 10—11] <с. 459>) и заботы — «проекции ментальной миссии в будущее» и «озабоченности тем, что должно случиться» (р. 66 [S. 24] <с. 465>), — указывают на отличительные черты человеческого существа. Критика фаустовской науки, простого «мифа», «основанного», однако, на «прагматической гипотезе», «направленной не на охват и раскрытие секретов вселенной, но на извлечение из них пользы ввиду поставленных целей» (р. 127 [S. 66—67] <с. 482—483>), а также на *дьявольской* воле господства над природой, ведущей к «верованию в технику», к настоящей «материалистической религии» (р. 132 [S. 69, 71] <с. 484>), завершается апокалиптическими указаниями (предвосхищающими хайдеггеровскую «Сущность техники»^{ix}) на господство техники над человеком (р. 138), «механизацию мира» и царство «искусственного» (в противоположность «творениям, созданным вручную еще простодушными народами») (р. 143). «Все живые вещи агонизируют в тисках организации. Искусственный мир пронизывает и отравляет естественный. Цивилизация сама стала машиной, которая все делает или хочет делать механически. Мы более не мо-

жем мыслить иначе, чем в терминах „лошадиных сил“. Мы не можем смотреть на водопад, не переводя его мысленно в электрическую энергию» (р. 144 [S. 78—79] <с. 488>).

Эта центральная тема переплетается (без ясной логической связи) с безоговорочным восхищением, доходящим до расизма (р. 109, 154—155 [S. 54, 85—89] <с. 477, 490—492>), «естественными категориями», которые «отделяют сильного от слабого, умного от глупого» (р. 121 [S. 61] <с. 480>), и сопровождаемого открытым утверждением «естественного иерархического порядка» (р. 106), основанного на биологии, по образцу противоположности между львом и коровой (р. 61 [S. 21] <с. 463>), наблюдаемой в «зоосадах» (р. 62 [S. 21] <с. 463>), — противоположности «гения» и «таланта» (р. 137 [S. 51—52] <с. 476>), противопоставляющей «прирожденных вожаков», «хищных животных», «богато одаренных» «стаду», «всегда более многочисленному» (р. 113—114 [S. 57—58] <с. 479>), «массе», простому «отрицательному остатку» (р. 150), «недо-человеку» (р. 105 [S. 83] <с. 490>), обреченному на зависть (р. 115 [S. 58] <с. 479>). Связь, обеспечивающая сосуществование «экологической» темы «возврата к природе» и иерархической темы «естественного права», несомненно, заключается в своеобразной фантазматической игре с понятием *природы*. Идеологическая эксплуатация ностальгии по деревенской культуре и порочности городской цивилизации основана на неявном отождествлении возврата к природе с возвратом к естественному праву, который до-

стижим разными путями: через восстановление заколдованных^x отношений патриархального или патерналистского типа, связанных с крестьянским миром, или, более грубо, через воскрешение различий и побуждений, повсеместно обнаруживаемых в природе (и, в особенности, *животной* природе).

К этим двум главным темам, в каком-то смысле, в силу слепоты дискурса, присоединяются социологически близкородственные темы: приговор «абсолютно противоестественному» городу, «абсолютно искусственным» социальным делениям, там возникающим (р. 120—121 [S. 61] <с. 480>), развенчание господства мышления, разума, интеллекта над жизнью и душой, а также над жизнью души (р. 97—99 [S. 33—34] <с. 468—469>), восхищение всеобъемлющим и тотализующим подходом («физиогномическое постижение»), единственно способным схватить единство «жизни», в противовес всем аналитическим вскрытиям (р. 39—43 [S. 6—13] <с. 457—460>).

Политическая истина этих утверждений с философскими претензиями с головой выдана в «Preussentum und Sozialismus»^{xi}, чисто политическом памфлете, опубликованном в 1920 году, который не подрывает репутации глубокого мыслителя, приобретенной автором «Untergang des Abendlandes» в том же самом университетском сообществе. Здесь Шпенглер развивает теорию «прусского социализма», противопоставляя его материалистическому, космополитическому и либеральному «английскому социализму»: немцы должны возобно-

вить восходящую к Фридриху II традицию авторитарного социализма, который, будучи по сути антилиберальным и антидемократичным, утверждает первенство целого над индивидом, ориентированным на послушание. Шпенглер прослеживает ее вплоть до социалистической партии Германии Бебеля, с ее «рабочими батальонами», их околовоенной ориентацией на дисциплину, спокойной решимостью и готовностью смело принять смерть во имя высших ценностей.

Чтобы обеспечить собственно генетический взгляд на логику производства такого дискурса, стоит присмотреться к Эрнсту Юнгеру, о чьих высочайших интеллектуальных заслугах неоднократно свидетельствовал Хайдеггер. Благодаря свободе, свойственной жанрам, которые, подобно дневнику или роману, разрешают и поощряют особое внимание к единичности «редких опытов», Юнгер напрямую обращается к «первобытным ситуациям», где укоренены *изначальные фантазмы* — неявная основа зачастую весьма изощренных построений публициста¹⁹.

«С Ф[ридрихом] Г[еоргом]... в зоопарке, где *в это воскресенье льготный вход*. Вид масс очень удручает, однако нельзя забывать, что их видят холодным оком статистики» (*Jünger E. Jardins et routes, pages du journal, 1939—1940 / Trad. de l'allemand par M. Betz. Paris: Plon, 1951, p. 46* [Курсив мой — П. Б.]. [*Jünger E. Garten*

19. Грубое вторжение социальных фантазмов тем реже, чем более сильной цензуре подвергается дискурс. У Хайдеггера такое вторжение — крайне редкое исключение.

und Strassen // Jünger E. Werke. Bd. 2. Stuttgart: Klett, 1962, S. 64]). «Два дня в Гамбурге. Даже если посещать *большие города* с небольшими перерывами, всякий раз бросается в глаза усиление их *автоматического характера*» (р. 50 [S. 68]). «Посетители, выходящие из кинозала, подобны толпе спавших и только что пробудившихся людей, и, если мы войдем в *наполненные механической музыкой залы*, мы сами слегка приобщимся к настроению *опиумного логова*» (р. 51 [S. 69]). «Все эти *антенны гигантских городов* напоминают поднявшиеся на голове волосы. Они обеспечивают связь с *дьяволом*» (р. 44). Недостает лишь обращений к ситуациям, в которых избранные души могут доказать свою исключительность: «Купе для некурящих всегда заполнены меньше остальных — *аскетизм*, даже самый незначительный, *обеспечивает людей пространством*» (р. 90 [Курсив мой — П. Б.]).

Получив представление о взгляде на социальный мир, принадлежащем этому «консервативному анархисту», герою большой войны, вскормленному Сорелем и Шпенглером²⁰, который впоследствии будет превозносить войну, технику и «тотальную мобилизацию» и отыскивать подлинно немецкую концепцию свободы не в принципах Aufklärung, но в «немецких» ответственности и порядке²¹, изобличающих рационализм и буржуазное стремление к

20. Schwarz H. P. Der Konservative Anarchist: Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers. Fribourg: Rombach, 1962.

21. Rosen S. Nihilism: A Philosophical Essay. New Haven and London: Yale University Press, 1969, S. 114.

безопасности — чтобы воспеть искусство жизни, понимаемое как искусство сражения и смерти, можно поинтересоваться «социальной философией», какой она представлена в «Бунтаре»²², менее амбициозной и более прозрачной формулировке тезисов «Der Arbeiter». Эта работа строится вокруг множества оппозиций, замкнутых на антитезу между явно, посредством аллегории, героизированным Рабочим и Бунтарем: первый представляет «техническое начало», сведенное «техникой, коллективным, типичным» к полностью автоматическому состоянию²³, поработоченному техникой и наукой, комфортом и «[извне] получаемыми импульсами»²⁴, говоря кратко, обычного человека, «цифру», механи-

22. *Jünger E. Traité du rebelle // Jünger E. Sur l'homme et le temps. T. I. Monaco: Ed. du Rocher, 1957—1958. [Jünger E. Der Waldgang // Jünger E. Werke. Bd. 5. Stuttgart, 1960.]^{xii}.*

23. *Jünger E. Traité du rebelle, p. 39, 51.*

24. «Допустим, что мы исследовали очертания полушария, на котором расположен континент необходимости. Здесь намечены *техническое, типичное, коллективное* — иногда грандиозно, иногда ужасно. Мы приближаемся теперь к другому полюсу, на котором отдельный индивид действует не только в соответствии с *полученными [извне] импульсами*, [но вместе с тем познающе и направляюще]» (*Jünger E. Traité du rebelle, p. 61 [Jünger E. Der Waldgang, S. 334]*). «Центр строительного пейзажа захвачен *автоматами*. Это состояние продлится недолго. Любая *утрата сущности*, любое освобождение предвещает вновь занятое место, и всякий *упадок* — преобразование, *возврат*» (*Jünger E. L'Etat universel. Paris: Gallimard, 1962, p. 22*). «Если бы нужно было назвать решающий день, пожалуй, ни один другой не подошел бы для этого лучше, чем день гибели „Титаника“. Здесь свет и тень жестоко сталкиваются, *hybris* прогресса ощущает панику, наивысший комфорт разбивается о небытие, *автоматизм* — о катастрофу, представшую в образе дорожного происшествия» (*Jünger E. Traité du rebelle, p. 42 [Курсив мой — П. Б.]. [Jünger E. Der Waldgang, S. 319]*).

ческое и чисто статистическое сложение которых дает «массы», т. е. «коллективные силы» «самого дна», низверженные эрой пособий в заранее отведенные места²⁵. В противоположность этому отрицательному результату всех слагающих «технической» цивилизации — «Бунтарь»²⁶, поэт, одиночка, вождь, чье «царство» (высшее, возвышенное и т. д.) есть «место свободы, зовущееся лесом». «Уход в леса», «рискованные прогулки, которые уводят не только *в сторону от проторенных троп*, но и за границы рассмотрения»²⁷ — как не вспомнить «Holzwege»^{xiii}? — обещают возврат к «родной по-

25. «...Там он [путь] опускается до *самого дна* рабских лагерей и боен, где примитивные убийственным образом объединяются с техникой, где нет больше судьбы, но лишь *цифра*. Итак, обладать собственной судьбой или оставаться цифрой — таков выбор, который сегодня, несомненно, стоит перед каждым, однако же он один может взвалить его на себя (...). В той мере, в какой *коллективные силы* овладевают пространством, *личность* вычленяется из старых, складывавшихся веками единств и остается одна, сама по себе» (*Jünger E. Traité du rebelle*, p. 47 [Курсив мой — П. Б.]. [*Jünger E. Der Waldgang*, S. 323]).

26. «Бунтарем мы называем того, кто, вычленившийся и лишенный Родины во всеобщем процессе, видит себя в конечном счете отданным *небытию* (...). Бунтарем является, следовательно, тот, кто законом своей природы поставлен к свободе в такое отношение, которое с течением времени вовлекает его в *бунт против автоматизма* (...)» (*Jünger E. Traité du rebelle*, p. 39 [*Jünger E. Der Waldgang*, S. 317]). «Анархист — это архиконсерватор (...). Он отличается от консерватора тем, что его усилия направлены против внутреннего состояния человека, а не против класса (...). Анархист не знает ни традиции, ни границ. Он не желает быть ни призван, ни обслужен государством и его органами (...). Он — ни солдат, ни рабочий» (*Jünger E. L'Etat universel*, p. 112, 114. [Курсив мой — П. Б.]).

27. *Jünger E. Traité du rebelle*, p. 19 [*Jünger E. Der Waldgang*, S. 293].

чве», «истокам», «корням», «мифу», «мистериям», «священному», «потаенному»²⁸, простодушной мудрости, говоря кратко, к «изначальной силе», принадлежащей тому, у кого «есть вкус к опасности» и кто предпочитает смерть падению в «рабство»²⁹. Таким образом, с одной стороны — мир «социаль-

28. «Даже если предположить, что *небытие* торжествует (...) — остается столь же существенное различие, как между светом и тьмой. Здесь путь *поднимается к высшему царству*, к жертвенной смерти или к судьбе *воителя*, который даже умирая не складывает оружие (...). Лес — нечто потаенное. Потаенное есть *уютное*, хорошо *укрепленное жилище*, *оплот* безопасности. Но это есть и *укрытое*, которое в этом смысле подвигается к необычайному, зловещему. Там, где мы наталкиваемся на подобные *корни*, нам должно быть ясно, что в них звучит великая противоположность и еще более великое равенство жизни и смерти, раскрытием которого занимаются *мистерию*» (Jünger E. Traité du rebelle, p. 47, 68 [Jünger E. Der Waldgang, S. 323, 339—340]). «Одна из идей Шварценберга состояла в том, что, желая установить *подлинный суверенитет*, следовало бы заново погрузиться с поверхности в *древние глубины*» (Jünger E. Visite à Godenholm. Paris: Chr. Bourgois, 1968, p. 15. [Курсив мой — П. Б.]).

29. «В тот момент (когда чувствуется, что грядут *катастрофы*) действие всегда переходит к *избранным*, предпочитающим *опасность рабству*. Их начинаниям всегда предшествует *убеждение*. Прежде всего, оно выражается в *критике* эпохи, т. е. в познании того, что действующие ценности более не достаточны, кроме того — в напоминании. Это напоминание может отсылать к *Отцам* и к их порядкам, которые близки к *истокам*. Тогда оно нацелено на *восстановление прошлого*. Когда опасность растет, спасение ищется еще глубже — у *Матерей*, и это прикосновение высвобождает *изначальную энергию*, которой силы одной лишь эпохи противостоять не могут» (Jünger E. Traité du rebelle, p. 51 [Jünger E. Der Waldgang, S. 326—327]). «Под гнетом Истории всегда было сознание, высшая мудрость. Прежде она могла расцвести лишь в немногих умах» (Jünger E. Visite à Godenholm, p. 18. [Курсив мой — П. Б.]).

ного обеспечения»³⁰, равенства, коллективности, уравнительного социализма³¹ — универсум, не единожды названный «зоологическим»³²; с другой — царство, оставленное за «немногими избранными»³³, которые не отвергают братства «простых» и «скромных»³⁴. Таким образом, уход — это *возврат*³⁵, и можно понять, что подобное видение со-

30. «Какого бы мнения ни придерживались об этом мире социального обеспечения, медицинских страховок, фармацевтических фабрик и специалистов, сильнее тот, кто способен обойтись без всего этого» (*Jünger E. Traité du rebelle*, p. 93 [*Jünger E. Der Waldgang*, S. 358]). «Государство уравнивает (...) государство-страховка, государство-комфорт и государство-благодеяние» (*Jünger E. L'Etat universel*, p. 28. [Курсив мой — П. Б.]).

31. «Все эти экспроприации, девальвации, шагания в ногу, ликвидации, рационализации, социализации, электрификации, переустройства земель, перераспределения и разукрупнения не предполагают ни культуры, ни характера, поскольку оба они скорее мешают автоматизму. (...) Люди столь прочно запрессованы в коллективном целом и его структурах, что они становятся почти беззащитными» (*Jünger E. Traité du rebelle*, p. 32, 55. [Курсив мой — П. Б.]. *Jünger E. Der Waldgang*, S. 329).

32. «На этой стадии нужно рассматривать человека как зоологическое существо (...). Таким образом, в самом начале люди доходят до грубого утилитаризма, а затем и до звероподобия» (*Jünger E. Traité du rebelle*, p. 76. [Курсив мой — П. Б.]).

33. *Jünger E. Traité du rebelle*, p. 89.

34. «Эта встреча [с французским крестьянином] раскрыла мне достоинство, приобретаемое человеком благодаря долгой жизни в работе. И удивительна скромность, всегда выказываемая этими людьми. Это их отличительная черта» (*Jünger E. Jardins et routes*, p. 161. [Курсив мой. — П. Б.]).

35. «Время, которое возвращается, — это время, которое приносит и соотносит (...). Прогрессивное время, напротив, измеряет себя не в циклах и революциях, но через отнесение к шкалам: это однородное время. (...) В возврате существен исток; в прогрессе — конечное состояние. Здесь мы наблюдаем

циального мира находит свой итог в философии временности, противопоставляющей линейное, прогрессивное и прогрессистское время, влекущее к окончательной «катастрофе» технического мира, циклическому времени, которое «возвращается», совершенному символу *консервативной революции, Реставрации* как отрицанию революции³⁶.

Перед лицом столь однообразного идеологического универсума, где запомнить различия — в основном между наиболее популярными авторами — зачастую очень трудно, первой мыслью (в силу профессионального культурного рефлекса, который структурализм только усилил) становится составление «таблицы» основных оппозиций для каждого автора и для всей совокупности близких авторов. В действительности же подобная формальная конструкция разрушила бы специфическую логику этих идеологических скоплений, расположенных

доктрину рая, который одни помещают в начале, а другие — в конце пути» (*Jünger E. Traité de sablier (Das Sanduhrbuch) // Sur l'homme et le temps. T. II. Monaco: Ed. du Rocher, 1957—58, p. 66. [Курсив мой. — П. Б.]*).

36. Юнгер позволяет со всей ясностью увидеть то, что так хорошо скрыто от глаз в хайдеггеровских словах об «eigen» [свойственный], «Eigenschaft» [свойство] и «Eigentlichkeit» [подлинность], т. е., как говорил Маркс, «буржуазную игру слов с Eigentum [собственность] и Eigenschaft [собственно]»: «Собственность экзистенциальна, прикреплена к своему владельцу и неотделима от его бытия», или еще: «Люди — братья, но не равные». Меньшей, чем у Хайдеггера, степени эвфемизации соответствуют более грубые опровержения: «Это также означает, что за этим словом не скрывается никакого русофобского замысла. (...) У нас нет намерения вытащить его из-за кулис политики и техники или из их соединения» (*Jünger E. Traité du rebelle, p. 57, 58, 117, 120 [Курсив мой — П. Б.] [Jünger E. Der Waldgang, S. 331]*).

на уровне схем производства, а не [конечного] продукта. Собственным свойством *топики*, придающей объективное единство всем выражениям целой эпохи, является ее кажущаяся неопределенность, которая роднит ее с основополагающими оппозициями мифических систем. Конечно, на пересечении всех способов использования оппозиции культуры (Kultur) и цивилизации (Zivilisation) оказывается почти пусто³⁷; но это не мешает тому, что практическое владение подобным различием — функционирующим как своеобразное *чувство этической и политической ориентации* — в каждом конкретном случае позволяет создавать расплывчатые и всеохватные различения: они никогда до конца не совпадают с различениями другого пользователя, как и не оказываются полностью иными, и благодаря этому придают всем существующим на данное время выражениям черты единства, которое не выдерживает логического анализа, но образует одну из важных компонент социологического определения одновременности [contemporanéité].

У Шпенглера культура точно так же противостоит цивилизации, «самому искусственному и внешнему состоянию, на которое способно человечество», как динамика — статике, становящееся — ставшему (*rigor mortis*), внутреннее — внешнему,

37. Норберт Элиас проанализировал «сеть культурных связей», привязанную к этим двум полюсам, образующим оппозицию вокруг, с одной стороны, рафинированных социальных форм, утонченных манер и знания света, с другой — подлинной духовности и культурной мудрости (см.: *Elias N. Über den Prozess der Zivilisation*. Bâle: Hans zum Falken, 1939. Bd. 1, S. 1—64 <Элиас Н. О процессе цивилизации / Пер. с нем. А. М. Руткевича. Т. 1. М.; СПб: Университетская книга, 2001, с. 59—119>).

органическое — механическому, естественно развившееся — искусственно созданному, цели — средствам, душа, жизнь, инстинкт — разуму и упадку. Можно видеть, что основополагающие оппозиции, подобно карточному домику, держатся исключительно с опорой друг на друга, посредством очень смутно сформулированных аналогий. Достаточно попытаться извлечь одну из них, чтобы обрушилось все здание. На основе первичных схем и практических эквивалентов, которые их поддерживают, каждый мыслитель производит собственную последовательность³⁸: используя матричную оппозицию в ее первичной форме, как это делает Шпенглер, или в более разработанной и часто неузнаваемой форме, как Хайдеггер, заменяющий ее (но в той же функции) оппозицией между «сущностной мыслью» и науками, он может создать — по случаю или в зависимости от контекста — такие ее приложения, которые строгая логика признала бы противоречивыми, хотя они и оправданы в логике эквивалентности практических оппозиций, положенных в основу частичных систематизаций.

Условие единства *Zeitgeist* — общая идеологическая матрица, система общих схем, которые под покровом бесконечного разнообразия порождают общие места, совокупность приблизительно эквивалентных основополагающих оппозиций, структурирующих мышление и организующих видение мира.

38. Армин Молер выделяет, по меньшей мере, сотню течений, от «немецкого ленинизма» до «языческого империализма», от «народного социализма» до «нового реализма», обнаруживая необходимые компоненты общего mood [настроения] в самых различных движениях (см.: *Mohler A. Die konservative Revolution in Deutschland. Stuttgart, 1950*).

Таковы — если взять лишь наиболее важные — оппозиции между культурой и цивилизацией, Германией и Францией (или, в ином отношении, Англией, парадигматическим случаем космополитизма), «общностью», теннисовским *Gemeinschaft*, и «народом» (*Volk*) или атомизированной «массой», иерархией и уравниванием, *Führer* или *Reich* и либерализмом, парламентаризмом или пацифизмом, деревней или лесом и городом или заводом, крестьянином или героем и рабочим или коммерсантом, жизнью или организмом (*Organismus*) и техникой или обесчеловечивающей машиной, тотальным и частным или частичным единением и раздробленностью³⁹, онтологией и наукой или рационализмом без Бога и т. д.

Эти оппозиции и проблемы, которые они позволяют ставить, не являются изобретением консервативных идеологов. Они вписаны в саму структуру поля идеологического производства, где в антагонизме противоположных принципиальных для этой структуры позиций рождается общая для всех мыслителей данного времени проблематика. Субполе, образуемое консервативными идеологами — как указывает Герман Лебович, с правыми, представленными Шпенглером, и левыми, т. е. крайне правыми, представленными двумя противоположными, но тем не менее близкими формами в лице Никиша и Юнгера — само включено в поле производ-

39. Интерес к Гельдерлину, в частности, у молодежного движения, объясняется, несомненно, его культом единения посреди раздробленного мира и соответствием, которое он позволяет установить между раздробленной Германией и раздробленным человеком, чужаком в собственном обществе (см.: *Gay P. Op. cit.*, p. 58—59).

ства; и, как об этом свидетельствует постоянная привязка к либерализму и социализму, его продукция, по крайней мере, негативно, маркирована принадлежностью к таковому. Таким образом, пессимизм консерваторов в отношении техники, науки, «технической» цивилизации и т. д. — это структурно необходимый противовес *оптимизму*, который Мейер Шапиро связывает с «реформистской иллюзией, очень широко распространенной, в частности, в короткий период послевоенного процветания (...), согласно которой технологический прогресс: рост уровня жизни, снижение квартплаты и других затрат — должен разрешить классовые конфликты или, по крайней мере, способствовать развитию техники эффективного планирования, обеспечивающей мирный переход к социализму»⁴⁰. И, более обще, «философия» консервативных революционеров определяется решающим образом негативно: как «идеологическая атака против современности, против комплекса идей и институций, характерных для нашей либеральной, секулярной и индустриальной цивилизации»⁴¹. Путем простой замены знака она выводится из качеств ее противников: франкофилы, евреи, прогрессисты, демократы, рационалисты, социалисты, космополиты, левые интеллектуалы (чьим символом выступал Гейне) в некотором смысле призывают отрицать себя в националистической идеологии, направленной на «восстановление мистического *Deutschtum* и создание институ-

40. *Schapiro M.* Nature of Abstract Fact // *Marxist Quarterly*. № I. January—march 1937, p. 77—98.

41. *Stern F.* The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of Germanic Ideology. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press, 1961, p. XVI—XVIII.

тов, способных сохранить особый немецкий характер»⁴².

Если споры между умами, принужденными соотноситься с одним и тем же пространством возможного и зачастую структурированными одними и теми же оппозициями, не превращаются в полную путаницу, как это порой представляется ретроспективному взгляду, безразличному к тонкостям и нюансам, то это потому, что производство и потребление всегда направляются чувством этико-политической ориентации, которое — особенно в периоды политического кризиса, усиленного кризисом университетским, — приписывает каждому слову, каждой теме, на первый взгляд даже наиболее удаленной от политики (как вопрос квантификации в науках или проблема роли *Erlebnis* [переживания] в научном познании), недвусмысленное место в идеологическом поле, т. е. *grosso modo* справа или слева, на стороне модернизма или антимодернизма, социализма, либерализма или консерватизма.

Зомбарт, как все консерваторы, высказавшиеся по вопросу о квантификации (например, Шпанн, с его *Ganzheit* [целостностью]), принял сторону синтеза и целого, иначе говоря, продемонстрировал враждебный настрой к «запад-

42. См.: *Deak I. Weimar's Germany Left-Wing intellectuals. A Political History of the Weltbühne and its Circle.* Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1968; *Stern F.* Op. cit. Одним из важных факторов этой идеологической конструкции является весомая позиция евреев в интеллектуальной жизни: они владеют крупнейшими издательствами, литературными журналами, художественными галереями, занимают важные должности в театре и кино, а также в критике (*Stern F.* Op. cit., p. 28).

ной» (т. е. французской и английской) социологии и ко всему, что порождает ее «натурализм», т. е. к поиску механических законов, «квантификации» и «математизации». Это знание — которое вызывает его сетования о безжизненности и неспособности добраться до сути (Wesen) реальности, в особенности когда оно простирается на территорию Geist, и которое противостоит «гуманистической» социологии, т. е. немецкой, — соответствует, согласно ему, развитию наук о природе и «разложению» (Zersetzung) европейской культуры, т. е. секуляризации, урбанизации, развитию технологического взгляда на познание, индивидуализму и исчезновению традиционной «общности». Как можно видеть, практический синтез социального восприятия обеспечивает полностью органическую «солидарность» всей совокупности терминов, на первый взгляд лишенных связи. И эта солидарность, позволяющая угадывать присутствие всего семантического скопления в каждом из его элементов, объясняет на первый взгляд преувеличенные в сравнении с вызвавшим их поводом подозрения и опровержения, каковыми являются предостережения Вебера против «идолов», чей «культ (...) широко практикуется сегодня на всех перекрестках и во всех журналах», против «личности» и «Erlebnis»⁴³.

Точно так же, ключевых слов произведения Юнгера⁴⁴: «Gestalt», «Typus», «organische Kon-

43. См.: Weber M. Le savant et le politique, p. 65—66. <Вебер М. Наука как призвание и профессия, с. 711.>

44. Jünger E. Der Arbeiter, S. 296.

struktion», «total», «Totalität», «Ganzheit», «Rangordnung», «elementar», «innen» — достаточно, чтобы указать его место любому, кто ориентируется в этом поле. Тотальность (Gestalt, total, Totalität, Ganzheit), т. е. то, что не может быть постигнуто иначе, как интуитивно (anschaulich), не сводимо к сумме своих частей (в противоположность «сложению») и в конечном счете не делимо на части, но составлено из «членов», значимым образом включенных в единство, противостоит понятиям, которые вызывают немедленное подозрение в позитивизме: «сумма», «агрегация», «механизм», «анализ» и даже «синтез», обвиненный Рейнгольдом Зеебергом в пособничестве идее обобщения разрозненных фактов. Говоря кратко, «целое», «тотальное», «тотальность» — слова, которые не требуют иного определения, кроме как через то, чему они противопоставлены. Слово «тотальный» (или «всеобщий») функционирует одновременно как маркер и как своего рода восклицание, позволяющее указывать на положительный смысл слов, к которым оно относится: это тот случай, когда немецкие профессора говорят, что хотят сформировать у студентов «всеобъемлющий» характер, когда они заявляют, что предпочитают «всеобъемлющие» интуиции «чисто» аналитическим техникам, или когда говорят о «всеобщей» (или «тотальной») нации⁴⁵. В конкретном лексиконе, в данном случае юнгеровском, эти термины связаны с другими *идеологически подобранными* слова-

45. См.: Ringer F. Op. cit., p. 394.

ми («organische», «Rangordnung», «elementar», «innen» и рядом других). Таким образом, любая мысль представляет собой констелляцию слов и тем, соединенных чисто социологическим сцеплением, основанным на чувстве этико-политической ориентации. Чувство практической связи между позициями и точками зрения, которое приобретается по мере нахождения в поле и которое становится тем минимальным общим, связывающим обладателей противоположных позиций, — это также то, что позволяет мгновенно «чувствовать» (почти эксплицитно в периоды кризиса, когда профессиональная идеология требует выражения, а видимость автономии ослабевает) этические или политические коннотации на первый взгляд нейтральных терминов специализированных языков, улавливать, например, консервативный оттенок таких по видимости безобидных слов, как «Schauen», «Wesensschau», «Erleben», «Erlebnis» (молодежные движения часто говорили о *Bunderlebnis*, своего рода мистическом *Mitsein*), или схватывать неявную связь между механицизмом или позитивизмом и техникой или эгалитаризмом, а также между утилитаризмом и демократией⁴⁶.

46. В смысле игры неразделимы «теоретический» смысл, позволяющий сориентироваться в пространстве понятий, и социальный смысл, позволяющий сориентироваться в пространстве агентов и институций, внутри которого определяются траектории. Носителями понятий или теорий всегда выступают агенты или институции: учителя, школы, дисциплины и т. д., которые погружены в социальные связи. Отсюда следует, что концептуальные революции неотделимы от революций в структуре поля и что границы между дисциплинами или школами

Ни одна из идеологий не мобилизует одновременно всех доступных схем, поэтому те никогда не имеют ни той же функции, ни того же веса в различных «системах», в которые они включены. Поэтому каждая из идеологий, исходя из частной комбинации мобилизуемых ею общих схем, может произвести дискурс, совершенно не сводимый к прочим, хотя он будет являться всего лишь измененной формой всех остальных. В какой-то мере идеология обязана своей действенностью тому, что реализуется не иначе, как в и через^{xiv} подстройку порождающих габитусов: эти системы единичных, но объективно согласованных диспозиций обеспечивают единство в и через калейдоскопическое разнообразие своих продуктов, простых вариантов прочих вариантов, образующих круг, центр которого повсюду и нигде.

Буржуа, не допущенные аристократами к престижным должностям в государственном управлении, или мелкие буржуа, испытывающие фрустрацию вследствие неосуществленности надежд, которые были порождены их достижениями в учебе, «консервативные революционеры»⁴⁷ обнаруживают в «духовном возрождении» и «немецкой революции» как «революции души» мифическое разреше-

составляют одно из главных препятствий к скрещиванию, в большинстве случаев выступающему условием научного прогресса.

47. Выражение было изобретено в 1927 году Гуго фон Гофмансталем, чтобы обозначить множество людей, определяющих себя как «неоконсерваторы», «молодые консерваторы», «немецкие социалисты», «консервативные социалисты», «национал-революционеры» и «национал-большевики». К этой категории привычно относят Шпенглера, Юнгера, Отто Штрассера, Никиша, Эдгара Юнга и др.

ние своих противоречивых ожиданий: «духовная революция», которая «возродит» нацию без потрясения ее структуры есть то, что позволяет этим действительным или потенциальным деклассированным примирить их стремление к привилегированной позиции в социальном порядке с восстанием против порядка, отказывающего им в этой позиции; и в то же время — маргинализирующую их враждебность к буржуазии с их неприятием социалистической революции, угрожающей всем ценностям, которые позволяют им отличать себя от пролетариата. Регрессивная надежда на мирную реинтеграцию в органическую тотальность самодостаточного аграрного (или феодального) общества — всего лишь обратная сторона агрессивного страха в отношении всего того, что в настоящем указывает на угрожающее будущее: капитализм, как и марксизм, капиталистический материализм буржуа, как и безбожный рационализм социалистов. Однако «консервативные революционеры» придают черты интеллектуальной респектабельности своему движению, облакая регрессивные идеи в язык, порой заимствованный у марксизма и прогрессистов, а также проповедуя шовинизм и реакцию на языке гуманистов. Это способно только усилить структурную двусмысленность их дискурса и его соблазнительность в том числе и для университетской среды.

Двусмысленность, свойственная всякой *völkisch* или «революционно консервативной» идеологии, — это то, что позволяет таким, например, мыслителям, как Лагард, соблазнить университетских либералов, вроде Эрнста Трельча, которые признают великий немецкий

идеализм в его эстетико-героическом видении людей и наций, в псевдорелигиозной и иррациональной вере в сверхъестественное и божественное, в восхвалении «Гения», в презрении к человеку политическому и экономическому, к *обычному человеку повседневного существования*, и политической культуре, приспособляющейся к его желаниям, в отвращении к современности [modernité] (*Stern F.* Op. cit., в особенности р. 82—94). Философ Франц Бем видит в Лагарде главного защитника немецкого духа против рационализма и картезианского оптимизма (См.: *Böhm F.* Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand. Leipzig, 1938, S. 274 sq.; цит. в: *Stern F.* Op. cit., S. 93 n). Говоря кратко, если, как отмечает Моссе, рабочие игнорируют сообщение, несомое консервативными революционерами, то образованная буржуазия оказывается им проникнута⁴⁸. И ситуация кризиса, в которой обнаружили себя университетские деятели, несомненно, способствует слабости сопротивления, привычно связанного с должностным презрением в адрес публицистов.

Так, несмотря на то, что профессиональные

48. Völkisch дискурс как выражение неаристократического элитизма, не исключавшего мелких буржуа, озабоченных сохранением своего статуса и *своим отличием от рабочих*, в особенности в культурных вопросах, мог обращаться к наемным работникам и получать поддержку от наиболее значительного из их профсоюзов, DNV, финансировавшего и способствовавшего изданию и распространению völkisch писателей (*Mosse G. L.* Op. cit., р. 259), которые тем самым участвовали в «романтизации взгляда наемных работников на самих себя» и поощряли ностальгию по ремесленническому прошлому (р. 260).

историки выказали настороженность методами Шпенглера, наиболее консервативные из них, по меньшей мере, не преминули приветствовать страстность его заключений. Имея в виду структурную враждебность университетских деятелей по отношению к «популяризаторам», можно вообразить, каким должно было быть идеологическое согласие, чтобы Эдуард Мейер, наиболее известный в то время историк античности, мог написать: «Шпенглер блестяще описал эти элементы внутреннего разложения (*Zersetzung*) в главах («Заката Европы»), посвященных критике господствующих сегодня точек зрения: в главах о государстве и политике, о демократии и парламентском правлении с его низкими махинациями, о всемогущей прессе, природе крупной метрополии, экономической жизни, деньгах и машинах»⁴⁹. Известно, что среди наиболее выдающихся университетских деятелей Шпенглер снискал репутацию всегда актуального мыслителя (как об этом свидетельствует, например, подчеркнутое уважение, высказанное в рецензии на [немецкую публикацию этого] моего исследования «*Die politische Ontologie Martin Heideggers*» Гансом-Георгом Гадамером в отношении «нетривиального воображения и всеохватной энергии одиночки Шпенглера»⁵⁰). Что касается Хайдеггера, подхватывающего некоторые шпенглеровские темы, но в эвфемизированной форме (собаки и

49. Цитируется по: *Ringer F. Op. cit.*, p. 223.

50. См.: *Gadamer H. G. Rezension von Bourdieu «Die politische Ontologie Martin Heideggers» // Philosophische Rundschau. № 1—2, 1979, S. 143—149.*

ослы из 97 фрагмента Гераклита, прокомментированного наряду с другими во «Введении в метафизику», занимают место шпенглеровских льва и коровы), известно, что он не единожды указывал на важность, которую приписывал мысли Юнгера. В сочинении, посвященном Юнгеру, с кем он впоследствии поддерживал отношения и вел переписку, Хайдеггер пишет: «В течение зимы 1939—1940 я пояснял „Рабочего“ в узком кругу университетских преподавателей. Удивительно, что урок столь прозорливой книги, появившейся вот уже годы назад, пока так и остается непонятым, т. е. никто не осмелился сделать следующей попытки: позволить взгляду на настоящее свободно развернуться в оптике „Рабочего“ и мыслить планетарно» (*Heidegger M. Contribution à la question de l'Être // Heidegger M. Questions I. Paris: Gallimard, 1968, p. 205 [GA 9, 130]*)⁵¹.

Структурная двойственность мышления, которое, будучи продуктом двойного отказа, логически завершается в *саморазрушительном* понятии «консервативной революции», вписана в порождающую структуру, заложенную в его основание, т. е. в безнадежную попытку преодолеть своего рода форсированным ходом — героическим или мистическим — совокупность непреодолимых оппозиций. Не случайно книга Меллера ван ден Брука, одного из

51. Показательно, что потребовалась полемика вокруг нацизма Хайдеггера, чтобы специалисты (несомненно, в апологетических целях) взялись прочесть эту книгу, содержащую столь много истинного о Хайдеггере (см.: *Palmier J.-M. Les écrits politiques de Heidegger. Paris: Ed. de l'Herne, 1968, p. 165—293*).

пророков «революционного консерватизма», которая проповедует мистическое единение идеалов германского прошлого и немецкого будущего, отказ от буржуазных экономики и общества и возврат к корпоративному строю, сначала называлась «Третьим путем», а впоследствии — «Третьим Рейхом». Стратегия «третьего пути», отображающая в идеологический порядок объективную позицию ее авторов в социальной структуре, порождает, будучи реализованной в различных полях, гомологичные типы дискурса. У Шпенглера эта порождающая структура представлена во всей ясности. Задавшись вопросом о природе техники, он противопоставляет два класса ответов: первый принадлежит «идеалистам и идеологам, запоздалым эпигонам классицизма времен Гете», которые «подчиняют» технику «культуре», а искусство и литературу превращают в ценность из ценностей; второй свойствен «материализму, этому по преимуществу английскому продукту, увлечениям простаков первой половины XIX века, философии либеральной журналистики, массовым собраниям, а также марксистским и социэтическим писателям, принимающим себя за мыслителей и оракулов»⁵². Поле специфических оппозиций, по отношению к которым выстраивается шпенглеровская проблематизация техники, полностью гомологично полю, направляющему его политический выбор, т. е. оппозиции между либерализмом и социализмом, которую он «преодолевает» при помощи ряда очень хайдеггеровских парадоксов: «Марксизм есть, в некотором смысле, капитализм

52. *Spengler O. L'homme et la technique*, p. 35—36 [*Spengler O. Der Mensch und die Technik*, S. 6—8] <Шпенглер О. Человек и техника, с. 455>.

рабочих», — а также при помощи стратегии, роднящей его с Никишем и некоторыми другими, когда он отождествляет прусские добродетели авторитаризма, субординации и национальной солидарности с теми, которых требует социализм; наконец, он, подобно Юнгеру, утверждает, что весь мир, от предпринимателя до разнорабочего, есть рабочий мир.

Мышление Зомбарта также организуется вокруг стратегии третьего пути, нацеленной на преодоление оппозиционной пары капитализма и социализма: марксистский социализм одновременно слишком революционен и слишком консервативен в том, что не противопоставляет себя индустриальному развитию и ценностям индустриального общества; в той мере, в какой он отвергает форму, но не суть современной цивилизации, он представляет собой испорченный вид социализма⁵³. Такова основа этого искаженного радикализма: увязывая самую жестокую ненависть к индустрии и технике, самый непримиримый элитизм и самое острое презрение к массам, он желает заменить «настоящей религией» классовую борьбу, которая, низводя человека до скотского состояния (*Schweinehund*), угрожает душе масс и становится препятствием к развитию гармоничной общественной жизни⁵⁴. Никиш, главный

53. Неприкрытый расизм (одна из общих черт у всех этих мыслителей) приводит Зомбарта к усмотрению «еврейского духа» в основании марксизма: эта увязка между критическим мышлением и марксизмом, которая заставит Ханса Науманна утверждать, что «социология — еврейская наука», лежит в основе всякого собственно нацистского использования понятия нигилизма.

54. См.: *Lebovics H. Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914—1933*. Princeton: Princeton University

представитель «национал-большевизма», оказывается на близких Шпенглеру позициях, основываясь на почти противоположной стратегии, поскольку для вовлечения среднего класса в революцию рассчитывает на национализм, милитаризм и культ героя. Отождествляя класс с нацией, Никиш превращает немецкого рабочего в «солдата государства», должного явить все прусские добродетели: послушание, дисциплину, жертвенный дух и т. д.

Очень сходная логика обнаруживается в «Der Arbeiter» Эрнста Юнгера, который, хотя и связан с Никишем (он пишет для его газеты «Widerstand»), выступает интеллектуальным выразителем [настроя] консервативных революционеров, чьи расистские тезисы он проповедует⁵⁵. Речь идет о преодолении альтернативы, которой Шпенглер придал архетипический вид, — альтернативы демократии и социализма: с одной стороны, либеральная демократия, отождествляемая с индивидуализмом, а так-

Press, 1969, p. 49—78. Этот обзор трудов Зомбарта не должен заслонить того факта, что они во многом обязаны (что здесь совершенно упущено из виду) своей принадлежностью к полю экономической науки. То же верно в отношении мысли Отмара Шпанна (анализируемой в той же работе, p. 109—138): основываясь на утверждении примата целого (Ganzheit), подразумевающего осуждение индивидуализма и эгалитаризма, а также всех проклятых выразителей всех стигматизированных течений мысли: Локка, Юма, Вольтера, Руссо, Рикардо, Маркса, Дарвина, Фрейда, — он предлагает настоящую ультраконсервативную политическую онтологию, соотносящую классы знания с разными классами людей, разнообразие форм знания, выведенных (под прикрытием Платона) из социологии государства.

55. Не указывая источника, Ю. Хабермас цитирует ряд расистских деклараций Эрнста Юнгера (см.: *Habermas J. Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974, p. 53, 55).

же с внешней и внутренней анархией, царство буржуа, «которые не имеют связи с тотальностью» и превращают безопасность в высшую ценность; с другой — социализм, неспособный установить новый порядок, результат переноса буржуазных моделей на рабочие движения, т. е. на «массу», социальную форму, «в которой мыслится индивид». Этот антагонизм может быть преодолен лишь путем установления порядка, основанного на «плане работы», благодаря которому «тип Рабочего» (*der Arbeiter*) овладеет техникой посредством высшего умения.

«Тип Рабочего» — преодоление буржуа и пролетария, «в котором будут повержены как индивидуальные ценности, так и ценности масс», по выражению Раушнингга, не имеет ничего общего с реальным рабочим, представленным во всех красках классового расизма; он отправляет власть над «органической конструкцией», не имеющей ничего общего с «механической массой». Почти невозможно дать аналитический обзор этой туманной мифологии, руководствующейся схемой «консервативной революции», которая совершает *conciliatio oppositorum*, тем самым позволяя получить одновременно прусскую дисциплину и индивидуальные достижения, авторитаризм и популизм, механицизм и кавалерийский героизм, разделение труда и органическую тотальность. Рабочий, своего рода современный герой, сталкивающийся с «пространством труда», где «притязание на свободу выступает как притязание на работу» и где «в свободе есть что-то экзистен-

циальное», оказывается в непосредственной связи с «первобытным» (в смысле «изначальным»), а потому способен достичь «цельной жизни»; он не испорчен культурой; он помещен в такие условия существования, которые, как поле битвы, ставят под вопрос индивида и массу, равно как и социальную «позицию»; он тот, кто мобилизует технику, это нейтральное средство. Все это располагает его к установлению нового социального порядка военного типа, уныло прусской формы технократического героизма, о которой грезили Маринетти и итальянские футуристы: «В прусском понятии долга происходит обуздание стихийных сил, как оно запечатлелось в ритме маршей, в смертной казни наследников короны или в великолепных сражениях, которые выигрывались силами укрощенного дворянства и вымуштрованных солдат. Единственно же возможный наследник прусского духа — это Рабочий, который не отбрасывает стихийное, а заключает его в себе; он прошел школу анархии, разрушение традиционных уз, и поэтому ему приходится осуществлять свою волю к свободе в новом времени, в новом пространстве и через новую аристократию»⁵⁶. В конечном счете решение состоит здесь в том, чтобы злом победить зло, отыскать в технике и этом чистом порождении техники, Рабочем, примиренным с самим собой в тоталитарном государстве, ключ к господству над техникой⁵⁷. «С одной стороны, только то-

56. *Jünger E. Der Arbeiter*, S. 66 <Юнгер Э. Рабочий, с. 130>.

57. Здесь можно вспомнить о заключительной сцене из «Метрополиса», где сын хозяина, бунтарь-идеалист, одетый во все

тальное техническое пространство создает возможность для тотального господства, с другой — только такое господство действительно будет распоряжаться техникой»⁵⁸. Решение антиномии достигается движением до предела: как в мистическом мышлении, доведенное до крайности напряжение разрешается через полное обращение «за» в «против». Именно эта магическая логика объединения противоположностей в экстремистском смешении консервативных революционеров ведет к мысли о Führer'е, предусмотренном пределе преодоления, как объединении культа героя и массового движения. Здесь можно вспомнить о поэме «Альгабал» Стефана Георге (другого духовного отца Хайдеггера): символ обновления в и через Апокалипсис, Альгабал является нигилистическим вождем одновременно жестоким и нежным, живущим в своих искусственных дворцах и из скуки творящим страшные жестокости, приносящие обновление своей катаклизматической действенностью⁵⁹. В той же логике фантастический популизм Юнгера, фантазматическое отрицание марксизма примиряют культ народа (Volk) с аристократической ненавистью к «массам», преобразованным путем мобилизации в органическое единство; они пре-

белое, соединяет руки мастера и хозяина, тогда как Мария (сердце) шепчет: «Нельзя достичь взаимопонимания между руками и мозгом, если между ними не посредствует сердце» (*Lang F. Metropolis. Classic Film Scripts. London: Lorrimer publishing, 1973, p. 130*).

58. *Jünger E. Der Arbeiter, S. 173* <Юнгер Э. Рабочий, с. 266>.

59. См.: *Lebovics H. Op. cit., p. 84*.

одолевают ужас перед анонимной монотонностью и пустым однообразием, написанными на лице рабочего⁶⁰, в такой совершенной реализации пустого однообразия, как военный призыв: освободить Рабочего от «отчуждения» (в смысле *Jugendbewegung*) — значит освободить его от свободы, отчужденной в пользу Führer'a⁶¹.

Лучше понятно, что имеет в виду Хайдеггер, когда он пишет Юнгеру: «„вопрос о технике“ обязан „Рабочему“ поддержкой, которой тот служил [ему] на протяжении всей работы»⁶². Идеологическое согласие в этом пункте полное, как о том свидетельствует отрывок из речи, произнесенной Хайдеггером в период ректорства, 30 октября 1933 года:

60. «...Первое производимое этим типом впечатление — это впечатление некоторой пустоты и однообразия. Это то самое однообразие, из-за которого весьма затруднительно уловить различия между индивидами, принадлежащими чуждым человеческим или животным расам. Что прежде всего бросается в глаза чисто физиологически — это застывшее, напоминающее маску выражение лица, приобретенное и подчеркнутое внешними средствами, скажем, отсутствием бороды, особой прической и прилегающим головным убором» (*Jünger E. Der Arbeiter*, S. 117 <Юнгер Э. Рабочий, с. 190—191>).

61. Вспоминается анекдот, сообщаемый Эрнстом Кассирером: «Немецкому бакалейщику, очень хотевшему поговорить с американским посетителем, я высказал наше ощущение об утрате чего-то невосполнимого, связанной с отказом от свободы. Он ответил: „Вы ничего не понимаете. Прежде нам нужно было заботиться о выборах, партиях, голосовании. На нас была ответственность. Теперь у нас ничего этого нет. Теперь мы свободны“» (*Raushenbush S. The March of Fascism*. New Haven: Yale University Press, 1939, p. 40 — цитируется в: *Cassirer E. The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946, p. 362, n. 4).

62. *Heidegger M. Contribution à la question de l'être // Questions I*. Paris: Gallimard, 1968, p. 206 [GA 9, 391].

«Знание и обладание этим знанием — в том смысле, в котором это слово понимается национал-социализмом, — *не разделяет на классы*, но, наоборот, объединяет и связывает членов партии и сословия в единую и великую волю государства. Так, слова „Знание“ и „Наука“, „Рабочий“ и „Труд“ получили новый, иной смысл и новое звучание. „Рабочий“ *не является, как того хотел бы марксизм*, единственным объектом эксплуатации. Сословие рабочих (der Arbeiterstand) не есть класс обездоленных (die Klasse der Enterbten), который берет на себя общую классовую борьбу»⁶³. За этим почти дословным согласием с ключевым пунктом «политической философии», развитой в «Der Arbeiter», находится самый центр хайдеггеровской онтологии, ее видения бытия и времени, свободы и небытия, выраженный или, по меньшей мере, предположенный метафизико-политическим пафосом «Der Arbeiter», т. е. в форме, выявляющей его собственно политическое основание. Хайдеггер подхватывает само движение юнгеровской мысли, когда утверждает, что именно в «крайней опасности» обнаруживается, «против всякого ожидания», что «бытие техники таит возможность того, что сберегающее восходит к нашему горизонту» или, согласно той же логике, что реализация сущности метафизики в сущности техники, этом венце метафизики воли к власти, делает доступным преодоление метафизики⁶⁴. Юнгеровский нигилизм, переживаемый как восстание против европейского упадка, предполагает замену

63. Речь Хайдеггера от 30 октября 1933 года — цитируется в: Palmier J.-M. Op. cit., p. 123.

64. Heidegger M. La question de la technique // Essais et conférences. Paris: Gallimard, 1973, p. 44—47 [GA 7, 33—35].

созерцания действием и предпочтение решимости выбора перед самой выбранной целью, а также, в конечном счете, воли к воле, пользуясь словами Хайдеггера, перед волей к власти. Военное эстетство Юнгера вдохновляется глубокой ненавистью к слабости, нерешительности, саморазрушительной неуверенности рассуждающего разума, а также к разнице между словами и чувственной и доступной чувствам реальностью. И если он выражает этот антирационалистический нигилизм и [настрой] социальных сил, приведших к торжеству национал-социализма, более резким и грубым, т. е. более ясным способом, чем немецкий ученый профессор философии, то он сходится с автором «Бытия и времени» в своеобразной предвзятости риском, опасностью, которая в этом вопросе заставляет поместить себя в [ситуацию] разрушения, где свобода становится ощутимой, утвердить собственную ответственность, испытав элементарное насилие [в ситуации] здесь и теперь: «Здесь анархия оказывается проверкой на прочность, которую проходишь с удовольствием перед уничтожением». Игрой с небытием, как играют с огнем, доказывается и проверяется собственная свобода. Историческое развитие — всего лишь некая динамическая пустота, небытие в движении, движение от ничего к ничто; расположенное «по ту сторону ценностей», оно «не обладает [никаким] качеством». Речь идет о том, чтобы «миновать точку, где небытие (das Nichts) представит более желанным, чем все то, что таит малейшую возможность сомнения», и таким образом присоединиться к «сообществу первобытных душ, „изначальной расе“, еще не возникшей в качестве субъекта исторической задачи и потому доступной

для новой миссии»⁶⁵. Национализм, любование немецкой расой и ее империалистическими амбициями могут выражаться на политическом или полуполитическом языке решимости и владения, повеления и послушания, воли, крови, смерти и уничтожения как модальностей тотальной мобилизации; они могут также выражаться, как у Хайдеггера, на метафизическом или околومتтафизическом языке воли к власти как воли к воле, как утверждения воли, поставленной на службу не целям, но самопреодолению, а также на языке решительного столкновения со смертью как подлинного опыта свободы.

У Юнгера фантазмы и лозунги политического нигилизма приукрашены ницшеанским языком; у Хайдеггера политический нигилизм и сама ницшеанская традиция, не говоря уже о вульгате «консервативного революционера» Юнгера и Шпенглера, должны подчиняться требованиям онтологического рассмотрения читателя досократиков, Аристотеля и христианских теологов, поскольку уединенные поиски подлинного мыслителя не могут иметь ничего общего с теоретическим авантюризмом все пережившего воина. Граница та же, что отделяет профана от профессионала, который знает, что значит говорить, поскольку ему знакомо, по крайней мере, в практическом режиме, пространство, где окажется размещен его дискурс, т. е. *поле одновременно возможных точек зрения*, по отношению к которым его собственная позиция будет определена негативно, через различие. Именно знание этого пространства возможного позволяет «предвидеть возраже-

65. Jünger E. Der Arbeiter, S. 63—66, 90—91.

ния», т. е. предвосхитить значение и ценность, которые, будучи результатом действующих таксономий, будут приписаны определенной точке зрения, и заранее опровергнуть неподходящие прочтения: «философский смысл» отождествляется с практическим или сознательным владением конвенциональными знаками, размечающими философское пространство и позволяющими профессионалу *отграничиться* [se démarquer] от уже обозначенных [marquées] позиций, *воспротивиться* всему, что будет ему с полным правдоподобием приписано («Хайдеггер противится любому пессимизму»), говоря кратко, утвердить *свое отличие* в и через защитную форму всех знаков, созданных для того, чтобы заставить *признать*. Мышление, социально признанное философским, — это мышление, которое предполагает привязку к полю философских точек зрения и более или менее сознательное владение истиной позиции, занимаемой им в этом поле. В этом профессиональный философ противостоит «наивному философу», который, подобно «наивному» художнику в его универсуме, не умеет ясно объяснить ни того, что он говорит, ни того, что он делает. Не принимая в расчет специфической истории, исходом которой является философское поле и которая вписана в социально оформленные позиции и специфическую проблематику в виде пространства точек зрения, возможных для обладателей различных позиций, любитель предоставляет необработанную мысль, предназначенную служить первичным материалом — как «Der Arbeiter» для Хайдеггера — для саморефлексивных размышлений настоящего профессионала, в качестве такового способного к формулировке *проблемы*, на кото-

рую профан откликается, сам того не зная. Случается даже, его незнание основополагающего закона игры столь полно, что превращает его в объект или игрушку мышления профессионалов. Так, когда Дж. Э. Мур признает себя виновным в своеобразном анахронизме, состоящем в серьезном отношении к скептицизму и в такой трактовке этой проблемы, как если бы Канта (и различения между трансцендентальным и эмпирическим) не было, т. е. в сомнении в специфической постановке под сомнение обыденного верования, определяющего верование собственно философское, он подпадает под самый ужасный приговор, который философы, расположенные, впрочем, чествовать ученую наивность возврата к изначальному, могут провозгласить: «Мур наивен, тогда как Секст был попросту невинен»⁶⁶. (Можно заметить мимоходом, это — стратегия, которую философы спонтанно используют против всякого сомнения, идущего от «здорового смысла», или против научной объективации предпосылок, вытекающих из принадлежности к философскому полю, из собственно философского *illusio* как установки и ментального пространства, приспособленных к этому социальному пространству.)

Можно предположить, что такой философ-мастер своего дела, как Хайдеггер, знал, что делает, выбрав Юнгера в качестве объекта рефлексии (в особенности коллективной и публичной): [в его трактовке] Юнгер ставит лишь те (политические) вопросы, на которые Хайдеггер согласен отвечать, лишь те (политические) вопросы, которые он *превратил в*

66. Burnyeat M. F. The Sceptic in his place and time // Philosophy in History / Eds. R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 251.

свои, ценой работы по *переводу*, позволившей разглядеть в произведении философский способ мышления. Совершенный им перенос одного ментального (и социального) пространства в другое предполагает радикальный разрыв, сопоставимый с тем, что в отношении другого поля называется «разломом» или «эпистемологическим разрывом». Граница между политикой и философией — настоящий онтологический порог: понятия, соответствующие практическому и повседневному опыту, и обозначающие их слова (зачастую те же самые) подвергаются радикальному преобразованию, которое делает их неузнаваемыми для тех, кто согласился на магический прыжок в другой универсум. Так, Жан-Мишель Пальмье выражает, несомненно, общее мнение комментаторов, когда пишет: «Трудно не удивляться важности, которую Хайдеггер придает этой книге („Der Arbeiter“)»⁶⁷. Философская алхимия (как математическая алхимия, преобразующая скорость в производную или область в интеграл, или юридическая алхимия, превращающая ссору или конфликт в судебное разбирательство) есть *metabasis eis allo genos*, переход к другому порядку, в смысле Паскаля, неотделимый от *metanoia*, изменения социального пространства, предполагающего изменение пространства ментального.

Этим объясняется то, что философ, чья профессия — задавать вопросы, в особенности вопросы, по определению исключаемые доксическим опытом обыденного мира, никогда прямо не отвечает на «наивные» вопросы, т. е. в его глазах незначимые или бессмысленные, такие, например, которыми

67. *Palmier J.-M.* Op. cit., p. 196.

здравый смысл задается в отношении самих этих [философских] вопросов (о существовании внешнего мира, о существовании другого и т. д.), и в особенности такие, которые желал бы ему задать социолог, исходя из его собственного социального и ментального пространства, как вопросы, называемые «политическими», т. е. *открыто*, иначе говоря, «наивно» политические. Он может отвечать лишь на философские вопросы, т. е. на вопросы, которые ему заданы или которые он сам перед собой ставит на единственно значимом языке — языке философском и на которые он может (*de facto* и *de jure*) ответить лишь после их переформулировки на своем философском идиолекте. Неверно было бы прочитывать в таких перезаписях афоризмы моралиста, движимого критическим настроением. Такая отстраненная позиция в самом общем виде предстает единственно возможной для всякого, кто допущен в ученый универсум, т. е. признан в качестве легитимного участника и, даже лучше, в нем преуспевшего; она предстает как сама собой разумеющаяся для всякого, кто наделен соответствующим габитусом, т. е. заранее приспособлен к структурной необходимости поля и готов принять, зачастую сам об этом не зная, предпосылки, объективно заключенные в основополагающем законе поля.

Говоря кратко, не следует ожидать от философа, что он грубо заговорит на грубом языке политики, поэтому комментарий к тексту Юнгера следует читать между строк: «„Рабочий“ принадлежит к фазе „активного нигилизма“ (Ницше). Действие этой работы состояло — и еще состоит при ее изменившейся функции — в том, что она позволяет увидеть тотальный характер работы, присущей всему действи-

тельному, исходя из гештальта рабочего». И двумя страницами далее: «Тем не менее, оптика и горизонт, направляющие описание, уже или пока еще определены не так, как прежде. Ибо теперь Вы больше не принимаете участия в этом действии активного нигилизма, которое уже в „Рабочем“, в соответствии с ницшеанским значением, продумывается в смысле преодоления. Однако „больше не принимать участия“ вовсе не означает уже „держаться в стороне“ от нигилизма — и тем менее, что сущность нигилизма вовсе не нигилистична и что История этой сущности остается чем-то более старым и более новым, нежели „исторически“ установимые фазы различных форм нигилизма». При помощи всего подразумеваемого здесь дается понять, что проблема тоталитаризма, тоталитарного государства, успешно навязывающего при посредстве техники свое господство над всем существующим, всегда актуальна, даже когда в нем исторически завершается эта конкретная историческая форма нигилизма. Это понятнее из следующего: «Сегодня нет пронизательного ума, который стал бы отрицать, что нигилизм в самых разнообразных и скрытых формах является „нормальным состоянием“ человечества. Лучшее тому доказательство — крайне реакционные попытки, предпринятые против нигилизма, которые, вместо того, чтобы привести к диалогу с его сущностью, способствуют восстановлению старых добрых времен. Это поиск спасения в бегстве, подобно тому, как бегут от чего-то, чего не желают видеть: от проблематичности метафизического положения человека. То же самое избегающее отношение захватило даже те места, где по видимости отвергают метафизику, чтобы заменить ее логи-

кой, социологией и психологией»⁶⁸. Здесь снова можно прочесть, что тоталитарное государство и современная наука являются «необходимыми следствиями сущностного развертывания техники» и что — еще немного развивая переворот — единственно истинная нереакционная мысль есть мысль, смело встречающая нацизм, чтобы с «решимостью» осмыслить его сущность, а не бежать от нее. Тот же смысл содержится в знаменитой фразе из «Введения в метафизику» — курса, прочитанного в 1935 году и без изменений опубликованного в 1953-м, — о «внутренней истине и величии» национал-социализма, «а именно соединении планетарно предназначенной техники и человека Нового времени»⁶⁹. Четкая линия ведет от низвергнутого аристократизма «*Sein und Zeit*» к философски восстановленному нацизму, в некотором смысле банализированному в качестве пароксизма состояния развития сущности техники. Юнгер занимает как раз такую позицию, чтобы с полуслова понять эту своеобразную переоценку без отречения от траектории, которая почти совпадает с его собственной, вплоть до неспособности решительно принять ответственность за последствия призыва к ответственности⁷⁰. Нацистский нигилизм, героическая попытка

68. *Heidegger M.* Contribution à la question de l'être // *Questions I*, p. 204—206, 208 [GA 9, 389; 391—392].

69. *Heidegger M.* Introduction à la métaphysique. Paris: Gallimard, 1967, p. 201—202 [GA 40, 208].

70. *Rosen S.* Op. cit., p. 114—119. (1987: Примечательно, что в наиболее чистых онтологических моментах философских текстов обнаруживается этот изощренный отказ отречься от нацизма, который Виктор Фариас раскрыл в наиболее материальных его выражениях, например, длительных выплатах членских взносов.)

преодоления — через юнгеровское движение до предела — нигилизма, крайнюю форму которого он представляет, делает утверждение онтологического различия окончательным: остается лишь со всей решимостью встретить это разделение, непреодолимую двойственность навсегда разделенных Бытия и сущих. Героическая философия презрения к смерти, противопоставленная бегству под сень обеспечения, должна уступить место не менее героической философии решительной встречи с этим непреодолимым различием. Отказ от любой метафизической трансценденции, этой высшей ступени воли к воле, изо всех сил не замечаемое отсутствие Бытия (которое Хайдеггер обнаруживает и осуждает в последних работах Юнгера, в частности, в «Über die Linie») ведет к мистической *Gelassenheit*^{xv}, ожиданию антинигилистического откровения Бытия.

Таким образом, когда, наконец, третий путь (в смысле Меллера ван ден Брука) героического преодоления оказывается окончательно закрыт, в его основании обнаруживается отчаянное бессилие (интеллектуала, занявшего в социальной структуре позицию господствующего-подвластного). Когда покончено с могущественной мыслью и активной поддержкой активного нигилизма тотальной мобилизации как духовного очищения, остается мысль бессилия, *пассивный нигилизм*, обеспечивающий не менее радикальное отличие между мыслителем, оказавшимся в изгнании, и всеми теми — могущественными или нет, — кто оставлен в забвении Бытия.

ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ И ПРОСТРАНСТВО ВОЗМОЖНОГО

Однако Хайдеггер обращается не только к Юнгеру. Его дискурс субъективно и объективно определяется по отношению к различным социальным и ментальным пространствам: пространству политической публицистики и собственно философскому пространству. Даже в своей речи о технике, посвященной Юнгеру, т. е. непосредственно к нему обращенной, он адресуется — в некотором смысле «через его голову» — и ко всем прочим собеседникам (о чем говорит, в частности, название, которое он даст при публикации этому отчетливо экзотерическому тексту о технике: «К вопросу о Бытии»). Бунтарь в философии, Хайдеггер достаточно хорошо знал и признавал легитимные ставки философского поля (его явные отсылки к другим каноническим авторам — современникам или предшественникам — ясно об этом свидетельствуют) и вполне уважительно признавал установленный академическим этосом абсолютный разрыв между культурой и политикой¹,

1. После «Unzeitgemässige Betrachtungen» [«Несвоевременных размышлений»] Ницше нередко указывали на раскритикованный им воинствующий аполитизм, лежащий в основе немецкого университетского этоса, и на связанный с ним уход в культ внутреннего и искусства. Людвиг Курциус объясняет этим социальным и ментальным разрывом между политикой и культурой исключительную пассивность перед лицом нацизма, проявленную немецким профессорским корпусом, занятым

чтобы, даже того не желая, подчинить свои социальные фантазмы и свои этические или политические диспозиции переструктурированию, способному сделать их *неузнаваемыми*².

Современник Шпенглера и Юнгера в экзотерическом времени политики, Хайдеггер — современник Кассирера и Гуссерля в истории автономного поля философии. Если, как мы только что видели, он *помещен* в определенный момент политической истории Германии, то *помещает себя* он в определенный момент внутренней истории философии, а более точно — в ряд размечающих историю немецкой университетской философии последовательных обращений к каждый раз новому Канту, поскольку каждый следующий раз выстраивается в противовес предыдущему. Как Коген и Марбургская школа отвергают фихтевское прочтение Канта, Хайдеггер изобличает прочтение выдающихся неокантианцев, по его мнению, сводящих «Критику чистого разума» к поиску условий возможности науки, которая подчиняет себе рефлекссию над истинами, предпосланными ей *de facto* и *de jure*³. Согласно иным генеалогиям, можно также разместить его на

своими сугубо академическими интересами (См.: *Curtius L. Deutscher und antiker Geist*. Stuttgart, 1950, S. 335 sq).

2. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, как Хайдеггер трактует юнгеровские понятия, к примеру, «*Typus*».

3. См.: *Vuillemin J. L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: PUF, 1954. Жюль Вюйемэн рассматривает архитектонику трех главных «прочтений» кантианства и реконструирует своего рода идеальную историю их следования, двигателем которой является отрицание: Коген отрицал Фихте, Хайдеггер — Когена. Это вызвало смещение гравитационного центра кантианства от Диалектики к Аналитике, а затем — к Эстетике.

пересечении ветвей, основанных Кьеркегором, Гуссерлем и Дильтеем. Включение в поле предполагает включение в историю поля, т. е. включение в работу по созданию истории поля через признание и усвоение исторически сформировавшейся проблематики, которая оказывается в него встроена практически. Философская генеалогия, которой философ обзаводится благодаря ретроспективным реконструкциям, — хорошо обоснованная фикция. Наследник культурной традиции всегда говорит о своих предшественниках или современниках с той самой дистанции, которую по отношению к ним занимает.

Таким образом, была бы абсолютно тщетной попытка постичь столь явно профессорское философское мышление, как хайдеггеровское, вне его отношений с полем философии, где оно укоренено: Хайдеггер всегда мыслил и осмысливал себя по отношению к другим мыслителям, и, как это ни парадоксально, именно тогда, когда утверждал свою самостоятельность и оригинальность. Все принципиальные предпочтения Хайдеггера, основание которых обнаруживается в наиболее глубинных диспозициях его габитуса, а выражение — в «кардинальных» парах антагонистических понятий в духе того времени, определяются через привязку к уже существующему философскому пространству, т. е. через отнесение к полю философских точек зрения, которое в своей собственной логике воспроизводит в философском поле сеть социальных позиций. Именно в этом постоянном отнесении к полю возможных философских точек зрения совершается преобразование этико-политических точек зрения в философские. Именно через него делаются

актуальными и проблемы, и *структурированный универсум их возможных решений*, заранее определяющий философский смысл точки зрения, пускай даже вовсе не существующей (например, одновременно антикантианской и неотомистской). И именно это отнесение, посредством гомологии (более или менее сознательно воспринимаемой) между структурой философских точек зрения и точек зрения открыто политических, предписывает каждому отдельному мыслителю весьма ограниченный набор философских точек зрения, совместимых с его этико-политическими предпочтениями.

Точки зрения возникают и внедряются в качестве философских в той и только той мере, в какой они определяются по отношению к полю точек зрения, философски известных и признанных на данный момент времени, и в той мере, в какой им удастся получить признание в качестве значимых ответов на *проблематику*, на данный момент внедренную в поле в форме определяющих его антагонизмов. Относительная автономия поля проявляется в его способности поставить между этико-политическими диспозициями, управляющими дискурсом, и конечной формой сказанного систему легитимных проблем и объектов рефлексии и тем самым обеспечить систематическую трансформацию любого намерения [что-либо] выразить [intention expressive]. Придать философскую форму — значит придать форму политической точке зрения, и транс-формация, предполагая перенос одного социального и одновременно ментального пространства в другое, стремится скрыть связь между конечным продуктом и социальными условиями, лежащими в его основании: философская точка зрения всегда гомологична, с

точностью до системы, «наивной» этико-политической точке зрения.

Двойственная принадлежность философа, определяемая позицией, которая присвоена ему в социальном пространстве (а более точно, в структуре поля власти), и позицией, которую он занимает в поле философии, лежит в основе процесса трансформации, неизменно встроенной как в неосознаваемую механику функционирования поля, опосредуемую габитусом, так и во вполне осознанные стратегии систематизации. Таким образом, отношение Хайдеггера к наиболее значимым позициям политического пространства: либерализму и социализму, марксизму или «революционно консервативной» мысли, и к соответствующим им социальным позициям — практически воплощается в серии отношений, гомологичных основной оппозиции, которая в них одновременно утверждается и видоизменяется. Это, во-первых, отношение двойного отказа, двойного отстранения, подразумеваемое его принадлежностью к аристократии духа, чья исключительность оказалась в смертельной опасности из-за *Vermassung*, «уравниловки», «снижения уровня», вызванного наплывом студентов и младших преподавателей, и чей моральный авторитет монарших советников и народных пастырей оказался подорван в результате подъема индустриальной буржуазии и народных движений, которые отныне сами определяют свои цели. Это отношение, приняв особую форму, воспроизводится в отношениях философии с другими дисциплинами: начиная с конца XIX века ее претензии на интеллектуальное господство поставлены под угрозу развитием естественных наук, несущих в себе собственную рефлекссию, и возник-

новением социальных наук, стремящихся присвоить себе традиционные объекты философского мышления. Корпус профессионалов рефлексии находится в состоянии постоянной мобилизации, направленной против психологизма и особенно против позитивизма, пытающегося заключить философию в узкие рамки эпистемологии (*Wissenschaftstheorie*¹) (прилагательные «*naturwissenschaftlich*» или «*positivistisch*» считаются тяжким оскорблением даже среди историков)⁴. Для университетского общества, в целом очень консервативного, где господствуют «немецкие националисты»⁵, социология, воспринимаемая как наука французская и плебейская, относящаяся к критическим проявлениям экстремизма (в частности, Мангейм), содержит в себе все мыслимые недостатки: пророки *Verstehen* [понимания] переполнены презрением, упоминая (и часто даже не называя по имени) эту попытку вульгарного редукционизма, особенно если она принимает форму социологии знания⁶. Эти отношения между философией и науками, в свою очередь, воплощаются в отношениях Хайдеггера с неокантианцами, среди которых современники выделяют так называемую юго-западную традицию, представлен-

4. *Ringer F.* Op. cit, p. 103.

5. Э. Эверт, цитируемый в: *Castellan G.* L'Allemagne de Weimar, 1918—1933. Paris: Colin, 1969, p. 291—292.

6. Эта черта остается характерной для философской доксы и, следовательно, продолжает влиять на возможное восприятие текста, подобного этому, философами из Германии и других стран. (1987: И ничто не может лучше доказать постоянство структурирующего отношения между философией и социальными науками, чем глубокомысленное молчание философов — как хайдеггерианцев, так и прочих — в полемике, вызванной во Франции выходом книги Виктора Фариаса).

ную Виндельбандом и Риккертом, научным руководителем Хайдеггера, а также Марбургскую школу, основным представителем которой является Герман Коген, одно из пугал идеологов Третьего Рейха⁷. Виндельбанд, профессор Гейдельбергского университета, пост которого унаследует Гуссерль, первым выступил с критикой когеновского уклона в сторону агностического позитивизма, предвосхитив критику, адресованную Хайдеггером кантовской критике метафизики: эмпирическая эпистемология, которую Марбургская школа открыла в творчестве Канта, стремится подменить философскую критику причинно-следственным и психологическим анализом опыта, тяготеющим с одной стороны к Юму, с другой — к Конту, что ведет к растворению философии в эпистемологии⁸. Кантианство более метафизического склада также представлено Алоизом Риглем, более близким к *Naturphilosophie*, и другим учителем Хайдеггера, Ласком, который, как удачно заметил Гурвич, превращает трансцендентальный анализ в метафизическую онтологию⁹. В противоположном лагере Коген и Кассирер утверждаются как престижные наследники великой либеральной традиции и европейского гуманизма Просвещения. Кассирер пытается доказать, что идея «республиканской Конституции» — вовсе не «чужеродное включение в германскую традицию»,

7. См.: *Grunberg H. A. Der Einbruch des Judentums in die Philosophie. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1937.*

8. *Windelband W. Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des 19 Jahrhunderts. Tübingen, 1927, S. 83—84; цитируется Ф. Рингером: Ringer F. Op. cit., p 307.*

9. *Gurvitch G. Les tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris: Vrin, 1930, p. 168.*

но напротив, высшая форма философского идеализма¹⁰. Что же касается Когена, он предлагает социалистическое толкование Канта: категорический императив, заставляющий относиться к личности ближнего как к цели, а не как к средству, истолкован им как моральная программа будущего («Идея превосходства Человечества как цели становится, тем самым Идеей социализма, так что каждый человек определяется как Конечная цель, как Цель в себе»)¹¹.

Поскольку господствующие позиции занимают разнообразные представители неокантианства, именно по отношению к ним или, точнее в противовес им и различного рода психологиям эмпирического сознания, психологизму, витализму и эмпириокритицизму, которым некоторые из них дают опору в искаженном трансцендентальном анализе, определяются сторонники других важных позиций. Это феноменология Гуссерля, разделенная изнутри на трансцендентальную логику, антипсихологизм и своего рода онтологию. Это более или менее прямые последователи *Lebensphilosophie*, отныне ориентирующиеся на философию культуры. В университетском варианте это наследники Дильтея (известно, какое влияние он оказал на Хайдеггера), а также, в определенной степени, Гегеля, Липпса, Литта и Шпрангера; вульгаризованная версия представлена

10. См.: *Ringer F.* Op. cit., p. 213.

11. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. Berlin: Cassirer, 1904; цитируется Анри Дюссором: *Dussort H.* L'Ecole de Marbourg. Paris: P. U. F., 1963, p. 20. Дюссор отмечает, что левое кантианство находит своего продолжателя в лице австрийского марксиста Макса Адлера, в частности, в книге «Kant und der Marxismus».

творчеством Людвиг Клагеса, испытывавшим влияние Бергсона и очень близким к неоконсервативной литературе (в частности, с превознесением *Einführung* — вчувствования и *Anschauung* — интуиции и обращением к опрощающим альтернативам, таким, как душа и дух, для обоснования страстной критики интеллектуализации мира и господства техники). Это также логический позитивизм Витгенштейна, Карнапа и Поппера: в манифесте, опубликованном в 1929 году, Венский кружок обличает семантическую путаницу, царящую в университетской философии, и заявляет о своей симпатии к прогрессистским движениям, подозревая тех, кто цепляется за прошлое в социальных вопросах, в занятии отживших позиций — как метафизических, так и теологических¹².

Таковым было, на тот момент, когда Хайдеггер вступил в него после своего *Abitur* в Констанце, пространство возможного в философском поле, пребывавшего под неявной властью двух сдерживающих друг друга сил: марксизма и реакционной метафизики «консервативных революционеров». Принадлежать философскому полю в это время и в этом месте означало столкнуться с проблемой или с программой, вписанной в основополагающие оппозиции его структуры: как можно преодолеть философию трансцендентального сознания, не впадая в реализм или в психологизм эмпирического субъекта или, хуже того, в некую форму «историцистского» редукционизма? Исключительность хайдеггеровского философского предприятия состоит в том, что оно стремилось посредством революционного с фи-

12. См. *Wittgenstein F. Op. cit.*, p. 309.

лософской точки зрения переворота *создать* в рамках философского поля новую позицию, по отношению к которой вынуждены были бы определиться все остальные. Эта позиция, обозначенная через намерение преодолеть кантианство, не являясь частью легитимной, т. е. установленной университетом философской проблематики, была в некотором смысле привлечена извне поля разного рода политическими и литературными движениями, такими как кружок Георге, и включена в поле благодаря ожиданиям и усилиям некоторых студентов и младших преподавателей. Чтобы произвести подобный переворот в раскладе сил внутри философского поля и придать респектабельную форму еретическим, а значит, неминуемо рискующим показаться вульгарными позициям, необходимо было соединить «революционные» диспозиции бунтаря со специфическим авторитетом, гарантированным значительным капиталом, накопленным внутри поля. Хайдеггер, будучи ассистентом Гуссерля (начиная с 1916 года), а затем профессором в Марбургском университете (1923 год), обладал скандальной славой авангардного мыслителя, который, воспользовавшись ситуацией кризиса, как внутри университета, так и вне его, смог предложить дискурс, одновременно революционный и консервативный. Как заметил Вебер в отношении древнего иудаизма, пророки и ересиархи вообще часто являются перебежчиками из жреческой касты, вкладывающими значительный специфический капитал в свержение жреческого порядка и обретающими в новом прочтении священных источников оружие для революции, цель которой — восстановление традиции в ее изначальной истине.

Габитус этого «ординарного профессора», выходя из среды скромной сельской буржуазии, неспособной осмысливать политику и говорить о ней иначе, чем следуя мыслительным схемам и языку онтологии — настолько, что речь нацистского ректора принималась за метафизическое кредо, — есть практический инструмент гомологии, складывающейся между философской и политической позициями, на основе гомологии между философским и политическим полями. Он интегрирует в себе все множество интересов и диспозиций, связанных с различными позициями, занимаемыми им в различных полях (в социальном пространстве — в позиции *Mittelstand* и университетской фракции этого класса; в структуре университетского поля — в позиции философа, и т. д.), а также с социальной *траекторией*, приведшей его к этим позициям: путь университетского преподавателя в первом поколении, оказавшегося в ситуации нестабильности, несмотря на свои успехи, в интеллектуальном поле. Именно этот габитус, будучи интегральным продуктом относительно независимых друг от друга условий, осуществляет непрерывную интеграцию предопределенностей, которые вытекают из различных порядков, в практики и продукцию, в основе своей *сверхдетерминированные* (если вспомнить, например, об изначальной тематике).

Несомненно, именно с социальной траекторией связаны совершенно исключительные полифонические способности, которые проявляет Хайдеггер в своем искусстве объединять проблемы, распыленные в политическом и философском полях, создавая при этом впечатление, что он ставит их более «глубоко» и «радикально», чем кто-либо до него.

Восходящая траектория, пересекая различные социальные универсумы, много более, чем монотонная траектория, располагает мыслить и говорить в разных пространствах одновременно, обращаться к публике, отличной от себе подобных (например, к более или менее выдуманному «крестьянам», вызванным к жизни посредством и ради отказа [в правах] блуждающему интеллектуалу). Позднее и чисто школьное усвоение языка ученой традиции, возможно, благоприятствовало особому отношению к языку, которое позволило пользоваться всеми учеными гармониями обыденного языка и пробуждать обыденные гармонии языка ученого (что среди прочего лежало в основе эффекта пророческого *estrangement* [остранения], произведенного «*Sein und Zeit*»)¹³. Но главное, невозможно до конца понять особенность позиции Мартина Хайдеггера в философском поле, не принимая во внимание его сложные и натянутые отношения с интеллектуальным универсумом, вызванные его маловероятной, т. е. редкой социальной траекторией. Без сомнения, враждебность Хайдеггера по отношению к светилам кантианства, в частности, к Кассиреру, коренилась в глубоком антагонизме габитусов: «С одной стороны, маленький брюнет, спортсмен и отличный лыжник, с лицом энергичным и бесстрастным, человек упорный и тяжелый [в общении], полностью погру-

13. К чему необходимо добавить способность, типичную для профессора или для *грамматика* (измеряемую тестами умственного развития) употреблять и понимать одновременно множество *практически взаимоисключающих* смыслов одного и того же слова (например, различные смыслы, приобретаемые словом «*rapporter*» [принести, приносить], когда оно употребляется по отношению к собаке, вложению капитала или ребенку).

женный в поставленные перед собой проблемы, отмеченные глубочайшей нравственной важностью; с другой — мужчина с седой шевелюрой, олимпиец не только внешне, но и внутренне, человек с широкими взглядами и кругозором, с умиротворенным лицом, полным любезной снисходительности, отличающийся живостью, гибкостью и, наконец, аристократическими манерами»¹⁴. Стоит процитировать саму госпожу Кассирер, которая пишет: «Нас специально подготовили к необычному появлению Хайдеггера; мы знали о его отказе следовать общественным условностям, а также о его враждебности по отношению к неокантианцам, особенно к Когену. Его склонность к антисемитизму также не была для нас новостью¹⁵ (...). Все гости прибыли: дамы в вечерних платьях, мужчины во фраках. Перед второй частью ужина, растянутого в бесконеч-

14. *Schneeberger G.* Op. cit., S. 4.

15. Все опровержения этой фразы известны. Однако, чтобы лучше оценить смысл вовлеченности в нацистское движение и того, что из нее в этом отношении следовало, необходимо напомнить, что, как бы изначально велика ни была двусмысленность идеологии национал-социализма, неоспоримые доказательства его истинной сути уже давно появились внутри самого университета. Начиная с 1894 года еврейские студенты были исключены из студенческих «братств» в Австрии и Южной Германии, в то время как на Севере обращенные студенты-евреи допускались. Исключение становится повсеместным, когда в 1919 году все немецкие братства, которые, кстати, требуют *paterus clausus* для евреев, подписали «айзенахскую резолюцию». Эхом взрывов антисемитизма, имевших место среди студентов, внутри преподавательского состава стали все более и более многочисленные инциденты, направленные против евреев и преподавателей левых политических взглядов, — такие, как в 1932 году в Гейдельберге и Бреслау. В этом, также решающем, пункте немецкие университеты находились в авангарде эволюции к нацизму.

ных разговорах, открылась дверь, и невысокий человек невзрачного вида вошел в зал, смущенный, как крестьянин, которого втолкнули в двери замка. У него были черные волосы и темные, пронзительные глаза. Он напоминал ремесленника родом с юга Австрии или из Баварии — впечатление, которое вскоре подтвердил его диалект. Он был одет в черный, вышедший из моды костюм». И далее она добавляет: «Что меня больше всего в нем беспокоило, так это его смертельная серьезность и полное отсутствие чувства юмора»¹⁶.

Без сомнения, не следует доверяться обманчивой внешности: есть нечто нарочитое в «экзистенциальном костюме»¹⁷ и деревенском говоре этого «блестящего» университетского преподавателя, уже овеянного восхищением как своих учеников, так и учителей¹⁸. Все это, равно как идеализирующее обращение к миру крестьян, скорее всего, является позой

16. *Cassirer T.* Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer. New York, 1950, S. 165—167; цитируется в: *Schneeberger G.* Op. cit., S. 7—9.

17. Хюнерфельд рассказывает, что в Марбурге Хайдеггер заказал себе костюм, выкроенный в соответствии с теориями постромагического художника Отто Уббелода, призывавшего возвращаться к фольклорным костюмам: комплект, состоящий из узких брюк и редингота получил название «экзистенциального костюма» (*Hühnerfeld P.* In *Sachen Heidegger*, Versuch über ein deutsches Genie. Munich: List, 1961, S. 55).

18. «Когда в 1918 году студенты вернулись с войны, на философских семинарах немецких университетов начал распространяться слух, что там, во Фрайбурге, преподает не только Эдмунд Гуссерль, этот клоун с огромными усами, но что у него есть молодой ассистент, невзрачной внешности, которого скорее можно принять за электрика, пришедшего чинить проводку, чем за философа. Этот ассистент излучает невероятную энергию». (*Hühnerfeld P.* Op. cit., S. 28).

и, возможно, всего лишь способом превратить в философскую позицию трудные взаимоотношения с интеллектуальным миром. «Блестящий» выскочка, отвергнутый отвергающий, Хайдеггер привносит в этот мир другую манеру вести интеллектуальную жизнь: более «серьезную», более «трудоемкую» (например, в своем отношении к текстам и к употреблению языка), а также более *цельную* — жизнь *учителя мысли*, которая требует более полных и широких полномочий, чем у сторонников философии, сведенной к рефлексии о науке, но взамен предлагает абсолютную ангажированность и бескомпромиссность образцового существования, соответствующие пастырской миссии и роли моральной совести общества.

Двойной отказ — составная часть аристократического популизма Хайдеггера — возможно, имеет отношение к довольно возмутительному для него, как интеллектуала в первом поколении, представлению, которое он мог питать в отношении того, что казалось ему парадоксальным перевертышем, а именно к «демократическим», «республиканским» и даже «социалистическим» диспозициям коллег, в ком он видел представителей крупной буржуазии и с кем чувствовал себя разделенным по многим вопросам, особенно в том, что касалось «подлинности» и искренности своих популистских убеждений. Как не признать глубокий антагонизм, противопоставивший его этому болтливому и суетному гуманизму, в серии оппозиций, лежащих в основании разработанной им системы: между тихим молчанием (*Verschwiegenheit*), совершенным выражением подлинности, и пустой болтовней (*Gerede, Geschwätz*); между укорененностью (*Bodenständigkeit*)

keit), ключом к идеологии «почвы» и «корней», и любопытством (Neugier), подверстанным, несомненно, посредством платоновского топоса, к подвижности эмансипированного сознания и оторванности от корней *блуждающего* (другое ключевое слово), т. е. *еврейского* интеллектуала¹⁹; наконец, между поддельной рафинированностью городской и еврейской «современности» [modernité] и архаичной, сельской, доиндустриальной простотой крестьянина, который так же противостоит городскому рабочему, архетипу «людей», как блуждающий интеллектуал без роду, без племени, без корней и привязанностей — «пастуху бытия»²⁰.

Моральное негодование и возмущение правыми интеллектуалов и студентов открытым текстом встречаются в некоторых свидетельствах и собственных декларациях Хайдеггера: «Он терпеть не мог любую „философию культуры“, равно как и философские конгрессы; многочисленные журналы, появившиеся после Первой

19. Чтобы до конца понять незаметную антисемитскую сверхдетерминацию всех отношений Хайдеггера с интеллектуальным миром, необходимо восстановить идеологическую атмосферу, которой он, без сомнения, был *пропитан*. Так например, увязка евреев с современностью [modernité] или евреев с разрушительной критикой присутствует повсюду, особенно в антимарксистских работах: например, Х. фон Тричке, профессор Берлинского университета, знаменитый пропагандист völkisch идеологии в конце XIX-го века, обвиняет евреев в том, что они разрушили немецкое крестьянство, привнеся современность [modernité] в деревню (см.: Mosse G. L. Op. cit., p. 201).

20. М. Хайдеггер, письмо в «Die Zeit» от 24 сентября 1953-го года, цитируемое Ж.-М. Пальмье (Palmier J.-M. Op. cit., p. 281). Эта оппозиция является общей для всей консервативной мысли (она же встречается, например, в «Разгроме» Золя).

Мировой войны, вызывали у него патетический гнев. С горькой строгостью он писал, что Шеллер „обновляет“ фон Гартмана, в то время как остальные эрудиты вместе с уже известным „Логосом“ выпускают „Этос“ и „Кайрос“. „Какова будет шутка следующей недели? Мне кажется, что сумасшедший дом изнутри представляет собой более ясное и нормальное зрелище, чем эта эпоха“» (Löwith K. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, p. 346). И между строк послания нацистского ректора записано представление, которое он имел о «беззаботной» и легкой жизни (буржуазных?) студентов: «Пресловутая „университетская свобода“ изгнана из немецкого Университета, ибо свобода эта была неподлинной, поскольку чисто негативной. Она означала *беззаботность*, произвол в намерениях и склонностях, *распущенность* в поступках и попустительство. Понятие свободы немецкого студента возвращено к своей истине» (M. Heidegger. Discours et proclamations proclamations [Tr. J.-P. Faye] // Médiations. 1961, n° 3, p. 139—159 [GA 16, 113] <Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета (речь 27 мая 1933 года) // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993, с. 227>). Из других источников (P. Hühnerfeld. Op. cit., S. 51) известно, что Хайдеггер не ценил никого из своих коллег и никоим образом не хотел быть связанным с «прозябающей» академической философией.

И, несомненно, в восторженном опыте идеа-

лизированного крестьянского мира следует видеть косвенное и сублимированное выражение двойственности его отношения к миру интеллектуальному, а не рассматривать этот опыт как исходный. Достаточно процитировать несколько важных отрывков из речи Хайдеггера «Почему мы остаемся в провинции», произнесенной им по радио по случаю отказа от предложенной ему кафедры в Берлинском университете: «Когда в самой глубине зимней ночи выюга замечает одинокую хижину (Die Hütte) и укрывает все кругом, наступает великий момент философии. Эти вопросы должны стать простыми и существенными (einfach und wesentlich). (...). Философский труд не может быть уделом чудака, засевшего в своем углу. Самое место ей — среди крестьянского труда (...). Горожанин считает, что «идет в народ», когда он снисходит до длинного разговора с крестьянином. Когда вечером, прерывая мою работу, я сажусь рядом с крестьянином на скамье у печи или в „красном углу“ (Herrgottswinkel), большую часть времени мы не разговариваем вообще. Мы молчим и курим трубки (...). Внутренняя принадлежность моего труда Шварцвальду и его людям основывается на вековой и незаменимой укорененности (Bodenständigkeit) на аллеманнско-швабской земле» (Heidegger M. Warum bleiben wir in der Provinz? // Der Alemanne, mars 1934, цитируется в: Schneeburger G. Op. cit., S. 216—218 <Хайдеггер М. Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет, с. 218—219>). И далее

Хайдеггер рассказывает, как, будучи во второй раз приглашен на кафедру в Берлине, пошел навестить «своего старого друга, крестьянина семидесяти пяти лет», который, не говоря ни слова, дал ему понять, что он должен отказаться. История, которой уже обеспечено место в философской агиографии рядом с гераклитовой печьюⁱⁱ.

Историки философии часто забывают, что великие философские течения, разграничивающие пространство возможного, такие как неокантианство, неотомизм, феноменология и т. д., получают свою чувственную форму в живых людях, воспринимаемых по их манере держаться, действовать, говорить, их седой шевелюре и олимпийскому виду, а также в связи с их этическими диспозициями и политическим выбором, которые создают их реальный облик. Именно по отношению к этим осязаемым, синкретически воспринимаемым конфигурациям, через симпатию или антипатию, возмущение или соучастие, обозначаются позиции и определяются точки зрения: смысл игры, одновременно этической, политической и философской, вписанный в восхождения и перемещения в рамках философского поля, исходит из этих сверхдетерминированных признаков, чтобы воплотить в жизнь философский проект, который практически смешивает «консервативную революцию» с контрреволюционным переворотом по отношению к неокантианской критике метафизики и «господству разума».

Относительно редкую специфическую компетентность, приобретенную в иезуитской школе, затем среди теологов Фрайбурга и в результате чтения

философских авторов, обязательных для занимаемого им поста, Хайдеггер вовлекает в *радикальное* (слово, постоянно встречающееся в его речах и письмах), но и университетски респектабельное предприятие сомнения и вопрошания. Очевидно противоречивое устремление, которое заставило его символически объединить две крайности. Таким образом, он попытался соединить в рамках теологии без Бога инициатического университета эзотерический аристократизм малых объединений, таких как кружок Георге (George-kreis), откуда он позаимствовал свои модели интеллектуального успеха (достаточно вспомнить Гельдерлина, вновь открытого Норбертом фон Хеллингратом, или «Парменида» Райнхарда), и экологическую мистику Jungendbewegung или антропософского движения Штайнера, проповедовавших возврат к деревенской простоте и строгости, к прогулкам в лесу, к натуральным продуктами и к одежде, сотканной вручную. Вагнерианская напыщенность и выпренность его стиля, весьма далекого (разве что в своем замысле) от принципиально антивагнерианской ритмической и метрической игры Стефана Георге, авангардная форма, призванная «дебанализировать» канонических авторов²¹, возврат к «миру насущного действия», к тому, что «подручно», к повседневной

21. Авангардизм повторного открытия или реставрации, например, в поэзии — наиболее академичном из искусств — идеально подходит для интеллектуала в первом поколении, который, будучи недостаточно прочно устроенным в интеллектуальном мире, отвергает все авангардные эстетические явления (например, кинематограф и экспрессионистскую живопись) и который находит в своей архаизирующей предвзятости авангардистское оправдание отказу от современности.

жизни²², провинциальный аскетизм потребителя натуральных продуктов и местных костюмов, похожий на мелкобуржуазную карикатуру эстетского аскетизма великих посвященных: любителей итальянских вин и средиземноморских пейзажей, поэзии Малларме и прерафаэлитов, одежды в античном стиле и дантевских профилей, — все в этом профессорском, т. е. «демократизированном» варианте аристократизма выдает не допущенного в аристократию, который не может обойтись без аристократизма.

Чтобы увидеть, что крайне невероятная стилистическая комбинация, произведенная Хайдеггером, находится в строгом соответствии с идеологической комбинацией, которую она должна была выражать, достаточно разместить хайдеггеровский язык в пространстве современных ему языков, где объективно определяется его отличие и социальная ценность. Ограничиваясь только самыми значимыми пунктами, следует упомянуть: конвенциональный и жреческий язык постмаллармеанской поэзии, как у Стефана Георге, академический язык неокантианского рационализма, как у Кассирера, и, наконец, язык «теоретиков» «консервативной революции» такого автора, как Меллер ван ден Брук²³, или, ближе к Хайдеггеру по позиции в политическом пространстве, Эрнста Юнгера²⁴. В противоположность

22. Как видно из того, что сказал об этом Кассирер во время давосской дискуссии (*Débat sur le kantisme et la philosophie*, Davos, op. cit, p. 25), именно такая реабилитация повседневного больше всего поразила современников.

23. *Stern F. The Politics of Cultural Despair*. Berkley: University of California Press, 1961.

24. *Laqueur W. Z. Young Germany, A History of the German Youth Movement*. London: Routledge, 1962, p. 178—187.

строго ритуализованному и облагороженному (прежде всего в своем вокабуляре) языку постсимволистской поэзии, хайдеггеровский язык, транспортирующий его в философский порядок, благодаря вседозволенности, следующей из собственно понятийной логики *Begriffsdichtung*, допускает слова (например, «Fürsorge») и темы, которые исключены как из эзотерического дискурса великих посвященных²⁵, так и из высоконеutralного языка академической философии. Опираясь на философскую традицию, которая настаивает на использовании бесконечных возможностей мышления, выраженных в обыденном языке²⁶, и пословиц, выражаю-

25. Стилю Георге подражало целое поколение, особенно в связи с «молодежным движением» (*Jugendbewegung*), покоренное его аристократическим идеализмом и презрением к «бесплодному рационализму». «Мы подражали его стилю и без конца цитировали некоторые его фразы: про того, кто, однажды попав в пламя, всегда будет идти вслед за пламенем; о необходимости нового движения, гарантией которой не были бы ни герб, ни корона; про фюрера и его *völkisch* хоругвь, которые проведут его сторонников в будущее через многочисленные бури и ужасающие предсказания, и т. д.» (*Laqueur W. Z. Op. cit.*, p. 135).

26. Хайдеггер открыто обращается к традиции, точнее, к изменению Платоном смысла слова «*eidos*», чтобы оправдать свое «техническое» использование слова «*Gestell*» [постав]: «В своем обычном значении слово „*Gestell*“ обозначает какой-либо предмет практического назначения, например, книжный стеллаж. Остов тоже может быть обозначен словом „*Gestell*“. И напросившееся теперь употребление слова „*Gestell*“ кажется нам таким же ужасным, как этот остов, не говоря уже о произволе такого переименования слов зрелого языка. Можно ли дальше зайти со странностями? Конечно, нет. Но только эти странности — старый обычай мысли» (*Heidegger M. La question de la technique*, p. 27 [GA 7, 20] <Хайдеггер М. Вопрос о технике, с. 229>). На то же обвинение в «необузданном произволе» Хайдеггер отвечает, обращаясь к одному из учеников, призывом

щих здравый смысл, Хайдеггер вводит в академическую философию (следуя параболе гераклитовой печи, которую он с удовольствием комментирует) слова и вещи, ранее из нее изгнанные. Близкий к глашатаям «консервативной революции», некоторые из постулатов и слов которых он философски благословляет, Хайдеггер расходится с ними в вопросе придания формы, сублимирующей наиболее «грубые» заимствования и включающей их в сеть созвучий звука и смысла, характерную для гелдерлиновского *Begriffsdichtung* академического пророка. Все это превращает ее в противоположность классическому университетскому стилю в его разновидностях, со свойственной ему холодной строгостью: элегантному и прозрачному у Кассирера, неровному и путаному у Гуссерля.

«научиться ремеслу мышления» (*Heidegger M. La question de la technique*, p. 222—223).

«КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» В ФИЛОСОФИИ

Консервативный революционер в философии, Хайдеггер ставит аналитика перед почти непреодолимыми трудностями. Чтобы осмыслить эту революцию в ее специфике и избежать обвинений в «наивности», необходимо вступить в философскую игру (что в каком-то смысле очень просто — настолько значительны субъективные и объективные выгоды, связанные с [этим] *illusio*) и принять все ее неявные допущения, которые, будучи унаследованы из философского поля и его истории, лежат в основе бунтарства, остающегося философской революцией лишь при условии отказа от постановки под вопрос этих неявных допущений¹. Но чтобы объективировать эту революцию и социальные условия ее возникновения, следует приостановить действие философской доксы и специфической «наивности» ее обладателей¹, тем самым выставляя себя чужим в игре, т. е. безразличным и некомпетентным, и рискуя никак не повлиять на верование и даже усилить

1. Как я попытался показать для прочтения «Критики способности суждения», предложенным Жаком Деррида, «деконструкция» ориентирована лишь на «частичные революции», поскольку она не вскрывает *всех* неявных допущений, признание которых заложено в присвоении автору статуса «философа», а его дискурсу — «философского» достоинства (См.: *Bourdieu P. La Distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979, p. 578—583*).

впечатление, что чистое творчество требует обращения только к нему самому — реальности, не доступной никакой «редукции», неприкасаемой, сакральной².

Не будучи до конца уверенным в свободе от неизбежной двусмысленности анализа, который постоянно рискует стать жертвой услужливости или непонимания, хотелось бы взять за основу описание собственно социального измерения неразрывно философских и социальных стратегий, порожденных в таком социальном микрокосме, как философское поле. Предполагается (неявное допущение, сформулированное явным образом, превращается в методологический постулат), что собственно философский интерес определен — как в самом своем существовании в форме специфического *libido sciendi*, так и в его направленности и точках приложения — позицией, занимаемой на данный момент в структуре философского поля, а через нее — всей историей поля, которая в некоторых условиях может стать основой реального преодоления границ, обязанных историчности³.

2. Именно избрание второго пути заставило меня принять в отношении Альтюссера и Балибара откровенно иконоборческий язык комикса, чтобы обозначить *разрыв* между научной объективацией философской риторики и «философской дискуссией» (См.: *Bourdieu P. La lecture de Marx: Quelques remarques critiques à propos de «Lire le Capital»* // *Actes de la recherche en sciences sociales*. № 5/6, nov. 1975, p. 65—79).

3. Ввиду масштаба возникающей здесь задачи нельзя не подумать о том, что метод предпочтительнее приложения, которое можно из него сделать благодаря владению системой знаний (философских, исторических, политических и т. д.), необходимых для придания ему всей необходимой строгости.

Не подлежит сомнению, что ставки Хайдеггера — и именно в этом он философ — изначально, если не исключительно, были вписаны в философское поле и что для него речь шла прежде всего о создании новой философской позиции, в основе своей определенной через отношение к Канту или, точнее, неокантианцам, каковые господствовали в поле благодаря символическому капиталу, заключенному в гарантиях ортодоксальных философских предприятий, творчества Канта и кантовской проблематики. Именно через эту проблематику, воплощенную в социальном пространстве в форме конфликтов между неокантианцами вокруг актуальных легитимных вопросов: проблем познания и ценностей⁴ — поле и те, кто в нем доминирует, определяют цели (но также и границы) подрывного предприятия вновь пришедшего. Наделенный широкой культурой, одновременно ортодоксальной (он опубликовал множество рецензий на работы, посвященные Канту, особенно в плане его связей с Аристотелем) и гетеродоксной, даже немного еретической — о чем свидетельствует его диссертация о Дунсе Скотте, — Хайдеггер принимается за эти проблемы, отправляясь от того, что, по аналогии с политикой, можно было бы назвать *теоретической линией*. Укорененная в самых глубинах габитуса, она исходит не только из логики одного философского поля,

4. Как указывает Ричардсон, которого вряд ли можно заподозрить в социологизме: «лишь две проблемы были философски приемлемы: проблема критики сознания и проблема критики ценностей» (*Richardson W. J. Op. cit.*, p. 27. [Курсив мой — П. Б.]). Один из главных эффектов любого поля состоит именно в навязывании *специфического определения* (философского, научного, художественного и т. д.) приемлемого и неприемлемого.

и, вместе с тем, она же выступает основанием для выбора, совершаемого в остальных полях. Если помнить о гомологиях, устанавливающихся между полем политики, университетским полем и полем философии, и в особенности между основными структурирующими их оппозициями, подобно политической оппозиции между либерализмом и марксизмом, академической оппозиции между традиционными гуманитарными науками (среди которых и сама философия) и науками о природе, с их позитивистскими ответвлениями, или науками о человеке, с их вереницей «психологизма», «историцизма» и «социологизма», и, наконец, философской оппозиции между различными формами кантианства, разграниченными делениями, которые, какими бы «чистыми» они ни были, не лишены звучания в рамках политического порядка или академической политики, можно понять, что выбор, который философское чувство, как чувство теоретической линии, совершает в рамках одной только философии, при иллюзии полной свободы от всякой политической и академической обусловленности, неизбежно *сверхдетерминирован* политически и академически. Он принадлежит не философии — побуждающей соотноситься, например, с интуицией или, напротив, с суждением или понятием, отдать приоритет трансцендентальной эстетике перед трансцендентальной аналитикой или поэзии перед повествовательным языком, — которая не несет в себе, к тому же, выбора политического и академического и которая даже не обязана этому выбору, сделанному более или менее осознанно, наиболее глубокими из определяющих ее условий.

То, что придает мысли Хайдеггера ее исключи-

тельно полифонический и полисемический характер, — это, несомненно, способность гармонично совмещать несколько регистров одновременно, обращаясь (в негативном смысле) к социализму, науке или позитивизму через сугубо философскую критику некоторых чистых философских прочтений (которые, однако, сами политически перегружены) работ Канта. В любом поле всякое определение — это отрицание, и теоретическая линия (как в иных случаях политическая линия или художественный вкус) не может устояться без того, чтобы чему-то себя не противопоставить, т. е. не самоопределиться негативно по отношению к другим конкурирующим линиям. Поскольку опровержения, противостоящие двум полюсам различных, но структурно гомологичных альтернатив, имеют общее основание, решения (всегда находящие третий путь), представленные в различных ментальных (и социальных) пространствах, напрямую согласуются, будучи структурно эквивалентными.

Противопоставить себя неокантианской проблематике, как в ее наиболее противоречащей (и даже антипатичной) его этико-политическим диспозициям форме — Когену, — так и в наиболее разработанной ее форме, наиболее полно выстроенной и обновленной — Гуссерлю, другу-сопернику, — значит, благодаря гомологии между пространствами, создать ощущение, что поставил на самом глубоком уровне и самым решительным образом некоторые из тех проблем, которые стоят в университетском поле (вопрос о соответствующем статусе философии и науки) и в политическом поле (вопросы, поставленные критическими событиями 1919 года). Отвергая, как он это сделал в работе «Кант и проблема мета-

физики», подход, заключенный в постановке вопроса о правовых условиях фактически существующей науки, он переворачивает отношение подчиненности философии науке, которое неокантианство, в этом близкое позитивизму, пыталось установить, рискуя свести философию к простой рефлексии над наукой. Установив в науке основание, которое само основывает и не может быть основано, он восстанавливает за философией автономию, которую юридический анализ Марбургской школы отменил, и, тем же самым, заставляет онтологический вопрос о смысле бытия предшествовать всякому вопрошанию о законности позитивных наук⁵.

Этот революционный переворот — типичный пример того, что можно было бы назвать, *salva reverentia*, стратегией *Wesentlichkeit*, влечет за собой иной переворот. Не доходя до конца в логике, заставляющей отдать преимущество проблеме суждения перед проблемой трансцендентального воображения, т. е. не доходя до абсолютного идеализма, Коген сводит интуицию к понятию, а эстетику — к логике и, взяв в скобки понятие вещи в себе, склонен подменять завершенным синтезом Разума (что приводит к гегельянскому панлогизму) незавершенный синтез Понимания. Вооружившись против него тем, что проявляется в утверждении о незавершенности знания, т. е. конечностью, Хайдеггер восстанавливает примат интуиции и Эстетики, превращая экзистенциальную временность в трансцендентальное основание чистого разума чувственности.

Философская стратегия — это одновременно и

5. См.: *Vuillemin J.* Op. cit., особенно с. 214 и, в связи со всем этим анализом, 3-ю часть этой книги, посвященную Хайдеггеру (op. cit., p. 210—296).

политическая стратегия в рамках философского поля. Вскрыть метафизику в основании кантовской критики всякой метафизики — значит сделать поворот в сторону «сущностной мысли» (*das wesentliche Denken*), которая видит в разуме, «столь превозносимом на протяжении веков», «самого яростного противника мысли»⁶, капитал философского авторитета, связанного с кантианской традицией. Особая стратегия, которая позволяет бороться с неокантианством, но во имя кантианства, суммируя прибыли от опровержения кантианства и от кантовского авторитета — это совсем не мало в поле, где вся легитимность проистекает из Канта.

Кассирер, который оказался одной из первых жертв, не очень ошибался на этот счет и в ходе давосских бесед отбросил свое академическое «достоинство», заговорив на грубо редукционистском языке присвоения и монополии⁷: «Когда речь идет о кантовской философии, никто не имеет права убаюкивать себя догматической

6. См.: *Richardson W. J. Op. cit.*, p. 99.

7. Прежде чем приписать Хайдеггеру в этой дискуссии прекрасную роль «бунтаря», противостоящего мандарину, наследнику космополитической, городской и буржуазной культуры, нужно знать, что, как и другой выдающийся еврейский интеллектуал, Зиммель, получивший профессора в Страсбурге лишь в 1914 году, т. е. за четыре года до своей смерти, Кассирер лишь при посредничестве Дильтея получил *venia legendi* и был титулован профессором только в 1919 году, когда ему было 45 лет, при этом в новом и воинственном Гамбургском университете (см.: *Ringer F. Op. cit.*, p. 137), а также пост в Warburg Institut [Варбургском институте], который, вместе с франкфуртским Institut für Sozialforschung [Институтом социальных исследований] Макса Хоркхаймера, бросил старому немецкому университету настоящий вызов, гораздо более хлесткий, чем вызов Хайдеггера и тех, кого он представлял.

убежденностью в ее обладании, и всякий должен искать любую возможность ее *переусвоить*. В книге Хайдеггера мы имеем дело с попыткой такого рода *переусвоения* основополагающей позиции Канта» (Cassirer E., Heidegger M. Débat sur le kantisme et la philosophie. Davos, mars 1929, p. 58—59. [Курсив мой — П. Б.]). Двусмысленность слова «переусвоить»ⁱⁱ сама по себе показательна. Она проясняется дальше: «Хайдеггер здесь больше не говорит как комментатор, но говорит как узурпатор, который, можно сказать, с оружием в руках вторгается в кантовскую систему, чтобы подчинить и использовать ее ввиду собственной проблематики. Перед лицом этой узурпации следует требовать возвращения отнятого» (Op. cit., p. 74). Еще одна метафора, которая чуть больше проясняется далее: «У Хайдеггера во всем его толковании Канта есть ведущая идея. Вне всякого сомнения, это — ликвидация такого неокантианства, которое хотело бы растворить всю кантовскую систему в критике познания, вплоть до ее окончательного сведения к простой критике познания. Ему он противопоставляет исходно метафизический характер кантовской проблематики» (Op. cit., p. 75). И дальше: «Не является ли гипотеза Хайдеггера в основе своей орудием войны; возможно, мы уже не на почве *анализа* кантовской мысли, но полностью на почве *полемики* против этой мысли?» (Op. cit., p. 78) Хайдеггер отвергает стратегический анализ Кассирера с характерным для него чувством отрицания: «В мои намерения не входило привнести нечто новое перед ли-

цом „эпистемологического“ толкования и воздать честь воображению» (Op. cit., p. 43).

Новое истолкование кантианства обеспечивается не иначе, как соединением феноменологии с «преодолением» мысли Гуссерля: Кант (по-новому истолкованный) служит для преодоления Гуссерля, который, в ином отношении, позволяет преодолеть Канта. Чисто феноменологическая проблема отношения между чистым опытом как интуицией допредикативной предметности и суждением как формальной интуицией, обосновывающим значимость синтеза, находит в теории трансцендентального воображения решение, которое Гуссерль для себя запретил, замкнувшись в исследовании трансцендентальной логики (хотя, обнаружив, что акт познания неотделим от временности, он открыл саму возможность такого решения). Неудавшаяся попытка Гуссерля совместить платоновскую теорию сущностей с кантовской теорией трансцендентальной субъективности преодолевается в онтологии временности, т. е. трансцендентальной конечности, которая исключает бесконечность из горизонта человеческого существования и помещает в основу суждения и в основание теории познания отнюдь не интеллектуальную интуицию, но интуицию чувственную и конечную. Истина феноменологии, не замеченная самой феноменологией, — это затушеванная неокантианцами истина «Критики чистого разума», которая состоит в том, что «познавать — это всего лишь пользоваться интуицией»ⁱⁱⁱ. Трансцендентальная субъективность как таковая, которая трансцендирует себя, чтобы сделать возможной объективирующую встречу, открытие сущему, — не что иное,

как время, принцип которого заключен в воображении и которое дает источник бытию как таковому.

Переворот радикален: Гуссерль также ставил бытие в отношение к времени, истину — к истории и, например, через вопрос о начале геометрии он более или менее прямо поставил проблему истории конституирования^{iv} истины, но следуя «линии» философии как строгой науки и утверждения разума; Хайдеггер превратил бытие времени в основание самого бытия и, погрузив истину в историю и ее относительность, основал (парадоксальную) онтологию имманентной историчности — историцистскую онтологию⁸. В одном случае речь идет о спасении разума любой ценой, в другом сам разум радикальным образом поставлен под вопрос, поскольку историчность — источник относительности, т. е. скептицизма, — помещена в самую основу познания.

Но все не так просто, и стратегия радикального преодоления ведет к глубоко двойственной или, более точно, к *обратимой* позиции (что в конечном счете облегчило Хайдеггеру смену курса без самоотрицания и двойную игру, направленную на получение двойного признания). Вписать историю в бытие, учредить [constituer] подлинную субъективность как осознанную и потому абсолютную конечность, установить в самом центре конституирующего «Я мыслю» онтологическое и конституирующее, т. е. отменяющее [déconstituant] время, — значит перевернуть кантовский переворот метафизики,

8. Здесь снова можно сказать, что Хайдеггер радикализует мысль Гуссерля, который, как это часто отмечают, уделяет все больше места временности и историчности (*Gurvitch G. The last work of Edmund Husserl // Philosophy and Phenomenological Research. 16, 1955, p. 380—399*).

иначе говоря, завершить «консервативную революцию» (*die konservative Revolution*) в философии. И сделать это посредством типичной для «консервативных революционеров» (и, в частности, Юнгера) стратегии, смысл которой: броситься в огонь, чтобы не сгореть, не изменив ничего, изменить все через одну из тех *героических крайностей*, которые в постоянном движении за пределы любых пределов *на словах* объединяют и сводят противоположности в парадоксальные и магические оппозиции. То есть через утверждение о том, что метафизика не может быть чем-то иным, кроме как метафизикой конечности, и что лишь конечность ведет к безусловному; или о том, что не существующее временно, поскольку оно исторично, но наоборот, что оно исторично, поскольку временно⁹.

Следовало бы проанализировать здесь отношение Хайдеггера к Гегелю, которое обозначено в «*Identität und Differenz*», где противостояние, через смену знака, принимает форму овладения-дистанцирования: из абсолютного Понятия, завершенного осмысления сущего, Бытие становится различием по отношению к сущим, различием как таковым; совмещение мысли и Бытия в логосе у Хайдеггера завершается в молчании. Дело проявления Бытия, т. е. диалектики противоположностей, посредством которой чистое Бытие как Ничто превращается в историю Становления, у позднего Хайдеггера становится усилием, направленным на вскрытие, в некотором смысле, отсутствующего Бытия и на проявление — в духе *негативной он-*

9. См.: *Vuillemin J.* Op. cit., p. 224, 295.

тологии (в том смысле, в котором говорится о негативной теологии) — процесса проистечения Бытия в различии сущих, этого обратного *Selbstbewegung* [самодвижения] гегелевского Абсолюта, которое может выразиться только в молчании или в поэтическом обращении к *Ens absconditum*.

Переворот на словах, позволяющий избежать историцизма при утверждении сущностной историчности существующего и при включении истории и временности в Бытие (т. е. во внеисторичное и вечное), есть парадигма всех философских стратегий консервативной революции в философии. Эти стратегии, в основе которых всегда находится радикальное преодоление, позволяют все сохранить под видом полного изменения, объединив противоположности в мышлении двуликом, как Янус, а потому *неустранимом*, ибо способном одновременно отразить атаки по всем направлениям. Методический экстремизм сущностной мысли позволяет преодолеть наиболее радикальные постулаты справа и слева, подведя их к точке переворота, где правое становится левым и наоборот.

Таким образом, искать в истории, источнике релятивизма и нигилизма, способ преодоления нигилизма на деле означает укрыть историцистскую онтологию под сенью истории, избежав, благодаря увековечению временности и истории, историзации вечности¹⁰. Предоставить «онтологическое основа-

10. Чтобы понять специфику стратегии консервативной революции, этой двойной полуреволюции, возвращающей к отправной точке, достаточно сравнить отношение Хайдеггера к *исторической традиции* как восстановлению изначального, с

ние» временному существованию — значит, *играя с огнем*, затронуть историцистское видение трансцендентального его, которое наделяло историю настоящей ролью, удостоверив процесс эмпирического становления познающего субъекта (каким его изучают позитивные науки о человеке)¹¹, а также решающую роль времени и исторической работы в происхождении «сущностей» (например, геометрии); но это также значит обеспечить радикальное *отличие* от любого рода антропологии, «изучающей человека как наличный объект»¹², и даже от самых «критических» форм философской антропологии (в частности, предложенных Кассирером или Шелером). Тем же движением, которым онтологизация обосновывает сведение истины к времени, истории к конечности, лишая научные истины вечности, которую они себе присвоили и которую за ними признала классическая философия, та же онтологизация истории и времени (и неотделимая от нее онтологизация *Verstehen*) отнимает у истории (и у антропологической науки) вечную истину онтологического становления *Dasein* как временности и историчности, т. е. как априорных и вечных основ всякой истории (как в смысле *Historie*, так и *Geschichte*). Она основывает надисторическую истину

взглядом на историю Ницше, который в усилении историцизма ищет способ преодоления историцизма, находя во временной прерывности и относительности средство решительного разрыва и активного забвения (позволяющего, например, освободиться от статичного Бытия греков).

11. Философский Янус сумеет воспользоваться этим аспектом мышления, чтобы высказать похвалу марксизму в «Письме о гуманизме».

12. См.: *Heidegger M. Débat sur le kantisme et la philosophie, Davos, p. 46.*

философии, которая за пределами всякой исторической обусловленности провозглашает историчность надисторической истиной *Dasein*. Встроить историчность или понимание в основополагающую структуру *Dasein* посредством основывающей тавтологии, которая оставляет все вещи на своих местах: в чем онтология *понимания* (*Verstehen*) позволяет лучше понять понимание? — при этом создав ощущение, что поставил вопрос на самом глубоком уровне и наиболее радикальным образом, — значит дать понять, не имея нужды говорить об этом, что позитивным наукам нечего об этом сказать.

Можно видеть практическое воплощение этой философской «линии» в стратегии, которую Хайдеггер пускает в ход против кассиреровской «Философии символических форм» в ходе давосской дискуссии. С самого начала заявив, что источник неокантианства следует искать в «замешательстве философии перед вопросом о том, что же все еще остается ее собственной областью в рамках всего познания» (*Débat sur le kantisme et la philosophie. Davos, mars 1929, p. 28—29*), он ставит под вопрос основание эпистемологического намерения обосновать науки о человеке, которое само по себе, ведомый чувством иерархии, он одобряет: работа Кассирера, говорит он, «выводит на *фундаментально* более высокий уровень проблематику позитивных исследований мифологии» и предлагает теорию мифа, которая, «будучи внедренной в эмпирические исследования, обеспечит очень прочную *путеводную* нить как для сбора и анализа новых фактов, так и для *глубокой* прора-

ботки уже имеющихся данных» (loc. cit., p. 94. [Курсив мой — П. Б.]). Единожды сделав это заявление о солидарности, которое обязаны проявлять представители *господствующей дисциплины* перед лицом низших дисциплин, Хайдеггер пользуется своей излюбленной стратегией, приемом *Wesentlichkeit* — необходимостью преодоления всякого преодоления, самоосновывающим основанием любого основания, абсолютным предварением всех предварений: «Достаточно ли обосновано, в свою очередь, само предваряющее определение мифа как функции конституирующего сознания? Каковы основания такого наверняка неоспоримого обоснования? И сами эти основания, достаточно ли они проработаны?» И тут же, после напоминания о границах кантовской трактовки коперниканской революции, он продолжает: «Можно ли попросту „расширить“ критику чистого разума до критики культуры? Так ли верно или, скорее, не в высшей ли степени спорно, что основы кантовской трансцендентальной интерпретации „культуры“ явным образом обозначены и обоснованы?» (loc. cit., p. 95. [Курсив мой — П. Б.]) Следовало бы вкратце воспроизвести это обширное вопросительное размышление: чистый замысел преодоления посредством «основывающей мысли» берет на вооружение оппозицию, функционирующую в качестве *порождающей структуры*, между «широким» (т. е. поверхностным и «ясным») и «глубоким» и реализуется в полумагической-полутеррористической риторике *фундаментального* (тиражированного в «глубоком», «фундаменталь-

ном», «основании», «основывать», «основываться», «до глубины», «основах»^у) и *предваряющего* («можно ли быть так уверенным...», «не будет ли это...», «прежде, чем задаться вопросом...», «прежде всего следует...», «итак, лишь...», «главный вопрос еще не затронут»). Но основание этого основания, несмотря на то, чего можно было бы ожидать от такого сомнения в основаниях кантианской субъективности и ее спиритуалистского словаря («сознание», «жизнь», «дух», «разум»), отнюдь не следует искать в материальных условиях существования [existence] производителей мифического дискурса. «Основывающая» мысль не желает знать об этом «вульгарном», т. е. вульгарно эмпирическом, основании¹³. «Экзистенциальный идеализм» (как его очень точно обозначил Гурвич) приближается к экзистенции лишь для того, чтобы поизящнее удалиться от

13. Следуя общей логике, Кассирер и Хайдеггер сходятся, по крайней мере, в том, что исключают из своей сугубо философской дискуссии любые отсылки к «эмпирическим» основаниям их позиций (что не мешает им, однако, множить объективирующие аллюзии): «Мы находимся в такой ситуации, когда не приходится ждать слишком многого от чисто логических аргументов (...). Но нет у нас и права остаться в том отношении, которое поставит в центр *эмпирического человека*. С этой точки зрения очень важно то, о чем Хайдеггер сказал в конце. Не более, чем моя, его позиция не может быть антропоцентрической, и если она не желает быть таковой, я спрашиваю: где же тогда находится общий центр в нашем противостоянии? Очевидно, что не следует искать его в эмпирии». Хайдеггер свидетельствует о принятии им той же неявной аксиомы философской доксы, исключая, что вопрос о различии между двумя философами может быть «сформулирован в антропоцентрических терминах» (loc. cit., p. 46—47).

ее материальных условий: как обычно, избрав «путь внутреннего», *der Weg nach Innen*, как предписывает традиция *völkisch* мышления, он ищет основание «мифического мышления» в «предварительной разработке онтологической конституции существования вообще» (*loc. cit.*, p. 97).

Вписав — ценой радикального изменения смысла «гордого имени „онтология“», как говорил Кант, — в онтологическую структуру *Dasein* экзистенциальные характеристики (также обозначенные как «фундаментальные экзистенциалы» или «фундаментальные модусы бытия вот-бытия»), описанные как трансцендентальные условия (перекрещенные в онтологические), обеспечивающие возможность познания (понимания, но также и языка), говоря кратко, произведя онтологизацию трансцендентального, Хайдеггер совершает первое смешение противоположностей, призванное сделать его неуловимым и неустранимым ни для той, ни для другой из противостоящих позиций. Смешение усиливается тем, что трансцендентальная онтология определяет познающее бытие как не-бытие, т. е. как временящий акт, проект^{vi}, тем самым завершая онтологизацию трансцендентального посредством онтологизации истории, которая отождествляет бытие и время. Можно видеть, что пресловутый переворот (*Kehre*)^{vii} и дистанцирование по отношению к трансцендентальной онтологии и экзистенциальной аналитике «*Sein und Zeit*» вполне естественно, через онтологизацию истории, могли привести к негативной онтологии, которая, отождествляя то, чем является бытие, с тем, каким оно предстает в *Dasein*,

отсылает к Бытию как процессу возникновения («творческая эволюция?»), в своей реализации зависящему от позволяющей ему быть мысли, от *Gelassenheit* как покорности истории.

Не нужно даже устанавливать прямую связь между «переворотом» и последующим полууходом с ректорского поста, чтобы понять, что этот ультра-радикализм революции в мышлении, миновав период «решительной вовлеченности», находит окончательное выражение в своего рода неотомистской мудрости, напоминающей каждому о том, «кто он есть», и предлагающей «жить сообразно своему месту»: «Невидимые пастыри обитают за пустынями опустошенной земли, которая должна отныне служить лишь обеспечению господства человека (...). Неприметный закон земли удерживает ее в воздержанности, *довольствуясь рождением и смертью всех вещей в отмеренном круге возможностей, которому подчиняется каждая и который никакая из них не знает. Береза никогда не пересекает линию для нее возможного. Пчелиный народ обитает в своем возможном. Лишь одна только воля, полностью встроившись в технику, встряхивает землю и ввергает ее в тяжкую усталость, в истощение и в различные проявления искусственности*»¹⁴.

Это значит, что политические и академические коннотации чистого мышления никогда не переставали быть созвучны — ни в философском поле, ни за его пределами. Достаточно осмыслить философские точки зрения Хайдеггера и его теоретических

14. *Heidegger M. Essais et conférences*, p. 113 [Курсив мой — П. Б.]. <Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993, с. 191.>

собеседников, соотнося их с логикой университетского или политического полей, чтобы увидеть собственно политические следствия их наиболее чистого теоретического выбора. Как таковые эти вторичные значения вовсе не должны быть намеренными, поскольку они проступают сами собой в *метафорических* соответствиях, в двойных смыслах и в подразумеваемом, которые в силу гомологии между двумя полями находят применение в философском поле в соответствии с «линией» гораздо более общего назначения — линией габитуса, управляющего этическим и политическим выбором в рамках «эмпирического» и теоретического существования. Это позволяет сразу же увидеть, что утверждение главенства философии над наукой, а интуиции — над суждением и понятием, что составляет одну из ставок Хайдеггера в его противостоянии неокантианству и в борьбе за обращение Канта в пользу логики и разума или, наоборот, в пользу Эстетики и воображения, полностью созвучно с проявлениями иррационализма, наблюдающимися в философском поле. Стремясь подчинить разум чувственности, «сенсibiliзировать разум» (как Шопенгауэр, который, отвергнув кантовское разделение между интуицией и понятием, обнаружил в интуиции источник всякого познания), хайдеггеровское прочтение «Критики чистого разума» превращает кантианство в глубокую критику Aufklärung.

Тот же эффект наблюдается, когда, реализуя в отношении религиозной традиции, а более точно, лютеранской, или околорелигиозной, как мысль Кьеркегора, стратегию радикального преодоления посредством «сущностной мысли», которую он применил по отношению к философии, более всего за-

ботившуюся о том, чтобы обозначить разрыв между религией и философией, т. е. на философию Канта, Хайдеггер впускает в философию секуляризованную форму религиозных тем, уже преобразованных антитеологической теологией Кьеркегора в метафизические постулаты. Среди них, например, понятие Schuld, вины, превращенной в модусы бытия Dasein, и другие понятия из того же источника и той же окраски: Angst, «страх», Absturz, «упадок», Verderbnis, «разложение», verfallen, «падение», Versuchung, «искушение», Geworfenheit, «брошенность», Innerweltlichkeit, «внутримирность» и т. д.

Пользуясь игрой слов, которой никогда не пренебрегает Хайдеггер, можно было бы сказать, что сущностная мысль (das wesentliche Denken) сущностит [essentialise]. Учреждая под видом «модусов бытия Dasein» едва эвфемизированные теологические понятия, она вписывает в бытие все черты «обычных» условий «обычного» человека: отказ от «мира», «потерю себя» в «мирскости», «болтовне», «любопытстве», «двусмысленности». Истина этой метафизики «упадка», превращающей «оторванность от корней», своего рода первородный грех, в основу всех частных заблуждений, забвения Бытия и погружения в банальность, состоит в и выводится из стратегии овладения — полностью подобной той, что направляет Хайдеггера против неокантианцев, — посредством которой «отчуждение» (Entfremdung), сведенное к völkisch смыслу «лишения корней», оказывается встроенным в «онтологически-экзистенциальную структуру» Dasein, т. е. в онтологическую нехватку. Но за рамками политической функции *социодицеи*, заключенной в онтологизации истории, это стратегическое заимствование

обнажает истину другого типично хайдеггеровского приема: (ложного) радикального преодоления любого возможного радикализма, предоставляющего самое безупречное оправдание конформизму. Сделать онтологическое отчуждение основой всякого отчуждения — значит, если можно так выразиться, банализировать и отменить одновременно экономическое отчуждение и дискурс об этом отчуждении путем радикального, но фиктивного преодоления любого революционного преодоления.

Хайдеггер привносит на почву университетски приемлемого философского мышления (и полемика с неокантианцами значительно облегчает приобретение им этой респектабельности) тематику и способы выражения, и в частности, магический и пророческий стиль, которые прежде выталкивались к границам поля университетской философии, в направлении тех сект, где смешивались Ницше и Кьеркегор, Георг и Достоевский, политический мистицизм и религиозный фанатизм. Сделав это, он создает прежде невозможную философскую позицию, расположенную по отношению к марксизму и неокантианству так же, как «революционные консерваторы» располагались в идеолого-политическом поле по отношению к социалистам и либералам¹⁵. И ничто лучше не подтверждает эту гомоло-

15. В том же стиле Хайдеггер сумел ввести в университетское обращение, придав ему признаки благородства, мистический язык и мистическое отношение к языку, прежде находившиеся в распоряжении маленьких маргинальных пророков консервативной революции. Наиболее известный из них, Юлиус Лангбен, написал афоризмы, подражающие позднему Ницше и постоянно прибегающие к игре слов, смысловым производным от имен нарицательных и имен собственных, а также к своеобразной «мистической филологии» (См.: *Stern F. Op.*

гию — исключая прямые заимствования по вопросам наиболее открыто политическим, таким, как вопрос о технике, — как место, отводимое *решимостью* (Entschlossenheit), свободному и будто бы отчаянному вызову экзистенциальным границам, который столь же отчетливо противопоставлен рациональному размышлению, как и диалектическому снятию.

cit., p. 116—117; см. также на стр. 176, под № 1, ссылку на диссертацию о мистическом языке молодежных движений).

ЦЕНЗУРА И ПРИДАНИЕ ФОРМЫ

Творчество Хайдеггера — особый образец работы бессознательного и сознания, которая должна совершиться, чтобы, ограниченное цензурой, осуществляемой всем полем культурного производства через саму его структуру, могло остаться в силе намерение [нечто] выразить. Философская проблематика как объективно реализованное пространство возможного функционирует в качестве *возможного рынка*, который подавляет, перераспределяет или поощряет побуждения [нечто] выразить. Любой производитель должен принимать в расчет эту проблематику, и социальные фантазмы могут быть выражены лишь в границах осуществляемого ею принуждения. Поэтому ученый дискурс можно рассматривать как «компромиссное образование», в смысле Фрейда, т. е. как результат согласования между интересом в выражении [*intérêt expressif*], который сам определен занимаемой в поле позицией, и структурными принуждениями поля (где производится и циркулирует этот дискурс), которые осуществляют функцию цензуры¹. Одновременно сознательная и бессознательная работа по *эвфемизации* и сублимации, которая необходима, чтобы *придать благозвучность* самым постыдным — при

1. Эта модель подходит для любого типа дискурса (См.: *Bourdieu P. Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982).

данном состоянии цензуры поля — побуждениям выразить, состоит в *придании формы и соблюдении формальностей*. Успех этой работы и прибыли, обеспечиваемые ею при данном состоянии структуры возможностей на получение материальной или символической прибыли, посредством которой действует цензура поля, зависит от специфического капитала производителя, т. е. от его специфических авторитета и компетентности.

Согласование и компромисс, решающие с точки зрения работы по приданию формы, никогда полностью не сводятся к осознанным целям рационального расчета материальных или символических затрат и прибылей. Даже наиболее действенные из *риторических эффектов* являются продуктом соединения — никогда полностью не контролируемого сознанием — двух имманентных потребностей: потребности габитуса, более или менее полно предрасположенного к сохранению занимаемой в поле позиции, и потребности, имманентной данному состоянию поля. Последняя управляет практиками через объективные механизмы, подобные тем, которые призваны обеспечить подстройку позиций и диспозиций их обладателей, или тем, которые почти автоматически, на основе гомологии между различными полями, производят эффекты свехдетерминации и эвфемизации, направленные на придание дискурсу непрозрачности и полифонической сложности, не доступной даже самому искусному риторическому намерению.

Таким образом, культурная продукция обязана своими наиболее специфическими свойствами социальным условиям их производства и, более точно, позиции их производителя в поле производства, ко-

торое через различные опосредования управляет одновременно интересом в выражении, формой и силой цензуры, действующей на производителя, и компетентностью, позволяющей удовлетворить этот интерес в границах этих принуждений. Диалектическое отношение, устанавливающееся между интересом в выражении и структурной цензурой поля, запрещает различать в *opus operatum* форму и содержание, сказанное и способ его произнесения или даже способ его понимания. Настаивая на придании формы, цензура, осуществляемая структурой поля, определяет одновременно форму, которую любой формалистский анализ стремится вырвать из социальной определенности, и содержание, которое неотделимо от соответствующего ему способа выражения, т. е. немисливо (буквально) за пределами признанных норм и согласованных форм. Цензура определяет также форму восприятия: произвести философски оформленный дискурс, т. е. оснащенный суммой знаков, синтаксисом, лексикой, отсылками и т. д., по которым признается философский дискурс и посредством которых дискурс заставляет признать себя как философский², — значит создать продукт, требующий,

2. Чему, конечно, ничто не способствует так, как статус «философа», признанный за ее автором, и знаки и отличительные признаки (университетские дипломы, издательство или попросту имя собственное), по которым узнается его позиция в философской иерархии. Чтобы почувствовать этот эффект, достаточно подумать о том, чем могла бы стать страница об электростанции и централи и о старом мосте через Рейн (*Heidegger M. Essais et conférences*, p. 21—22 [GA 7, 16] <Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993, с. 226—227>), принеся ее автору священные лавры «первого теоретика экологической

чтобы его приняли по форме, т. е. в соответствии с приданной ему формой или, как это хорошо видно на примере литературы, *как саму форму*. Тем самым легитимные тексты могут отправлять насилие, которое укрывает их от насилия, необходимого, чтобы постичь интерес в выражении, выраженный не иначе, как в форме, которая его отрицает: история искусства, литературы или философии готовы засвидетельствовать эффективность стратегий придания формы, посредством которых выдающиеся произведения навязывают нормы собственного восприятия.

Не меньше, чем своим содержанием, текст привязан к конкретному полю своей формой. Вообразить то, что сказал Хайдеггер, в иной форме: в форме философского дискурса, характерного для Германии 1890-х, политологической статьи, типичной для сегодняшнего Йеля или Гарварда, — значит вообразить *невозможного* Хайдеггера (например, «блуждающего» или эмигрировавшего в 1933 году) или столь же невозможное в Германии периода Хайдеггера поле производства. Форма, в которой символическая продукция напрямую определяется социальными условиями ее производства, — это и то, что обеспечивает наиболее специфическое социальное действие этих условий: собственно символическое насилие может быть реализовано его распорядителем и осуществлено по отношению к его адре-

борьбы» усилиями одного из его комментаторов (*Schérer R. Heidegger. Paris: Seghers, 1973, p. 5*), если бы она была подписана именем лидера экологического движения, министром Качества Жизни или инициатором группки лицейских леваков (само собой разумеется, что эти различные «авторства» неправдоподобны без некоторых изменений формы).

сату только в такой форме, которая сама по себе не может быть признана, т. е. оно может быть реализовано лишь в такой форме, которая признана легитимной.

Ученые дискурсы, специальные языки, производимые и воспроизводимые корпусами специалистов (философами, юристами и т. д.) посредством систематического искажения общего языка, отличаются от научного языка тем, что остаются гетерономными при кажущейся автономии. Неспособные функционировать без поддержки обыденного языка, они вынуждены создавать иллюзию независимости через *стратегии ложного разрыва*, используя приемы, которые разнятся в зависимости от поля, а в одном поле — в зависимости от позиций и от момента. Они могут, например, имитировать основополагающее свойство любого научного языка — определение элемента через его принадлежность к системе³. Таковы и собственные хайдеггеровские понятия, заимствованные из обыденного языка и преобразованные посредством работы по приданию формы, которая отрывает их от общепринятого употребления, и через постоянный акцент на морфологических сходствах вводит в сеть языковых отношений, проявленных в чувственной форме, тем

3. Так, если слово «группа» у математиков полностью определено через операции и отношения, которые точно определяют его структуру и которые лежат в основе его свойств, большинство специальных способов использования этого слова, приводимых словарями, например, в живописи («объединение нескольких лиц, образующих органическое единство в своем творчестве») или экономике («множество предприятий, объединенных разнообразными связями»), характеризуются лишь очень слабой автономией по отношению к основному смыслу и остаются понятными без его практического овладения.

самым внушая, что любой элемент дискурса зависит от других *одновременно* и как означающее, и как означаемое. Например, обыденное слово «Fürsorge», «обеспечение», оказывается чувственным образом, самой своей формой, связано со всем множеством родственных слов: Sorge, «забота», Sorgfalt, «уход», Sorglosigkeit, «небрежность», sorgenvoll, «заботливый», bersorgt, «озабоченный», Lebenssorge, «жизненные заботы», Selbstsorge, «забота о себе».

Когда в уже цитированной рецензии Гадамер приписывает мне ту идею, что существует «истинный смысл» слов и что в случае слова «Fürsorge» смысл социального обеспечения, по моему мнению, является «единственным легитимным», он упускает из виду центральный момент моего анализа: во-первых, слова или, более широко, дискурс получают окончательное определение и, среди прочего, свой смысл и ценность лишь в прагматическом отношении с полем, функционирующим как рынок, и, во-вторых, своей полисемичностью или, лучше, *полифоничностью* дискурс Хайдеггера обязан особой способности ее автора говорить для нескольких полей и нескольких рынков одновременно. Это упущение основано на том, что мне приписывается философия языка и типично филологического толкования, которая со всей ясностью сформулирована ее создателем, Хайдеггером: «Позднейшая история смысла, придаваемого *logos*'у, и прежде всего, его многочисленные и произвольные толкования последующими философиями постоянно скрывают

истинный смысл слова „речь“, который, тем не менее, достаточно очевиден» (*Heidegger M. L'Etre et le temps. Paris: Gallimard, 1964, p. 49* [*Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1993, S. 32.*] <*Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997, с. 32*>¹). В самом деле, спрашивать об истинном смысле слов столь же наивно, как задаваться вопросом, по образному выражению Остина, о «действительном цвете хамелеона» (*Austin J. L. Le langage de la perception. Paris: Armand Colin, 1971*): смыслов столько же, сколько способов использования и рынков. Другая ошибка прочтения, также основанная на проекции собственной философии в анализируемое произведение — данное к отдельному случаю определение риторики, которое можно было бы счесть упрощенным, если бы оно не восходило к Платону и Аристотелю, — позволяет Гадамеру утверждать, что риторическая интенция исключает истинностную интенцию. Здесь мы возвращаемся к проблеме цвета хамелеона. Следуя ученому здравому смыслу, Гадамер неявно допускает, что риторика, как нечто рассчитанное, искусственное, продуманное, противостоит естественному, спонтанному, изначальному, первичному способу выражения. [Но принять это допущение —] значит забыть, что намерение выразить реализуется не иначе, как через связь с рынком, и что, следовательно, существует столько *риторик*, сколько рынков; что обыденные способы использования языка (невероятное разнообразие которых философы

языка игнорируют, говоря об «обыденном языке») являются местом риторик, в т. ч. чрезвычайно утонченных и при этом вовсе не осознанных и [рационально] рассчитанных; и что наиболее утонченные ученые риторик, как, например, хайдеггеровские, не предполагают с необходимостью ни расчета, ни полного контроля над производимым ими эффектом.

Очень часто в пословицах и поговорках всех видов мудрости игра со словами, указывающая на «родственные черты» фактом этимологического или морфологического сходства, есть не что иное, как одно из средств — и, несомненно, наиболее эффективных — создать ощущение необходимой связи между двумя означаемыми. Связь через аллитерацию или через ассонанс, устанавливающая почти материальные отношения подобия формы и звука, может выявить скрытые отношения между означаемыми или даже создать их одной только игрой форм. Таковы, например, философские игры со словами у позднего Хайдеггера: Denken = Danken, мыслить = благодарить, магия которых, к огромному разочарованию верных хайдеггерианцев, теряется при переводе, или цепочка каламбуров вокруг «Sorge als besorgende Fürsorge», «забота как попечение, заботящееся о», заслуживающих обвинения в пустословии, если бы переплетения морфологических аллюзий и этимологических отсылок не создавали бы иллюзии всеобъемлющей связности формы, следовательно, смысла и, тем самым, видимой необходимости дискурса («Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst» — «Решимость

есть лишь в заботе озаботившая и как забота возможная подлинность самой заботы»)⁴.

Все скрытые ресурсы языка введены в действие, чтобы создать ощущение, будто существует необходимая связь между всеми означающими, а связь между означающими и означаемыми устанавливается лишь при посредстве системы философских понятий — «технических» слов, являющихся облагороженной формой слов обыденных (*Entdeckung*, «открытие», и *Entdecktheit*, «открытость»), традиционных понятий (как *Dasein*), но использованных с легким [смысловым] сдвигом, призванным обозначить *разрыв*, неологизмов, специально выдуманных для введения различий, [прежде] якобы немислимых, и в любом случае предназначенных создать ощущение радикального преодоления («экзистентное» и «экзистенциальное»; «временное», *zeitlich*, и «временное», *temporal* — оппозиция, которая к тому же не играет никакой существенной роли в «*Sein und Zeit*»).

Придание формы создает иллюзию систематичности и через обозначенный таким образом разрыв с обыденным языком — иллюзию автономии системы. Включаясь в сеть слов, одновременно морфоло-

4. *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer (1-ое изд. 1927), 1963, S. 300—301* <русск. перевод: с. 301>. Хайдеггер идет все дальше и дальше в этом направлении по мере того, как его авторитет растет и он чувствует себя все более явно уполномоченным запросами рынка на непрерываемое пустословие, крайнее выражение всякого авторитетного дискурса. В этом предприятии его обслуживают переводчики, в частности, французские, зачастую превращающие в тератологические понятия трюизмы и простые изобретения, цену которых немецкие читатели представляют себе гораздо лучше. Это позволяет объяснить разницу в усвоении Хайдеггера в Германии и Франции.

гически сходных и этимологически связанных, а через них — и в решетку хайдеггеровской лексики, слово «Fürsorge» оказывается оторванным от своего обыденного смысла, того, что без какой-либо двусмысленности содержится в выражении «Sozialfürsorge» (социальное обеспечение): преобразованное, видоизмененное, оно утрачивает свое общепринятое определение, чтобы обрести смещенный смысл (приблизительно соответствующий слову «попечение» [procuration], взятому в этимологическом смысле)ⁱⁱ. В результате этого смещения, достойного иллюзиониста, привлекающего внимание к тому, что можно показать, чтобы отвлечь от того, что он собирается спрятать, социальный фантазм (социального) обеспечения — символ «государства благоденствия» или «государства страхования», обличенного Карлом Шмиттом или Эрнстом Юнгером при помощи намного менее эвфемизированного языка, — может разместиться и оставаться в легитимном дискурсе (Sorge и Fürsorge находятся в центре теории временности), но только в той форме, в которой он незаметен, в которой его нет.

Там, где обычная работа по эвфемизации замещает одно слово другим (часто с противоположным смыслом) или явным образом, через прямое предостережение (например, через кавычки) или различительное определение нейтрализует привычный смысл, Хайдеггер выстраивает целую сеть морфологически взаимосвязанных слов, внутри которой обычное слово, одновременно неизменное и преобразованное, получает новое определение: тем самым оно требует филологического и полифонического прочтения, призванного напоминать об обыденном смысле и в то же время отменять его, намекать на

него, при этом официально вытесняя его и его оскорбительные коннотации в область вульгарного и вульгарно «антропологического» понимания⁵.

Философское воображение, околдованное, подобно мифическому или поэтическому мышлению, наложением феноменального отношения между звуками на сущностное отношение между смыслами, играет с языковыми формами, выступающими также формами классификации. Так, в работе «Vom Wesen der Wahrheit»ⁱⁱⁱ) оппозиция между «сущностью» (Wesen) и «несущностью» (Un-wesen) сопровождается неявной оппозицией, одновременно принимаемой и отвергаемой, между порядком — своеобразным фантомным термином, одновременно отсутствующим и присутствующим *in effigie*, — и *беспорядком*, одним из возможных смыслов «Un-wesen». Параллельные оппозиции — в неравной степени эвфемизированные варианты некоторых «кардинальных» оппозиций, которые сами по себе могут быть в значительной мере сведены одна к другой и бесчисленные примеры которых содержатся в творчестве Хайдеггера после «переворота», в форме сублимированной и тем более универсальной в своих приложениях, чем менее узнаваемой (как

5. Можно было бы показать, что такое прочтение, чего бы оно ни касалось, в некотором смысле всегда направлено на выявление приоритетов хайдеггеровского использования языка, прямо заявленных самим Хайдеггером — по крайней мере, в его поздних работах. На деле, как мы пытаемся показать далее, эти ложные признания являются одним из аспектов работы по *Selbstinterpretation* и *Selbstbehauptung*, которой полностью посвящает себя поздний Хайдеггер.

оппозиция между онтическим и онтологическим), — утверждают исходную, но табуированную оппозицию. Тем самым они возводят эту оппозицию в абсолют, утверждая ее на деле и при этом полностью отрицая ее символически.

Именно введение табуированного слова в систему философского языка производит *отрицание*^{iv} основного смысла, который оно получает через привязку к системе обыденного языка и который, будучи официально отброшен за границы явной системы, продолжает [в ней] свое тайное существование. Отрицание лежит в основе двойной игры, придающей двусмысленность всем элементам дискурса, всегда определенного через принадлежность одновременно к двум системам: явной системе философского идиолекта и скрытой системе обыденного языка — или, если угодно, определенного через привязку к двум ментальным пространствам, которые неотделимы от пространств социальных. Подчинить интерес в выражении необходимой трансформации, чтобы вписать его в приемлемый в данном поле порядок, отграничить его от недопустимого и непроизносимого, — значит не только заменить одно, подцензурное, слово другим, приемлемым. За этой элементарной формой эвфемизации скрывается другая, состоящая в использовании основного свойства языка — примата отношений над элементами, формы над субстанцией, согласно сосюровской оппозиции — которое позволяет замаскировать вытесненные элементы, вводя их в сеть отношений, где изменяется их *ценность*, но не «субстанция»^v. Именно в специальных языках, произведенных специалистами с явным стремлением к систематичности, эффект

маскировки через придание формы проявляется наиболее полно. В этом случае, как в случае любого камуфляжа [другой] формой, теоретически распознаваемые, но табуированные значения остаются практически непризнанными; присутствуя в качестве субстанции, они, подобно фигуре, теряющейся в листе, исчезают как форма, утрачивают форму. Выражение здесь служит для маскировки *первичных опытов социального мира и социальных фантазмов*, лежащих в его основе, равно как для их демонстрации; для того, чтобы позволить им сказать о себе, самым способом говорить сказав, что о них не говорится. Выражение может сообщить о них только в форме, указывающей на невозможность их признания, поскольку оно не может признаться, что сообщает о них. Подчиненная неявным или явственно сформулированным нормам конкретного поля, первичная субстанция, если можно так выразиться, растворяется в форме. Это придание формы одновременно является трансформацией и транссубстантивацией: означаемая субстанция и *есть* означающая форма, в которой она реализована.

Придание формы заставляет увидеть, что одновременно справедливо и необоснованно сводить *отрицание* к тому, что оно отрицает, т. е. к социальному фантазму, лежащему в его основании. Поскольку это «Aufhebung вытеснения», как говорил Фрейд, пользуясь гегелевским понятием, одновременно отменяет и сохраняет вытеснение (равно как и вытесненное), оно позволяет суммировать все прибыли: прибыль от сказанного и прибыль от опровержения сказанного, обозначенного самой манерой об этом говорить. Так, например, оппозиция между

Eigentlichkeit, «подлинностью», и *Uneigentlichkeit*, «неподлинностью», «основными модусами вот-бытия», как говорит Хайдеггер, вокруг которых, с точки зрения даже наиболее последовательных внутренних прочтений, построено все произведение, является особенным и особенно тонким переводом обыденной оппозиции между «элитой» и «массами». Тиранические («диктатура „людей“»), непреклонные («люди» вмешиваются во все) и уравнивающие, «люди», *das Man*, «обыденное», ускользают от ответственности, избегают свободы: получая помощь, живя с о-беспечения, в безответственности, они постоянно обращаются к обществу или к «государству благоденствия», которое, в частности, через «социальное обеспечение» (*Sozialfürsorge*), заботится о себе и озабочивается своим будущим местом. Взяв один из тысячу раз прокомментированных пассажей⁶, следовало бы перечислить все общие места университетского аристократизма, вскормленных *topoi* на *agora*, антитезой *scholè*, досуга-и-школы. Ужас, внушаемый статистикой (тема «среднего»), символом всяческих операций по «уравниванию», угрожающих «личности» (здесь названной «*Dasein*») и ее наиболее ценным качествам, «оригинальности» и «тайне»; ненависть ко всем силам «уравнивания» и, конечно, ужас прежде всего перед эгалитаристскими идеологиями, угрожающими тому, «что было завоевано ценой таких усилий», т. е. культуре, специфическому капиталу мандарина — сына своих трудов, и поощряющими «фривольность» и «беспечность» «масс»; бунт против та-

6. *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 126—127 (*Heidegger M. L'Être et le temps*. Paris: Gallimard, 1964, p. 159—160)^{vi}.

ких социальных механизмов, как механизмы мнения, извечного врага философа, которые воплощены здесь в играх с *Öffentlichkeit* и *öffentlich*, «общественным мнением» и «общественностью», а также против всего, что символизирует «социальное обеспечение», т. е. против демократии, партий, оплаченных отпусков (угроза монополии на *scholè* и размышления в лесу), «массовой культуры», телевидения и Платона в изданиях карманного формата⁷. Хайдеггер скажет то же самое много яснее в своем неподражаемом пасторском стиле, когда в его «*Einführung in die Metaphysik*», законченной в 1935 году, захочет показать, как торжество научно-технологического разума в западной цивилизации реализуется и завершается в «бегстве богов, разрушении земли, массивификации человека, господстве посредственности» («*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen*»)⁸.

7. Когда я это писал, я не помнил точно фрагмент работы о «преодолении метафизики» (1936—1946), посвященный такой стороне господства техники, как «литературный дирижизм»: «Потребность в человеческом материале подлежит той же регламентации и организующему упорядочению, что и потребность в развлекательном чтении и поэзии, для изготовления которой поэт ничуть не более важен, чем переплетчик-подмастерье, помогающий переплестать его поэзию для какой-нибудь заводской библиотеки и притаскивающий со склада картонное сырье для переплетов» (*Heidegger M. Essais et conférences*, p. 110 [Курсив мой — П. Б.]) [GA 7, 93—94] <Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993, с. 190>.

8. Иной синоним этого аристократизма — оскорбительная окраска прилагательных, служащих характеристике до-философской экзистенции: «неподлинный», «вульгарный», «повседневный», «публичный» и т. д.

Игра с чувственными формами языка ведется не только с отдельными словами, но и с парами терминов, т. е. с отношениями между антагонистическими терминами. В отличие от простых философских каламбуров, основанных на ассонансах и аллитерации, игры с «кардинальными» словами — теми, что направляют и организуют мысль в ее основании, — обыгрывают словесные формы, которые являются одновременно чувственными формами и формами классификации. Эти тотальные формы, которые объединяют не зависящие друг от друга звуковые и смысловые необходимости в чудо вдвойне необходимого выражения, являются преобразованной формой языкового материала, уже оформленного политически, т. е. оформленного согласно принципам объективно политического противопоставления, — материала, запечатленного и сохраняющегося в обыденном языке. Явное предпочтение всех ученых языков в пользу *мышления парами* объясняется именно этим: в данном случае цензурируется и вытесняется не отдельно взятый табуированный термин, но оппозиционное отношение между словами, всегда отсылающее к оппозиционному отношению между социальными позициями и социальными группами.

Обыденный язык — не только неисчерпаемый запас чувственных форм к услугам поэтических и философских игр, подобных играм позднего Хайдеггера и его продолжателей, или свободных ассоциаций в том, что Ницше называл *Begriffsdichtung*; это также запас способов восприятия социального мира, общих мест, где расположены принципы видения, общие для целой группы (германский / *welsch* или латинский, обычный / выдающийся и т. д.). Струк-

тура социального мира всегда обозначается и воспринимается только через формы классификации, которые — если речь идет о формах, передаваемых через обыденный язык — сами всегда зависят от этой структуры (о чем забывает *формалистский* анализ всех этих форм). В действительности, даже если оппозиции, наиболее маркированные социально (вульгарный / незаурядный^{vii}), могут приобретать очень разные значения в зависимости от того, как и кто их использует, обыденный язык, этот совокупный продукт работы мышления, подчиненного силовым отношениям между классами, и, тем более, ученый язык, продукт полей, находящихся под непрерывным действием господствующих интересов и ценностей, являются в каком-то смысле первичными идеологиями, «совершенно естественно» готовыми к употреблению в соответствии с ценностями и интересами господствующих⁹. Благодаря метафорическому использованию дихотомий и схем обыденного мышления, политика превращается в онтологию. Но метафора, из которой происходит эта метафизика, направляет не от видимых вещей к невидимым, но от неявного и, возможно, неосознанного содержания дискурса — к его явно обозначенному содержанию: являясь переносом из одного пространства в другое, она объединяет два про-

9. Очевидно, что язык предоставляет идеологическим играм другие возможности, помимо использованных Хайдеггером. Так, господствующий политический жаргон неизменно эксплуатирует резерв двусмысленности и недопонимания, заключенный во множественности способов классового или специального (связанного со специализированными полями) использования [языка], тогда как в религиозном способе использования присутствует полисемическая игра, связанная с многообразием категорий восприятия и воспринимающих.

странства, которые ложный разрыв, введенный через постулат об онтологическом различии, подразумевал официально разделенными, и, в некотором роде, *сохраняет* исходные оппозиции, продолжающие исподволь подпирать дискурс.

Среди философски незаурядных умов оппозицию между незаурядным и вульгарным нельзя выражать вульгарно: Хайдеггер обладал слишком острым чувством философского достоинства, чтобы в его работах, вплоть до политических речей, можно было найти политически «наивные» утверждения; кроме того, можно бесконечно перечислять свидетельства его стремления отграничить себя от наиболее явно маркированных форм нацистской идеологии¹⁰. Оппозиция, которую можно назвать — в двойном смысле — «первичной»^{viii}, встречается в его работах исключительно в рамках строго цензурируемого порядка философом, функционирующих как эвфемизмы, которые по мере неуклонной эволюции системы постоянно видоизменяются и обретают новые, но всегда глубоко сублимированные формы.

Придание формы уже само по себе — предосторожность: своей возвышенностью оно утверждает суверенную дистанцию в отношении всех определенностей, в частности, понятий-«измов», сводящих неповторимую уникальность мысли к однообразию логического класса, а также дистанцию в от-

10. Можно указать, например, на размышления о биологизме (См.: *Heidegger M. Nietzsche. / Tr. de l'all. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1961. Т. II, р. 247 [GA 6.2, S. 278]*), которые, впрочем, не исключают присутствия в системе некоторой сублимированной формы *Lebensphilosophie* (в форме теории бытия как исторического становления, которое, подобно бергсоновской творческой эволюции, находит свой двигатель в лишенном атрибутов Боге негативной теологии).

ношении определяющих условий, в особенности социальных, сводящих неповторимую личность мыслителя к банальности класса. Именно эта дистанция, эта *исключительность* в явном виде присутствует в самом основании философского дискурса, выраженное в оппозиции онтологического и онтического (или антропологического), и снабжает уже эвфемизированный дискурс второй, неприступной защитой: отныне любое слово несет на себе нестираемый отпечаток *разрыва*, который отделяет подлинно онтологический смысл от обыденного и вульгарного и который иногда вписывается в означающую субстанцию при помощи одной из этих фонологических игр, впоследствии столь часто имитируемых (*existentiell* / *existential*).

Двойная игра с удвоенными словами находит естественное продолжение в предостережениях против «вульгарных» и «вульгарно антропологических» прочтений, в ясном свете представляющих отрицаемые, но не отброшенные значения, благодаря философской сублимации наделенные отсутствующим присутствием фантомного существования: «Под титулом озабоченности имеется в виду прежде всего *донаучное значение*, которое может состоять, например, в исполнении чего-либо, устройении или урегулировании дела. Можно также говорить об озабоченности в смысле: ожидать случая себя чем-либо обеспечить. Наконец, то же выражение обнаруживается и в таком характерном обороте: я озабочен, что это предприятие не удастся. Быть озабоченным здесь означает бояться. *В противоположность этим донаучным и онтическим значениям*, в настоящей работе выражение „озабоченность“ *используется как онтологический термин* (экзис-

тенциал), для обозначения бытия возможного бытия-в-мире. Этот титул был выбран не потому, что вот-бытие имеет прежде всего и в значительной мере экономическую и практическую реальность, но потому, что желательно явственно показать, что бытие самого вот-бытия есть забота (*Sorge*). В свою очередь, этот термин понимается как понятие, означающее *онтологическую структуру*. Это слово *никоим образом не отсылает* к „трудностям“, „огорчениям“ или „житейским заботам“, онтически находимым в любом вот-бытии»¹¹.

Эти стратегии предостережения могли бы возбудить подозрения у французских читателей, если бы те не оказались в таких условиях рецепции, что были почти лишены возможности уловить скрытые коннотации, заблаговременно отвергнутые Хайдеггером (тем более переводы их систематически «устраняют» во имя разрыва между онтическим и онтологическим). На деле, к числу препятствий, ограждающих от анализа произведение, этот продукт стратегий систематической эвфемизации, в данном случае прибавляется одно из наиболее вредоносных следствий экспорта культурной продукции, а именно, исчезновение всех тонких признаков социальной или политической принадлежности, всех признаков — зачастую довольно глубоко запрятанных — социальной значимости дискурса и интеллектуальной позиции его автора, говоря кратко, всех этих бесконечно малых дискурса, первой жертвой ко-

11. *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 56—57 (фр. перевод: р. 78—79) <русс. перевод: с. 57>.

торых, несомненно, становится «местный» читатель, но которые, тем не менее, он способен лучше, чем кто-либо [со стороны] оценить, коль скоро располагает техниками объективации. Можно вспомнить, например, обо всех «административных» коннотациях, которые Адорно (*Adorno T. Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie. Frankfurt: Suhrkamp, 1964, S. 66—70*) вскрывает в «экзистенциальных» терминах «встречи» (*Begegnung*^{ix}), вопрошания или в словах «Auftrag» (миссия) и «Anliegen» — крайне двусмысленном, означающем одновременно административный запрос и горячее желание? — уже использованных со смещением в поэзии Рильке.

Введение четкого разрыва между священным и профанным, основополагающего для претензии любого корпуса специалистов в обеспечении своей монополии на знания или на священную практику и определяющего остальных в профаны, приобретает здесь особую форму: присутствуя повсюду, он в некотором смысле делит изнутри каждое слово, заставляя его означать, что оно не означает того, что, как кажется, оно означает, и вписывая в него через кавычки или подмену самой означающей субстанции, если не через простое этимологическое или фонологическое присоединение к лексическому множеству, дистанцию, отделяющую «подлинный» смысл от «вульгарного» или «наивного»¹². Дискре-

12. В той же логике можно понять сегодняшнее использование одним из видов марксистского жреческого пророчества «эпистемологического разрыва», своего рода обряда инициации, исполняемого единожды и навечно, для всех последующих случаев пересечения границы между наукой и идеологией.

дитировав основные значения, которые продолжают оставаться скрытой опорой для ряда определяющих отношений явной системы, становится возможным вести двойную игру, если можно так выразиться, второго порядка. В самом деле, несмотря на провозглашенную анафему, эти отрицаемые значения выполняют также и философскую функцию, поскольку играют, по меньшей мере, роль негативного референта, в отношении к которому обозначается философская и социальная дистанция, отделяющая «онтологическое» от «онтического», т. е. посвященного от профана, в своей бескультурности или извращенности полностью ответственного за постыдный возврат к вульгарным значениям. Иначе использовать общепринятые слова, восстановить утонченную истину, *etimon*, ускользающую от рутины обыденного употребления — значит превратить верное отношение к словам в основу успеха или провала филолого-философской алхимии: «Если алхимик, не посвященный всем сердцем и душой, потерпит неудачу в своих опытах, это произойдет не только потому, что он использует грубые элементы, но, прежде всего, потому что он мыслит эти грубые элементы в их обычных *свойствах*, а не в *истинных* свойствах идеальных элементов. Итак, единожды произведя полное и абсолютное удвоение, мы полностью погружаемся в опыт *идеального*»¹³. В самом языке также имеются тонкие элементы, высвобождаемые филологико-философской утонченностью. Такова грамматическая двойственность греческого слова «*on*», одновременно существительно-

13. *Bachelard G. Le matérialisme rationnel. Paris: PUF, 1963, p. 59.*

го и глагольной формы, позволяющая Хайдеггеру сказать: «То, что, таким образом представленное, кажется прежде всего грамматической тонкостью, есть поистине загадка бытия»¹⁴.

Кроме того, уверившись в действенности философского отрицания, можно дойти до обращения к подцензурным значениям и получить дополнительный эффект полностью перевернутого отношения между явной и скрытой системами, произведенный этим *возвратом вытесненного*: в самом деле, разве не является лучшим доказательством могущества «сущностной мысли» ее способность укоренять в бытии столь смехотворно случайные реалии, как «социальное страхование», — настолько недостойные мышления, что они упоминаются только в кавычках?¹⁵ Кроме того, в «перевернутом мире», где событие всегда — лишь иллюстрация «сущности», основание обычно основывается тем, что оно основывает¹⁶. «Обеспечение (Fürsorge), когда говорится,

14. *Heidegger M. Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962, p. 281 [GA 5, 344] <Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. с нем. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991, с. 46>.

15. Чтобы привести другой, намеренно карикатурный пример всемогущества «сущностной мысли», можно прочесть текст выступления 1951 года «Строить, обитать, мыслить» (*Heidegger M. Essais et conférences*, p. 193 [GA 7, 145—164]), где жилищный кризис «преодолевается» в движении к кризису онтологического смысла «обитания».

16. Этот типично «философский» эффект обречен бесконечно воспроизводиться во всех столкновениях между «философами» и «профанами», в частности, специалистами позитивных наук, расположенными признавать социальные иерархии легитимностей, которые отдают философу роль *последней инстанции*, одновременно обобщающей и «основывающей». Для

например, о „социальном обеспечении“, основано в онтологическом устройстве вот-бытия как бытия-с-другим. Эмпирическая неотложность „социального обеспечения“ мотивирована тем, что вот-бытие прежде всего и чаще всего обретаётся в недостаточных модусах обеспечения»¹⁷. Отсылка, расположенная на самом виду и невидимая — невидимая, поскольку расположенная на самом виду, — вносит свой вклад в маскировку того, что *речь не прекращает идти о социальном обеспечении* на протяжении всего произведения, *официально* посвященного онтологическому свойству вот-бытия, по отношению к которому «эмпирическая нужда» в обеспечении (т. е. обыденная, банальная, вульгарная) является лишь событийным проявлением. «Зачем ты мне лжешь, говоря, что едешь в Краков, чтобы я решил, будто ты едешь в Лемберг, тогда как в действительности ты собираешься в Краков?» Являясь прекрасной иллюстрацией парадигмы похищенного письма, которую Лакан поясняет этой историей¹⁸, эвфемизированный дискурс, провозглашая то, что он в действительности имеет в виду, стремится по-

этого профессорского «жеста» лучше всего, несомненно, подходят «профессорские» способы использования: философский текст, продукт *эзотеризации*, будет *экзотеризирован* ценой комментаторской работы, которая необходима из-за эзотерического характера текста и лучшим выражением которой являются (ложные) конкретизации, производящей — через обратный по отношению к (ложному) разрыву ход — реактивацию основного смысла, прежде эвфемизированного, и тем самым эзотеризированного, но при этом со всеми *предостережениями* («это не более, чем пример»), предназначенными для поддержания дистанции посвященных.

17. Heidegger M. Sein und Zeit, S. 121 (фр. перевод: р. 153 [Курсив мой — П. Б.]) <русск. перевод: с. 121>.

18. Lacan J. Ecrits. Paris: Seuil, 1966, p. 11—61.

казать, что на самом деле он не говорит о том, о чем не перестает говорить. Нет сомнений: социальное обеспечение, *Sozialfürsorge*, — это то, что «заботится о» и «вместо» получающих помощь, что снимает с них заботу о самих себе, тем самым разрешая им беззаботность, «беспечность» и «фривольность», точно так же, как и философское *Fürsorge*, утонченный [sublime] вариант предыдущего, освобождает *Dasein* от заботы или, как говорил (или мог бы сказать) Сартр в 1943 году^x, освобождает Для-себя от свободы, тем самым обрекая его на «сокрытие истины от себя самого» и «серьезный настрой» «неподлинной» экзистенции. «„Люди“ (т. е. те, кто предоставил себя *обеспечению* других) есть, таким образом, то, что в повседневном существовании *облегчает* вот-бытие. И это не все; облегчая таким образом вот-бытие от [тяжести] его бытия, „люди“ потворствуют тенденции, толкающей вот-бытие к *упрощению* и *фривольности*. Это потворствование позволяет „людям“ удерживать и даже упрочивать свое упорствующее господство»¹⁹.

Все пущено в дело, чтобы запретить как неподобающую или безграмотную любую попытку совершить над текстом *насилие*, за которым сам Хайдеггер признает легитимность, когда использует его в отношении Канта, и которое только и позволяет «схватить по ту сторону слов то, что эти слова озна-

19. *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 127—128 (фр. перевод: р. 160 [Курсив мой — П. Б.]) <русс. перевод: с. 127—128>. Мы предпочли схватить «философский» хайдеггеровский стиль, небольшую сумму одних и тех же постоянно повторяющихся эффектов, на примере одного пассажа, анализа обеспечения, где он присутствует в концентрированном виде. Следует перечитать весь текст, чтобы увидеть, какое практическое воплощение он получает в дискурсе.

чают». Всякое изложение исходной мысли, которое отказывается от парафраз, навеянных непереводаемым идиолектом, заранее приговорено в глазах хранителей сокровищницы²⁰. Единственный способ сказать о том, что *означают* слова, никогда наивно не говорящие того, что они говорят, или — что то же самое — что они всегда говорят, но исключительно в ненаивной манере, состоит в редукции нередуцируемого, переводе непереводаемого, сообщении о том, что они хотят сказать в наивной форме, отрицание которой и является их главной функцией. «Подлинность» не наивно обозначает исключительное свойство социальной «элиты», она указывает на универсальную возможность (как и «неподлинность»), но по-настоящему принадлежит только тем, кому удалось ею воспользоваться, кто постиг ее как таковую, обретя способность «вырваться» из «неподлинности», своеобразного первородного греха, тем самым превращенного — через обращение некоторых — в вину, ответственную за саму себя. Это то, о чем со всей ясностью говорит Юнгер: «Иметь свою собственную судьбу или позволить обращаться с собой как с цифрой — такова дилемма, которою каждый, несомненно, должен решить в наши дни, но решать здесь может только он *один*.

20. В конечном счете, нет слова, которое не было бы непереводаемым гапаксом. Так, например, слово «метафизика» имеет у Хайдеггера смысл, отличный от кантовского, и в то же время этот смысл разнится у раннего и позднего Хайдеггера. В этом Хайдеггер всего лишь доводит до самого предела основную характеристику философского использования языка: философский язык как сумма частично пересекающихся идиолектов может быть адекватно использован лишь адресатами, способными отнести каждое слово к идиолекту, в котором оно приобретает подразумеваемый ими смысл («в смысле Канта»).

Мы хотим говорить о свободном человеке, каким он выходит из рук Божьих. Он не исключение, не представитель какой-то элиты. Наоборот: ибо он скрывается в каждом человеке, и различия существуют лишь в той мере, в какой каждый индивид способен реализовать эту свободу, полученную им в дар»²¹. Равные в свободе, люди неравны в способности подлинно воспользоваться ею, и лишь «элита» может воспользоваться общедоступной возможностью достичь свободы «элиты». Этот этический волюнтаризм, доведенный до предела Сартром, превращает объективную двойственность социальной участи в двойственность отношений с экзистенцией, делая подлинную экзистенцию «экзистенциальной модификацией»^{xi} обыденного способа постижения повседневного существования, т. е., выражаясь ясно, революцией в мышлении²². Заставить подлинность начаться с постижения неподлинности, с моментом истины, когда Dasein открывает себя в страхе, словно проецируя порядок в мир своим решением, этим подобием «прыжка» (кьеркегоровского) в неизвестное²³, или, напротив, описать сведение человека до уровня инструмента как другой «способ

21. *Jünger E. Traité de rebelle*, p. 47—48. [*Jünger E. Der Waldgang // Junger E. Sämtliche Werke. Bd. 7, S. 312—313*]. (На с. 66 мы находим очевидную, хотя и неявную отсылку к Хайдеггеру.)

22. «Подлинная самость не опирается ни на какую *исключительную ситуацию*, которая происходила бы с субъектом, освобожденным от власти „людей“; она не может быть не чем иным, как экзистентной модификацией „людей“, определенных как сущностный экзистенциал» (*Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 130 (фр. перевод: р. 163) <русск. перевод: с. 130>, а также р. 179 (фр. перевод: р. 220).

23. *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 295—301, 305—310.

постижения повседневного существования», способ «людей», которые, видя в себе инструмент и «заботясь» об инструментах постольку, поскольку они инструментальны, становятся инструментом, прилаживаются к другим, как один инструмент прилаживается к другим инструментам, выполняют функцию, которую точно так же могут исполнить другие, т. е. сводятся к положению взаимозаменяемых элементов множества, забывают себя, подобно инструменту, отвергающему себя при исполнении своей функции, — значит свести объективную двойственность социальных условий к двойственности модусов существования [existence], которой они способствуют, очевидно, в весьма неравной степени; это, вместе с тем, значит принимать тех, кому обеспечен доступ к «подлинной» экзистенции, как и «брошенных» в «неподлинной», ответственными за то, чем они являются, одних — через их «решимость»²⁴, вырывающую их из обыденного существования [existence], чтобы открыть им возможности, других — через их «уход» [démission], обрекающий на «вырождение» и «социальное обеспечение».

24. *Heidegger M.* Sein und Zeit, S. 332—333, 337—388, 412—413.

ВНУТРЕННЕЕ ПРОЧТЕНИЕ И СОБЛЮДЕНИЕ ФОРМЫ

Стилистическая «возвышенность» не является неким второстепенным свойством философского дискурса. Через нее дискурс предъявляет себя как уполномоченный [autorisé], т. е. в силу самого стилистического соответствия наделенный авторитетом [профессионального] корпуса, которому выдан особый мандат обеспечивать некое теоретическое руководство (с логической или этической доминантой — в зависимости от автора и эпохи). В ученом дискурсе, как и в обыденной речи, стили иерархизированы и иерархизируют. Мыслитель высокого ранга должен выражаться языком высокого полета: именно поэтому «пафос без стиля» речи 1933-го года кажется столь неуместным обладателям чувства философского достоинства, т. е. их достоинства как философов — тем же самым, кто приветствовал как событие философского значения пафос книги «Sein und Zeit», выдержанной в философском стиле¹.

Именно стилистическая «возвышенность» определяет и ранг того или иного дискурса и уважение, должное ему по рангу. К фразе: «Подлинный жи-

1. *Habermas J. Penser avec Heidegger contre Heidegger // Profils philosophiques et politiques, p. 90—100 [Habermas J. Mit Heidegger gegen Heidegger denken // Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 65—75].*

лищный кризис коренится в том, что смертные постоянно заняты поиском сущности жилья и в том, что сначала они должны научиться в нем жить»² — невозможно относиться так же, как к словам обыденной речи, например: «Усиливается жилищный кризис», или даже как к такому предложению в научном стиле: «В Берлине на Хаусфогтайплатц, в деловом квартале, стоимость квадратного метра площади, которая в 1865 году была 115 марок, в 1880 достигла 344, а в 1895 — 990 марок...»³. Будучи дискурсом, обладающим специфической *формой*, философский дискурс навязывает нормы собственного восприятия. По словам Хайдеггера, придание формы, удерживающее профанов на уважительной дистанции, защищает текст от «тривиализации», предназначая его для *внутреннего прочтения*, для прочтения, имеющего двойной смысл: заключенного внутри текста как такового и зарезервированного для закрытой группы профессионалов от чтения, которые принимают «интерналистское» определение чтения как само собой разумеющееся. Достаточно обратить внимание на социальное использование текста, чтобы увидеть, что философский текст — это текст, который (в действительнос-

2. *Heidegger M. Essais et conférences*, p. 193 [GA 7, 163].

3. *Halbwachs M. Classes sociales et morphologie*. Paris: Editions de Minuit, 1972. <Хальбвакс М. Земельная политика муниципалитетов // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология / Пер. с фр. под ред. А. Т. Бикбова. М: Институт экспериментальной социологии — СПб: Алетейя, 2000>. Само собой разумеется, что подобная фраза изначально исключается из *любого уважающего себя* философского дискурса: различение [distinction] между «теоретическим» и «эмпирическим» — основополагающее измерение смысла философской исключительности [distinction].

ти) может быть прочитан только «философами», т. е. читателями изначально подготовленными, способными признать (в двойном смысле) философский дискурс и прочесть его должным образом, т. е. «философски», ввиду чистых и чисто философских задач, исключая всякую привязку к чему-либо вне самого философского дискурса, который, будучи основанием самому себе, не нуждается в чем-то внешнем.

Институционализированный круг коллективного непризнания, основывающий верование в ценность того или иного способа говорить, может сформироваться только в том случае, если структура поля производства и распространения этого способа такова, что осуществляемое им *отрицание*, указывая на то, о чем он говорит только в такой форме, которая стремится показать, что он этого не сказал, находит толкователей, способных *вновь-не-признать* отрицаемое им содержание; т. е. если то, что отрицает форма, вновь не признается, иначе говоря, признается и распознается в той и только той форме, в которой оно реализуется, само себя отрицая. Говоря кратко, оформленный дискурс требует формального (или формалистского) прочтения, которое узнает и воспроизводит первичное отрицание, вместо того, чтобы его отрицать, заново открывая то, что оно отрицает. Символическое насилие, которое содержит в себе любой идеологический дискурс — как непризнание, требующее повторного непризнания, — проявляется лишь в той мере, в какой ему удастся принудить своих адресатов относиться к нему и выражающим его формам как должно, т. е. с уважением по полной форме. Идеологическая продукция тем успешней, чем более она

способна *доказать неправоту* любого, кто пытается *свести* ее к ее объективной истине: разглашение скрытой истины дискурса вызывает скандал, поскольку сообщает о том, о чем допустимо говорить лишь «в крайних случаях».

Примечательно, что Хайдеггер, о ком известно, с какой силой он отвергает и подвергает критике любую попытку внешнего и упрощенного прочтения своих произведений (письма к Жану Валью, к Жану Бофре, к одному из студентов, к Ричардсону, интервью с японским философом и т. д.), не чурается использовать против своих противников (Сартра в данном случае) аргументы «грубого социологизма»: так, для пользы дела, он придает теме «диктатуры публичности» (*Heidegger M. Lettre sur l'humanisme. Paris: Aubier, 1964, p. 35, 39 [GA 9, 315, 317—318]* <Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993, с. 194—195.>) чисто социальный (если не социологический) смысл, который она, несомненно, имела в «*Sein und Zeit*» — и это в том самом месте, где он доказывает, что «экзистенциальная аналитика» «людей» «отнюдь ставит своей целью *лишь* мимоходом внести вклад в социологию» (p. 41 <русск. перевод: с. 195>). Это использование Хайдеггера I Хайдеггером II доказывает (в том числе словом «лишь» процитированной фразы), что Хайдеггер II не отрицает ничего из сказанного Хайдеггером I.

Самые утонченные символические стратегии никогда не могут полностью обеспечить условия соб-

ственного успеха и были бы обречены на провал, если бы не могли рассчитывать на действенную помощь целой армии защитников ортодоксии, которая озвучивает и усиливает первоначальный приговор всякому упрощенному прочтению⁴. Поэтому «Письмо о гуманизме», наиболее примечательное и наиболее часто цитируемое из выступлений, призванных стратегически управлять отношениями между явной и скрытой системами и посредством этого — общественным образом творчества, сыграло роль своеобразного пастырского письма, матрицы для бесконечных комментариев, позволяя простым викариям Бытия самостоятельно воспроизвести дистанцию, обозначенную в каждом из предостережений автора и занять свое место по правильную сторону от границы, разделяющей посвященных и профанов. По мере распространения во все более и более широких кругах: самоистолкования, комментарии последователей, научные диссертации, вводные курсы и, наконец, учебники — по мере того, как снижается иерархический уровень толкователей и пафос парафраз, экзотерический дискурс стремится вернуться к своей изначальной

4. Однако не социолог вводит язык ортодоксии: «Адресат „Письма о гуманизме“ сочетает глубокое чувство произведений Хайдеггера с удивительным даром языка — качества, которые делают его *наиболее авторитетным переводчиком Хайдеггера во Франции*» (*Richardson W. J. op. cit.*, p. 684; в отношении статьи Жана Бофре). Или: «Этот полный симпатии этюд (Альберта Дондейна) обосновывает идею, согласно которой онтологическое различие является единственной точкой приложения всех усилий Хайдеггера. Но *правовверные хайдеггерианцы*, без сомнения, останутся недовольны фразой, касающейся отношения Хайдеггера к „великой традиции *philosophia perennis*“» (там же; курсив мой — П. Б.).

истине, но, как в эманатистских философиях, распространение сопровождается потерей ценности, если не сути, и «тривиализированный» или «вульгаризированный» дискурс отмечен знаком деградации, тем самым еще больше способствуя росту ценности оригинального, или изначального, дискурса.

Стоило только Хайдеггеру заявить, что «философия *сущностно* несвоевременна, поскольку принадлежит к тем немногим вещам, судьбой которых остается то, что они не могут найти своевременного отклика в их собственном сегодня»⁵, или что «к сущности подлинных философов относится то, что они с необходимостью не поняты своими современниками»⁶, как тут же комментаторы хором вторят: «Судьба любой философской мысли, достигшей определенной степени твердости и строгости, — быть плохо понятой современниками, которых она подвергает испытанию. Объявить апостолом патетики, проповедником нигилизма, противником науки и логики философа, чьей единственной и постоянной задачей был поиск истины, есть одно из самых странных клеветнических обвинений, которыми запятнало себя легкомыслие этой эпохи»⁷;

5. *Heidegger M.* Introduction à la métaphysique, p. 15 [GA 40, 10].

6. *Heidegger M.* Nietzsche. Paris: Gallimard, 1983. I, p. 213 [GA 6.1, 236]. Хайдеггер где-то сказал: произведение «ускользает от биографии», которая может лишь «дать имя тому, что никому не принадлежит».

7. *Beaufret J.* Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger. Paris: Denoël-Gonthier, 1971, p. 111—112.

«Его мысль представляет собой нечто чуждое нашему времени и всему, что относится к актуальности»⁸.

Отношения, складывающиеся между творчеством великого толкователя и его толкованиями или перетолкованиями, самим этим творчеством *вызванными*, или между авторскими толкованиями, предназначенными для исправления и предупреждения неудачных или недоброжелательных истолкований и для легитимации правильных, абсолютно сходны с отношениями — с точностью до чувства юмора — которые, начиная с Дюшана, устанавливаются между артистом и корпусом толкователей: в обоих случаях продукт содержит предвосхищение толкования и через своего рода двойную игру с толкователями притягивает перетолкования, оставляя за собой возможность их опровергнуть во имя принципиальной неисчерпаемости творчества, которое располагает, безразлично, к принятию или отклонению любого толкования благодаря трансцендентному эффекту творческой власти, утверждающей себя так же, как власть критиковать и критиковать себя⁹. Философия Хайдеггера, без сомнения, является первым и наиболее совершенным образцом философского *ready made* — произведений, *созданных для истолкования и через истолкование*, точнее, через взаимодействие между

8. Pöggeler O. La pensée de M. Heidegger. Paris: Aubier-Montaigne, 1963, p. 18.

9. С этой точки зрения можно сравнить какое-нибудь интервью, данное Марселем Дюшаном (например, опубликованное в: VN 101. 3, automne 1970, p. 55—61), и «Письмо о гуманизме», с его многочисленными опровержениями и предостережениями, хитрыми играми с толкователем и т. д.

толкователем, неизбежно *склонным к преувеличению*, и автором, который посредством опровержений, ретуши, исправлений поддерживает между произведением и его толкованиями непреодолимый разрыв¹⁰.

Эта аналогия менее искусственна, чем кажется на первый взгляд: постановив, что смысл «онтологического различия», который отделяет его мысль от всех ранее существовавших¹¹, Хайдеггер также отличает подлинные толкования от «вульгарных», до-онтологических и наивно-«антропологических» (каким, по его мнению, является толкование Сартра), ставит свое творчество вне досягаемости критики и изначально выносит приговор любому прочтению, ограничивающемуся — намеренно или нет — вульгарным смыслом и сводящему, например, анализ «неподлинной» экзистенции к «социологическому» описанию, как это сделали некоторые толкователи, полные добрых намерений, но не там черпавшие свое вдохновение, или как это делают соци-

10. Стремление оставить открытыми, а значит, *неисчерпаемыми*, свои произведения, так же четко прослеживается в его публикаторских стратегиях: известно, что Хайдеггер публиковал преподаваемые им курсы с большой неохотой, в небольших выдержках и через значительные промежутки времени. Он всегда оставался верным себе в своем стремлении никогда не представлять завершенную мысль: начиная с «*Sein und Zeit*», опубликованного в 1927 году в виде отдельных фрагментов, так никогда и не завершенных, и заканчивая собранием его сочинений, в издании которого он участвовал и тексты которого снабжены маргиналиями.

11. Можно возразить, что эта «претензия» опровергается им в «Письме о гуманизме» (*Heidegger M. La lettre sur l'humanisme*, p. 95 [GA 9, 337] <*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме*, с. 205>), но это не мешает ей снова проявиться далее (p. 111 [S. 343] <с. 208>).

ологи, но в совсем иных целях. Установить в самом произведении различие между двумя его возможными прочтениями — значит получить возможность добиться от послушного читателя того, что, встретив самые нелепые каламбуры или самые вопиющие банальности, он обратит против себя самого предостережения мэтра, при этом отлично все понимая, но подвергая сомнению правильность своего понимания и запрещая себе судить о произведении, раз и навсегда установившем меру собственного понимания.

Вот, мимоходом, замечательный пример перегиба в толковании, который приводит к необходимости мобилизовать все ресурсы, накопленные интернационалом переводчиков, чтобы избежать обвинений в упрощении, заранее присутствующих в словесных играх автора: «In English this term [errance] is an artefact with the following warrant: the primary sense of the Latin *errare* is “to wander”, the secondary sense “to go astray” or “to err”, in the sense of “to wander from the right path”. This double sense is retained in the French *errer*. In English, the two senses are retained in the adjectival form, “errant”: the first sense (“to wander”) being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. “knights errant”); the second sense signifying “deviating from the true or correct”, “erring”. The noun form, “errance”, is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intending to suggest both nuances of “wandering

about” and of “going astray” (“erring”)» the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author’s intentions and *to avoid as much as possible the simplest interpretations* that would spontaneously arise by translating as “error”»ⁱ (*Richardson W. J.* Op. cit., p. 224, прим. 29 [выделено мной — П. Б.]; см. также p. 410, о различии между «poesy» и «poetry»).

Будучи предостережением, средоточием авторитета, гарантом, тексты естественным образом оказываются стратегической ставкой, которые в этой области могут быть действенными, только если они не признаются в качестве таковых, и в первую очередь — вот функция верования — самими их авторами. В обмен на распоряжение символическим капиталом, который привязан к текстам, необходимо соблюдать условности, которые в каждом конкретном случае, в зависимости от дистанции, отделяющей произведение от его толкователя, определяют стиль связывающих их отношений. В каждом конкретном случае нужно более подробно проанализировать, каковы специфические интересы толкователя (открывателя, официального представителя, вдохновленного текстом комментатора или просто преподавателя), соответствующие позициям, которые занимают истолковываемое произведение и толкователь в данный момент в соответствующих иерархиях, и определить, в какую сторону эти интересы направляют толкование. Например, было бы очень трудно понять парадоксальную, на первый взгляд, позицию французских хайдеггериано-марксистов, предшественниками которых являются

Маркузе¹² и Хоберт¹³, не принимая во внимание тот факт, что хайдеггеровская попытка реабилитации соответствовала ожиданиям некоторых марксистов, более всего озабоченных собственной реабилитацией, осуществленной через соединение наиболее престижного на тот момент философского учения и в высшей степени *plebeia philosophia*, в то время все-речь подозреваемой в «тривиальности». Из всех маневров, которые содержит «Письмо о гуманизме»¹⁴, ни один не мог так ощутимо тронуть «выдающихся» марксистов, как стратегия второго уровня, состоявшая в новом истолковании с привязкой к новому политическому контексту, вынуждавшем пользоваться языком «плодотворного диалога с марксизмом» — типично хайдеггеровская стратегия (ложного) *преодоления путем радикализации*, которую ранний Хайдеггер использовал против марксова понятия «отчуждение» (*Entfremdung*). Разве «фундаментальная онтология», которая ставит в основу «опыта отчуждения», как его описывает Маркс (т. е. в еще слишком «антропологичес-

12. Marcuse H. Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus // Philosophische Hefte. I, 1928, S. 45—68.

13. Hobert C. Das Dasein im Menschen. Zeulenroda: Sporn, 1937.

14. См. в «Письме о гуманизме» Хайдеггера опровержение «экзистенциалистского» прочтения «Sein und Zeit» (*Heidegger M. Lettre sur l'humanisme*, p. 61, 67, 73 [GA 9, 325, 327, 329] <русск. перевод: с. 199—204>); опровержение толкований понятий из «Sein und Zeit» как «секуляризации» религиозных понятий (p. 81 [S. 332] <с. 203>); опровержение «антропологического» или «морального» прочтения оппозиции между подлинным и неподлинным (p. 83 [S. 333] <с. 203>); несколько преувеличенное опровержение «национализма» в его анализе «родины» (*Heimat*) и т. д. (p. 97—98 [S. 337—338] <с. 205—206>).

кой» манере), фундаментальное отчуждение человека — самое радикальное, какое только может быть (т. е. забвение истины Бытия), — не представляет собой *pes plus ultra* радикализма?¹⁵

Достаточно рассмотреть зачастую удивительные аргументы, с помощью которых Жан Бофре, Анри Лефевр, Франсуа Шатле и Костас Акселос¹⁶ оправдывают производимое ими уподобление Маркса и Хайдеггера, чтобы убедиться, что это неожиданное философское сочетание мало чем обязано «внутренним» причинам: «Я был очарован этим видением — хотя это не очень точное слово, — тем более захватывающим, что оно *контрастировало с тривиальностью* большинства философских текстов, появившихся за последние годы» (А. Лефевр). «Не существует антагонизма между космически-историческим видением Хайдеггера и историко-практической концепцией Маркса» (А. Лефевр). «Общее между Марксом и Хайдеггером, то, что их связывает, на мой взгляд, — это сама наша эпоха, эпоха высокоразвитой индустриальной цивилизации и технической глобализации (...). В целом, для этих двух мыслителей общим является, по меньшей мере, один и тот же объект. (...). *Это отличает их, например, от социологов, анализирующих его част-*

15. См.: *Heidegger M. Lettre sur l'humanisme*, p. 101—103 [GA 9, 339—340] <Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, с. 207>.

16. *Axelos K. Arguments d'une recherche*. Paris: Minuit, 1969, p. 93 sq. [Курсив мой — П. Б.]; См. также: *Axelos K. Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966.

ные проявления то здесь, то там»¹⁷ (Ф. Шатле). «Маркс и Хайдеггер оба отличились *радикальностью* в постановке мира под вопрос, *радикальной критикой* прошлого и общей заботой о подготовке планетарного будущего» (К. Акселос); «Хайдеггер в общем и целом вызвался помочь нам понять то, что говорит Маркс» (Ж. Бофре). «Невозможность быть нацистом есть единое целое с превращением „Sein und Zeit“ в „Zeit und Sein“. И если „Sein und Zeit“ не смогла удержать Хайдеггера в стороне от нацизма, именно „Zeit und Sein“, которая не является книгой, но сборником его размышлений, начиная с 1930 года, и публикаций после 1946, окончательно отвратила его от нацизма» (Ж. Бофре). «Хайдеггер — *настоящий и хороший материалист*» (А. Лефевр). «Хайдеггер в совершенно ином стиле *продолжает дело Маркса*» (Ф. Шатле).

Особые интересы толкователей и сама логика поля, которое направляет к самым престижным произведениям самых склонных и способных на герменевтическое самопожертвование читателей, недостаточны, чтобы объяснить, отчего философия Хайдеггера в определенный момент получила признание в самых разных секторах философского поля как наиболее *выдающееся* воплощение философского замысла. Такая социальная судьба могла свер-

17. Здесь мы видим в действии, т. е. в своей практической истине, схему «онтологического различия» между Бытием и сущими. Случайно ли то, что она возникает естественным образом всякий раз там, где нужно подчеркнуть дистанцию и восстановить иерархию, в частности, между философией и социальными науками?

шиться на почве изначального сходства диспозиций, которое, в свою очередь, отсылает к логике набора и обучения философского преподавательского корпуса, к позиции философского поля в структуре университетского и интеллектуального полей и т. д. Мелкобуржуазный аристократизм этой «элиты» профессорского корпуса, которой являлись, по крайней мере, во Франции, преподаватели философии, часто родом из нижних слоев мелкой буржуазии и попавших благодаря школьным успехам на вершину иерархии в гуманитарных дисциплинах, занимающие маргинальные позиции в рамках образовательной системы, вдали от светской жизни и какой-либо светской власти, не мог не оказаться созвучным с этим образцовым продуктом гомологичной диспозиции.

Казалось бы, самые своеобразные эффекты языка Хайдеггера, в том числе *вялая риторика проповеди*, вариации со словами священного текста, работающего как матрица бесконечного и настойчивого комментария, движимого желанием исчерпать сюжет, по определению неисчерпаемый, являются всего-навсего образцовым проявлением, а значит, абсолютной легитимацией профессиональных хитростей и привычек, позволяющих «кафедральным пророкам» (Kathederpropheten), как говорил Вебер, ежедневно воспроизводить иллюзию чего-то, выходящего за рамки повседневности. Этот эффект жреческого пророчества полностью достигается только на основе глубокого согласия, объединяющего автора и комментаторов в отношении предпосылок, входящих в социологическое определение функции «маленького пророка, оплачиваемого государством» — снова словами Вебера. Одна из этих посы-

лок наиболее полно отвечает интересам Хайдеггера: это *абсолютизация текста*, порождаемая всяким уважающим себя ученым прочтением. Понадобилось такое крайнее нарушение академического императива нейтральности, как вступление философа в нацистскую партию, чтобы был поставлен вопрос, впрочем, тут же отброшенный как неприличный, о «политической мысли» Хайдеггера. Что тоже является формой нейтрализации: преподаватели философии настолько сильно интериоризировали определение, исключающее из философии любое открытое упоминание политики, что забыли, что философия Хайдеггера политическая от начала и до конца.

Но, заключенное в форму, понимание оставалось бы пустым и формальным, если бы не скрывало более глубокое и неясное по своей природе понимание, которое зиждется на более или менее совершенной гомологии позиций и сходстве габитусов. Понимать — означает также понимать с полуслова и читать между строк, практически (т. е. чаще всего неосознанно) оперируя ассоциациями и языковыми замещениями, которые ранее столь же неосознанно совершил автор. Так практически разрешается особое противоречие идеологического дискурса, который, черпая свою силу в двойственности, может легитимно выражать социальные интересы только в той форме, которая либо их скрывает, либо изменяет. Гомология позиций и более или менее совершенная слаженность габитусов способствует *практическому признанию* интересов, двигателем которых является их выразитель, и особой формы цензуры, которая не позволяет говорить о них открыто. И это узнавание подтекста позволяет напрямую, минуя какое-либо сознательное декодирование, получать

доступ к тому, что этот дискурс *имеет в виду*¹⁸. Такое понимание по ту сторону слов порождается встречей между интересом в выражении, пока еще не выраженным и даже вытесненным, и соответствующим ему выражением, т. е. уже осуществленным согласно правилам, негласно принятым в философском поле. Тот же Сартр, который, вне всякого сомнения, выступил бы против элитистского кредо Хайдеггера, явись оно ему в облике «правой мысли» — по определению Симоны де Бовуар, забывшей о Хайдеггере¹⁹, — смог именно так понять выражение, предоставленное творчеством Хайдеггера его собственному опыту социального мира, только потому, что оно было представлено в форме, соответствующей условностям и соглашениям философского поля. Таким образом, сообщение философских сознаний может основываться на сообщении социальных бессознательных. Вспоминается «Тошнота», сублимированное выражение опыта молодого интеллектуала, представителя «элиты», неожиданно столкнувшегося с *незначительностью* (в обоих смыслах, откуда *абсурдность*) уготованно-

18. Именно на это слепое понимание указывает, на первый взгляд, противоречивое заявление Карла Фридриха фон Вайцекера (цитируется в: *Habermas J.* Op. cit., p. 106): «Я был молодым студентом, когда начал читать „Бытие и время“, опубликованное незадолго до того. По совести говоря, сегодня я могу заявить, что тогда ничего не понял. Но я не мог отделаться от впечатления, что там и только там мысль поднимала проблемы, которые, как я чувствовал, находились в фундаменте современной теоретической физики. И до сих пор в этом я отдаю ему должное».

19. См.: *Beauvoir S. de.* La pensée de droite aujourd'hui // Les Temps modernes. T. X, numéro spécial (112—113), 1955, p. 1539—1575; T. X (114—115), 1955, p. 2219—2261.

го ему места преподавателя философии в маленьком провинциальном городке. По ошибке попавшие в господствующий класс, нелегитимные буржуа, лишенные всех прав буржуазии и даже возможности потребовать их (объективная ситуация, находящая практически открытое выражение в теме «незаконного сына»), интеллеktуал может определить свое место только в оппозиции ко всему остальному социальному миру, к «сволочам», к «буржуям», но скорее в смысле Флобера, чем в смысле Маркса, т. е. ко всем тем, кто чувствует себя в своей тарелке и в своем праве, потому что им выпало счастье и проклятие не мыслить. Если начать узнавать в «буржуа» и «интеллектуале» «экзистенциальную» реализацию того, что впоследствии, в философски эвфемизированной системе превратится в «в себе» и «для себя», тогда, может быть, мы сможем лучше понять смысл «ностальгии по бытию Богом», т. е. по примирению буржуа и интеллектуала («жить как буржуа, — говорил Флобер, — и мыслить как полубог»), власти без мысли и мысли без власти²⁰.

20. Чтобы понять принципиальные различия в судьбах Сартра и Хайдеггера, необходимо принять во внимание целый ряд факторов, определяющих позицию и траекторию каждого из них в двух глубоко различающихся полях и, в частности, все то, что отличает выходца из интеллектуальной семьи, по ошибке попавшего в господствующий класс, но прекрасно себя чувствующего в интеллектуальном мире, от интеллектуала в первом поколении, по ошибке попавшего *еще и* в интеллектуальное поле.

САМОИСТОЛКОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ СИСТЕМЫ

Каковым бы ни было влияние внешних политических обстоятельств на осторожный уход или ловкое диссидентство, которые обращают Хайдеггера, «разочарованного» в нацизме, т. е. без сомнения в некоторых «вульгарных» и недостаточно *радикальных* аспектах этого движения¹, к темам и авторам, приемлемым в эту эпоху (в частности, к Ницше) или

1. Последние исторические исследования склонны подтверждать эту гипотезу, подсказанную стилем самого философского замысла и, в частности, выбором, сделанным в пользу экстремизма метода, который он выражает. Так, Хуго Отт ставит под сомнение толкования, которые Хайдеггер дал своим отношениям с нацистской партией (в частности, своей вере в фюрера и своему последующему «сопротивлению»), и доказывает, что его согласие занять пост ректора не обязательно определялось чувством долга, но что оно было вызвано чисто политическим желанием покорить мир интеллектуалов и ученых новыми идеям националистической политики (ректорат Фрайбурга являлся отправной точкой, начиная с которой он хотел подняться до уровня Рейха) и стать чем-то вроде ректора ректоров или интеллектуального Führer'a. На самом деле, испуганные его радикализмом, нацисты его не избрали, и Хайдеггер воспользовался ситуацией, чтобы оставить свои полномочия (см.: *Ott H. Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg, 1933—1934 // Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. 1984, S. 343—358; а также в: Schau-ins-Land. Jg. 103, 1983, S. 121—136; 1984, S. 107—130; и наконец, в: Der Philosoph im politischen Zwielficht // Neue Züricher Zeitung. 3—4 nov. 1984).*

относящимся к далекому прошлому, но знаменитый «переворот» (Kehre), объявленный в «Письме о гуманизме» и описываемый и автором, и его комментаторами то как радикальный разрыв, то как простое углубление, остается лишь завершением работы по интеграции системы, явной для самой себя, которая к тому же, благодаря достигнутой таким образом эвфемизации, удивительно соответствует периодам усиления цензуры (во время нацизма, после ухода с ректорского поста и, не в меньшей степени, после нацизма)². Развиваясь, система одновременно отдаляется от своего источника и приближается к нему. Грубые прорывы политических фантазмов делаются все более и более редкими по мере того, как система совершенствуется и завершается, закрываясь в самой себе, т. е. в конечных следствиях исходных постулатов, через последовательное движение на пути к абсолютному иррационализму, с самого начала, как заметил Гуссерль, скрытого в философской аксиоматике, гомологичной политическому нигилизму. Неустанно отвергая «антропологическое» толкование своих первых произведений (в частности, в «Письме Жану Валью» 1937 года), Хайдеггер разрабатывает новый способ эвфемизации. Встав под знамя духовного Führer'а, который, как Гельдерлин, будучи своего рода германским антиподом Бодлера, символизирующего упадок всего городского и французского, указыва-

2. Принимая во внимание всеобщее согласие в связи с отношением «Sein und Zeit» к периоду Хайдеггера I, и толкования, данные самим Хайдеггером в работе «Кант и проблема метафизики», а также в других малых произведениях 1929 года, «разрыв», о котором упоминает «Письмо о гуманизме», должен был произойти *grosso modo* между 1933 и 1945 годами.

ет путь среди всеобщего вырождения³, он подтверждает приговор здравому смыслу и «обыденному пониманию»; он напоминает о невозможности для Вот-бытия, «погруженного в негативность и конечность», избежать погружения в мир, в «забвение Бытия», в «блуждание», «падение», «декаданс» (Verderb). Он снова осуждает, языком одновременно более ясным и более мистическим, поклонение науке и технике. Передав помпезными словами идеологию Vates, в том виде, в каком она изучается в гимназиях, он провозглашает культ искусства и философии как искусства. Наконец, он превозносит мистическое отречение перед лицом священного, перед тайной, которая превращает мысль в приношение, в отдачу себя бытию, в открытие, в ожидание, в жертву, через принятие «Denken» за «Dan-ken» и прочие словесные игры, одновременно изощренные и уверенные в себе той уверенностью, которая обеспечивает им почти всеобщее признание.

Хайдеггер постоянно пытался приблизиться в своем стиле и объектах исследования к полюсу, представленному Стефаном Георге, — или по крайней мере к представлению, которое он о нем имел, исходя из того, кем тот был, — как если бы он позволил себе признательность в его адрес, позабыв о своей роли пророка-«бунтаря», близкого к текстам и вещам, в пользу персонажа волшебника *Begriffsdichtung*. Основой процесса, который без всяких разрывов и отречений ведет от Хайдеггера I к Хайдеггеру II, является работа по *Selbstbehauptung*, т. е. «защите», «самоутверждению», и по *Selbstin-*

3. *Minder R.* A propos de Heidegger. Langage et nazisme // Critique. № 237 [avril], 1967, p. 289—297.

interpretation⁴, самоистолкованию, реализованному философом в отнесении к объективной истине своих произведений, к которой его отсылает поле⁵. Хайдеггер прав, говоря Ричардсону, что он не отрицает ничего из своих первоначальных взглядов: «Мысль поворота *есть* изменение в мысли. Но это изменение не вызвано сменой точек зрения, и того менее — отказом от фундаментального вопроса „Sein und Zeit“»⁶. На самом деле ничто не отбрасывается, все вновь-отрицается [re-denié]⁷.

Самоистолкование, т. е. ответ автора на толкования и толкователям, которые одновременно объективируют и легитимируют, говоря автору, чем он является, и тем самым позволяя ему быть тем, кем

4. Термин заимствован у Ф. В. фон Гермманна: *Hermann F. W. von. Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim-am-Glan, 1964.*

5. В отношении основных аспектов переноса структуры мышления Хайдеггера см.: *Richardson W. J. Op. cit.*, p. 626. Сходный процесс приводит юнгеровского Бунтаря от *активного и властвующего героя* из «Der Arbeiter» к простому Waldgang'у, который ищет убежища в размышлении.

6. Предисловие Хайдеггера к книге Ричардсона: *Richardson W. J. Op. cit.*, pp. XVI—XVII.

7. В связи с защитой Хайдеггером своей политической деятельности в нацистский период можно обратиться к его декларациям в адрес оккупационных армий от 4 ноября 1945 года, (а также к его интервью от 23 сентября 1966 года, опубликованному в «Der Spiegel» 31 мая 1976 года, где он использует очень близкую аргументацию: он согласился занять пост ректора по просьбе своих коллег (в частности, фон Меллендорфа, предыдущего ректора, смещенного нацистами) и ради защиты духовной жизни университета. Он вступил в нацистскую партию по тем же причинам, но никогда не принимал участия в ее деятельности. Его учение без конца подвергалось критике со стороны нацистских идеологов. Он никогда не был виновен в антисемитизме и сделал все возможное, чтобы помочь своим студентам и коллегам-евреям и т. д.).

они говорят, заставляет Хайдеггера II превратить в метод *практические схемы* — стилистические и эвристические — Хайдеггера I⁸. Таким образом, самая свежая теория языка всего-навсего придает осознанный характер стратегиям и техникам, с самого начала присутствовавшим в практике: прославленный и прославляемый повсюду автор берет на себя ответственность за собственную объективную истину и абсолютизирует ее, превращая в философский выбор. Если язык господствует над философом, а не философ над языком, если слова играют с философом, вместо того, чтобы философ играл со словами, значит, игра слов — это и есть язык Бытия, т. е. онто-логия. Философ есть служитель священного, чьи словесные заклинания всего лишь подготавливают второе пришествие.

Здесь стоит процитировать бесчисленные тексты, в которых эта тема получает развитие, в частности, все написанное о Гельдерлине, где лучше всего прослеживается политическое значение теории о поэте как *Fürsprecher*'е — о том, кто говорит *для* Бытия, т. е. ради него и вместо него, и кто, возвращаясь к изначальному языку (*Ursprache*), собирает и мобилизует *Volk*, чей голос поэт истолковывает (*M. Heidegger. Approche de Hölderlin. Paris: Gallimard, 1962 [GA 4]*). Стоит прочесть также «Гебель, друг очага»

8. Подобная эволюция представляется типичной для угасающего творческого замысла, который академизируется и потому отвердевает, *осознав* свою суть через собственные объективации и через объективации, им порождаемые (критика, комментарии, анализы и т. д.), и позволив себе, во имя авторитета, которым он пользуется, довести до финала собственную логику.

(*Heidegger M. Hebel. L'ami de la maison // Heidegger M. Questions III. Paris.: Gallimard, 1966*) и анализ этого текста, проделанный Р. Миндером (*Minder R. Martin Heidegger et le conservatisme agraire // Allemagne d'aujourd'hui. № 6, janvier-février 1967, p. 34—49*). Эти стратегии использования объективной истины не являются несовместимыми с ее отрицанием: «Имеющееся там указание на „быть-в“ как „обитать“ *вовсе не пустая этимологическая игра*. Упоминание в докладе 1936 г. гёльдерлиновского „Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde“ⁱ — *вовсе не украшательство мысли*, которая, покинув науку, ищет спасения в поэзии. Говорить о доме Бытия *вовсе не означает переносить* на Бытие образ „дома“. Скорее наоборот, исходя из сущности Бытия, осмысленного в согласии с тем, чем оно является, мы только и сможем однажды осмыслить, что такое „дом“, что значит „обитать“» (*Heidegger M. Lettre sur l'humanisme, p. 157 [Курсив мой — П. Б.]. [GA 9, 358] <Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, с. 217>*).

Эта работа по самоистолкованию осуществляется через исправления, обновления, уточнения, опровержения, с помощью которых автор защищает собственный публичный образ от подозрений, в особенности политических, и уж тем более от любых форм сведения его к общим и обыденным определениям.

Приведу пример, показывающий, до какой степени доходит [подобная] бдительность: «Для примера мы выбрали профессию плотника и, сделав это, *предполагаем, что никому не при-*

дет в голову, будто выбор этого примера выражает ожидание изменения в состоянии нашей планеты, которое привело бы ее через какое-то время или когда-либо вообще к деревенской идиллии» (*Heidegger M. Qu'appelle-t-on penser?* Paris: P.U.F., 1959, p. 93—94 [GA 40]). Как и стратегии предостережения, стратегии придания формы становятся более четко выраженными: применяя к своей первой философии способ осмысления, который Хайдеггер I применял к структурам обыденного языка и к обыденным формам представления о социальном мире, Хайдеггер II подвергает их эвфемизации второго порядка, доводящей прежние эффекты и приемы до карикатуры. Так, в «*Sein und Zeit*» (S. 384), слово «*Geschick*» вступает в пока еще очень прозрачные игры с «*Geschehen*» и «*Geschichte*» («*Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus*»ⁱⁱ), обозначая «общую судьбу», наследие всего *народа*, которое вот-бытие должно принимать в «подлинности». У Хайдеггера II оно вводится в совершенно иную словесную комбинацию, как верно указывает Ричардсон: «Along with the German words for sending (*schicken*), for history (*Geschichte*) and for fortune (*Schicksal*), the word *Geschick* derives from the verb “to come-to-pass” (*Geschehen*). For Heidegger it designates an event (*Ereignis*), hence a coming-to-pass, by which Being “sends” (*sich schickt*) itself unto man. We call the sending an “e-mitting”. Considered as proceeding from Being, the sending is a “mit-tence”. Considered as coming-to-pass in

man, it is a “com-mitting”, or “commitment” (Schicksal). Henceforth, the latter replaces the SZ translation as “fortune”. The collectivity of mit-tences constitutes Being-as-history (Ge-schick-e, Geschichte), and we translate as “inter-mit-tence”. All this becomes clearer in the meditation on Hölderlin’s “Re-collection”»ⁱⁱⁱ (*Richardson W. J. Op. cit.*, p. 435, n. 1).

Эта страстная, патетическая бдительность, кото-рая вовлекает профессорское владение основами и классификациями в пророческое предприятие по поиску исключительности, без сомнения является истинным двигателем эволюции, которая от одно-го опровержения к другому, от отрицания к повтор-ному отрицанию, от дистанцирования (по отноше-нию к Гуссерлю, Ясперсу, Сартру и т. д.) к преодо-лению любых обусловленностей и всех коллектив-ных и даже индивидуальных обозначений, посте-пенно превращает учение Хайдеггера в негативную политическую онтологию⁹.

Те, кто задается вопросом об отношениях Хайдег-гера с нацизмом, либо преувеличивают, либо недо-оценивают автономию философского дискурса. Хайдеггер был членом нацистской партии, это об-щеизвестный факт. Но ни Хайдеггер I, ни Хайдег-гер II не был нацистским идеологом, как, например,

9. Стремление преодоления распространяется также на соб-ственные, ранее написанные произведения (см., например, «Преодоление метафизики»: *Heidegger M. Essais et conférences*, p. 80—115, особенно p. 90—91 [GA 7, 67—98; особенно 77] <Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Вре-мя и бытие / Пер. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993, с. 177—192, особенно с. 181>, в связи с текстом работы «Кант и проблема метафизики»).

ректор Крик, критика которого смогла склонить Хайдеггера дистанцироваться от нигилизма. Это не означает, что мышление Хайдеггера перестает быть тем, чем оно является, а именно структурным эквивалентом в «философском» порядке той «консервативной революции», другим проявлением которой явился нацизм, сформировавшийся по другим законам, а значит, на деле неприемлемый для тех, кто мог и может признать его только в той сублимированной форме, каковую придает ему философская алхимия. Точно так же, знаменитая критика Карнапа бьет мимо цели, нападая на пустой и смутный характер хайдеггеровского дискурса, который, по его мнению является обычным, без капли таланта, выражением «чувства жизни»¹⁰. На самом деле, чисто логический или чисто политический анализ одинаково неспособны объяснить этот двойственный дискурс, истина которого заключается в связи между официально провозглашенной системой, которую игры с формой выводят на передний план, и системой вытесненной, которая, благодаря своей собственной слаженности, также поддерживает все это символическое здание. Навязать привилегированную отсылку к правильному, т. е. собственно философскому, смыслу, снабжая этот выделенный, акцентированный смысл властью затенять смысл, несомый словами, самими по себе смутными и дву-

10. *Carnap R. La science et la metaphysique devant l'analyse logique du langage. Paris: Hermann et Cie, 1934, p. 25—29, 40—44 [Erkenntnis. Hrsg. von Carnap R., Reichenbach H. Leipzig, 1930—1931. Bd. 1] <Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с англ. А. В. Кезина // Аналитическая философия. Становление и развитие / Общ. ред. и сост. А. Ф. Грязнова. М.: ДИК-Прогресс-Традиция, 1998>.*

смысленными, и особенно ценностные суждения и эмоциональные коннотации, свойственные обыденному употреблению [языка], означает навязать предложенный способ прочтения как единственно легитимный. Таким образом, можно видеть, что вовлечение в мир философии, в сугубо философский *illusio*, не ограничивается простым принятием языка, но предполагает наличие определенной ментальной позиции, которая позволяет понять иной смысл тех же самых слов. Философский дискурс может попасть в чьи угодно руки, но верно прочесть его смогут лишь те, кто не только владеет подходящим кодом, но также способен читать, понимая собственный смысл фраз, располагая их в нужном регистре, т. е. в ментальном пространстве, общем для всех тех, кто подлинно вовлечен в социальное пространство философии.

Навязать легитимный способ прочтения, правильный смысл — значит вооружиться возможностью *оставить на совести получателя*, т. е. плохо информированного или предвзятого читателя, неточный или косный, т. е. подвергнутый цензуре, табу, вытесненный смысл. А это значит сказать, не сказав, заранее обеспечить себя правом отвергать любые *подразумеваемые* коннотации и все то, что может быть понято лишь через привязку к неподходящему контексту. Но стоит ли в этом случае говорить о двойной игре или даже о риторической стратегии? Анализ, объективирующий вытесненные значения, кажется, сам поощряет подобное финалистское представление о творческой деятельности. В действительности же стоит только захотеть понять, а не обвинить или оправдать, как становится ясно, что мыслитель является скорее объектом,

чем субъектом этих наиболее основополагающих риторических стратегий, которые приводятся в действие, когда, ведомый практическими схемами собственного габитуса, он делается в своем роде одержим, как медиум, необходимостью, диктуемой социальными и одновременно ментальными пространствами, которые через него вступают в отношения друг с другом. Возможно, именно потому, что он в действительности сам никогда не знал, что говорит, Хайдеггер смог сказать — не будучи обязанным признаться в этом — то, что он сказал. И, возможно, по той же самой причине он до самого конца отказывался объясниться по поводу своей вовлеченности в нацизм: по-настоящему сделать это значило бы признаться (себе), что «сущностная мысль» никогда не мыслила о сути, т. е. о выражающемся через нее социальном непомысленном, и о вульгарно «антропологическом» основании ~~в~~ крайней слепоте, которую может вызвать только иллюзия всемогущества мысли.

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА И РЕДАКТОРА

ВВЕДЕНИЕ. ДВУЛИЧНАЯ МЫСЛЬ

i. Слово *louche* употреблено в оригинальном подзаголовке этого раздела «*Une pensée louche*», «Двуличная мысль».

ii. Печатный орган НСДАП.

iii. «Приведение к повиновению» или «гляйхшальтунг» (*нем. Gleichschaltung*) — подчинение всех институтов немецкого общества революционному национал-социалистическому государству. С требованием «приведения к повиновению» НСДАП выступила сразу же после прихода к власти. Попытки сопротивляться или просто «не подчиниться», как известно, жестоко подавлялись, так что уклониться от «изъявлений преданности» можно было только ценой потери социального положения, а то и жизни. Тем не менее те, кто в числе первых призывал к «повиновению», в том числе Хайдеггер, заслужили всеобщую ненависть несогласных с нацистами.

Именно активное участие в «приведении к повиновению» было в первую очередь поставлено Хайдеггеру в вину во время денацификации 1945—1946 г., когда по предложению университетской комиссии по чистке, утвержденному Сенатом Фрайбургского университета (органом, аналогичным Ученому Совету в современных российских университетах) и французскими оккупационными властями, он был лишен места профессора и права преподавания.

iv. В этой и ряде других работ П. Бурдьё различает «ученый дискурс» (*discours savant*) и «научный дискурс» (*discours scientifique*). Если последнее обозначает только средства выражения, используемые в науке, то в значении первого отчетливый акцент падает на «наученный» и «искусственный», вплоть до критико-иронического смысла слова «ученый», который содержится, например, в названии комедии Мольера «Ученые женщины». «Ученый» — это прежде всего искусно эвфемизированный (подробнее см. гл. 4 наст. изд.).

v. «*en dernière analyse*» (*фр.*) букв. «в последнем анализе». У Бурдьё игра слов: «последний анализ» противопоставляется реальному, «научному» анализу в конце предложения.

vi. В оригинале игра слов: *matérialistes sans matériel ni matériaux*.

ГЛАВА 1. ЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ И ZEITGEIST

i. Приведенный перевод с французского перевода («*A notre époque qui donne elle-même à réfléchir*»), естественно, не совпадает с опубликованным русским переводом С. А. Солодовниковой «в наше требующее осмысления время» (*Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Пер. с нем. С. А. Солодовниковой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 135.*).

ii. С. А. Солодовникова передает «Критическую точку», *das Bedenklichste* как «то, что более всего требует осмысления».

iii. «*malaise de civilisation*» (*фр.*), *букв.* «недуг цивилизации», аллюзия на работу З. Фрейда «Неудовлетворенность культурой», название которой так переводится на французский.

iv. *völkisch* — труднопереводимое и после 1945 г. вышедшее из обычного употребления слово (по причине прочной национал-социалистской маркированности), с резко выраженными ксенофобскими и антисемитскими коннотациями. Означает одновременно близость к (своему) народу и отбрасывание чужого, не-своего. Было введено в оборот с целью избавиться от латинизма «нации» и однокоренных ему слов. На русский «*völkisch*» можно приблизительно передать как «национальный» (в дескриптивном значении) или «националистический» и даже «националистский» (в оценочном контексте, всегда позитивном по отношению к национализму). По поводу трудностей перевода «*völkisch*» на французский в 1966—1967 гг. состоялась дискуссия между Ж.-П. Фаем, переведившим его как «расистский», и Ф. Федье (см. прим. 2 во «Введении»). Возможно, в силу этого Бурдье оставляет термин без объяснения и перевода.

v. *hexis* (*древнегреч.*) обладание, зд. манера держать себя. То же, что и более употребимый «габитус» — понятие Бурдье, отсылающее к совокупности предрасположенностей какого-либо агента к действию в различных социальных полях. По Бурдье, гексис или габитус не присутствуют в сознании и не поддаются объективации как таковые, а могут быть описаны только через свои эффекты.

vi. Байрёйт — место проведения ежегодных фестивалей музыки Вагнера, пользовавшихся, как и сама фигура Вагнера,

особым вниманием Гитлера. В период национал-социализма «правильно понимаемая» вагнеровская музыка включалась в рамки официальной идеологии, этому способствовало как обращение вагнеровского творчества к героическим фигурам германского эпоса, так и антисемитизм самого композитора.

vii. Отдельные главы русского перевода книги опубликованы в: *Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов / Пер. с англ. М. Лоскутовой под ред. Д. Александрова и М. Майофис // Новое литературное обозрение. № 1 (53), 2002.

viii. Из русского перевода, в отличие от французского или английского, исключены ее первые параграфы, где Вебер затрагивает условия карьеры в немецком университете, указывает на американизацию немецкой научной организации и хлестко критикует современный ему порядок, тем самым обозначая актуальный контекст своих дальнейших рассуждений. Полностью цитируемая Бурдые фраза звучит следующим образом: «Крупные медицинские и естественнонаучные институты превратились в предприятия „государственного капитализма“, которые не могут управляться без привлечения очень значительных средств».

ix. У Хайдеггера нет работы под названием «Сущность техники». Скорее всего, имеется в виду «Вопрос о технике» («Die Frage nach der Technik»), опубликованный в сборнике «Выступления и статьи» [GA 7].

x. В противоположность веберовским «расколдованным», определяющим состояние современности и цивилизации.

xi. «Пруссачество и социализм» Бурдые цитирует по-немецки, вероятно, еще и потому, что плохо переводимое на французский, как и на русский, «Preussentum» означает еще и «прусскость», свойственное пруссакам как целому.

xii. На французский заглавие работы переведено как «Трактат о бунтаре».

xiii. Название сборника позднего Хайдеггера. Выражение *auf einem Holzweg zu sein* означает «заблудиться», «сбиться с пути» Хайдеггер цитирует его в эпиграфе к сборнику, но понимает по-своему).

Возможно, лучшим выбором было бы оставить это название *Holzwege*, без перевода, или если уж и переводить его как «Лесные тропы», то стоит при этом иметь в виду идиоматичность их значения, не сводя его к штампу «неторных троп».

Поэтому название сборника позднего Хайдеггера, *Holzwege*, само вызывало недоумение читателей: как понимать эти «Не-

торные тропы» — как просто «Лесные пути». Впоследствии Хайдеггер разъясняет которое переводится как «Неторные тропы», «Лесные тропы» (или буквально «Дровяные пути»).

xiv. Нередко используемая Бурдые также и в других работах конструкция «dans et par» («в и через», «в и посредством») лучше встраивается в оригинальный французский текст, т. к. система предложного управления во французском языке проще. Принимая в расчет контекст систематического употребления этой связки в разных работах, ее можно рассматривать как редкий случай сочетания предлогов в статусе понятия. Чтобы сохранить за ним этот статус, а также чтобы не утяжелять конструкцию русских предложений повторами, мы пожертвовали падежным согласованием, которого требует один из предлогов и исключает другой. Яснее понять смысл сказанного позволяет восстановление этого грамматически неуклюжего эллипсиса до полной формы, как в данном случае: «в подстройке и через подстройку». В случаях, когда русский язык допускает оба смысла в одном предлоге, эту связка передавалась одним «в».

xv. Отсылка к одноименному позднему произведению Хайдеггера (опубликованному под названием «Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweg-Gespräch über das Denken», 1959 [GA 13, 37—74]).

ГЛАВА 2. ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ И ПРОСТРАНСТВО ВОЗМОЖНОГО

i. Французский перевод «Wissenschaftstheorie» как «épistémologie» неточен. Немецкий термин соответствует «философии науки».

ii. Со ссылкой на Аристотеля Хайдеггер приводит рассказ о Гераклите, греющем у печи (духовки) на глазах у гостей, пришедших увидаться с философом. См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993, с. 215.

ГЛАВА 3. «КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» В ФИЛОСОФИИ

i. В оригинале «indigènes», т. е. «туземцев», «местных жителей»: в целом ряде работ, в т. ч. в «Практическом смысле», но также здесь и в «Номо academicus», Бурдые пользуется термином из этнографического словаря, обращаясь к механизму,

производящему аналогичный эффект в научном мире и традиционном обществе. Устойчивое воспроизводство каждого из миров обеспечивают собственные привычные, несомненные, само собой разумеющиеся формы восприятия и представления действующих внутри мира «туземцев».

ii. Во французском «(ré)approprier» более отчетливо, чем в русском, звучит «присвоить (заново)».

iii. Такой вариант перевода (с французского) существенно осовременивает Канта. В немецком тексте произведений Канта употребляется слово «Anschauung», в русских переводах передаваемое как «наглядное представление» (Лосский) или «созерцание»; и появление слова «интуиция» в языке Канта можно объяснить работой перевода (на французский, а также английский) и наслоениями гуссерлевского языка, где само это слово уже присутствует.

iv. Французское «constituer» и его производные в зависимости от того, встроен термин в собственный анализ Бурдьё или принадлежит анализируемому дискурсу, передаются различными способами: «учреждать», «становление», «определяющий», «конституирование».

v. Во французском тексте все эти слова производны от «fonder», т. е. имеют общий корень со словом «фундаментальный».

vi. *Projet (фр.)* — так Сартр переводит хайдеггеровский «Entwurf», «набросок», характеристику временности вот-бытия (в его отношении к будущему). Поскольку здесь речь идет о временности вообще, правильнее было бы говорить о брошенности, *Entworfenheit*.

vii. Немецкое «Kehre» переводится как «поворот» (*фр. tournant*), Бурдьё намеренно переводит его как «переворот» (*renversement*), чтобы напрямую связать ознаменованную этим поворотом «революцию» хайдеггеровской мысли с нацистской консервативной революцией. (Сам Хайдеггер настаивает, что его «поворот» если и связан, помимо всего прочего, с нацистским переворотом, то не столько в его фактичности, сколько с осмыслением его сущности через чтение Ницше и Юнгера.)

ГЛАВА 4. ЦЕНЗУРА И ПРИДАНИЕ ФОРМЫ

i. Далее ссылки на русский перевод «Бытия и времени» даются по этому изданию; в угловых скобках значится «русс. перевод» и номер страницы, т. к. пагинация обоих текстов не всегда точно совпадает.

ii. Корень «*procuration*» — латинское «*cura*», т. е. «забота». Сам Хайдеггер активно обыгрывает это в: *Хайдеггер М. Бытие и время*, с. 196—200.

iii. [GA 9, 177—202] <*Хайдеггер М. О сущности истины* / Пер. с нем. З. Н. Зайцевой // *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991>. При чтении перевода Зайцевой, который можно рекомендовать только для первого ознакомления, необходимо иметь в виду, что он оставляет «за бортом», без всякого комментария, значительную часть смыслов оригинала. О подходе Зайцевой к Хайдеггеру см. ее послесловие к «*Разговору на проселочной дороге*».

iv. Французское «*dénégation*» (в отличие от «*négation*», простого отрицания) прочно входит в понятийный ряд психоанализа (нем. «*die Verneinung*», название небольшой работы Фрейда, вместе с самим термином переведенной и переоцененной Лаканом и Ипполитом).

v. У Соссюра лингвистическое означающее «отнюдь не есть нечто звучащее, но нечто бестелесное, образуемое не своей материальной субстанцией, а исключительно теми различиями, которые отделяют его акустический образ от прочих» (*Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики* / Пер. с фр. А. М. Сухотина. М.: Логос, 1998, с. 116); и далее: «язык есть форма, а не субстанция» (с. 119). Произвольностью знака (и ее компенсацией социальными условиями) определяется и «ценность» [*valeur*]: «[Лингвистические] ценности остаются целиком относительными... Необходим коллектив для установления ценностей, единственное обоснование которых сводится к обычаю и общему согласию» (с. 110).

vi. Бурдые ссылается как на оригинал, так и на неполный французский перевод Боема и де Вэлякса 1964 г., хотя к 1985 г. появились два полных перевода: Мартино и Везена.

vii. В настоящем тексте «*vulgaire*», как и у Хайдеггера, означает не только «вульгарный», но и «расхожий», «обыденный», а применительно к агентам интеллектуального поля («*vulgarisateur*») — еще и «популяризатор».

viii. Одно и то же слово «*primitif*», используемое на протяжении всего текста, означает и «первобытный» (прежде всего у Юнгера), и «первичный» (в отношении схем, языка, материала и т. д.).

ix. Словарное значение содержит: «столкновение [с противником], стычка».

x. В 1943 году вышел трактат Сартра «*Бытие и ничто*».

xi. У Хайдеггера — «экзистентной». В данной работе Бурдьё не делает различия между экзистентным и экзистенциальным.

ГЛАВА 5. ВНУТРЕННЕЕ ПРОЧТЕНИЕ И СОБЛЮДЕНИЕ ФОРМЫ

i. «В английском языке это слово (errance) не существует, его употребление искусственно и требует принятия следующих предосторожностей: первое значение латинского глагола „errare“ — это „бродить, блуждать“, второе — „заблудиться“, т. е. „блуждать в поисках правильного пути“. Этот двойной смысл сохранился во французском глаголе „errer“. Что же касается английского языка, оба значения сохранились у прилагательного „errant“, которое в первом значении характеризует человека, бродящего в поисках приключений (например, „knights errant“ — странствующие рыцари), а во втором означает „отклоняющийся от истинного и правильного“, „заблуждающийся“. Существительное „errance“ не существует в английском языке, мы сами вводим его в употребление (следуя примеру французских переводчиков, pp. 96 ff.), стремясь передать оба смысловых нюанса: „блуждать“ и „заблуждаться“, последний из которых произошел от первого. Это, как нам кажется, соответствует намерениям автора *и позволяет избежать упрощенного толкования*, к которому привело бы употребление существительного „error“ — „заблуждение, ошибка“».

ГЛАВА 6. САМОИСТОЛКОВАНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ СИСТЕМЫ

i. «Всеzasлуженно, и все ж поэтично / Человек обитает на этой земле» (перевод дан в русском тексте «Бытия и времени»).

ii. «Судьбоносный исторический путь вот-бытия в своем «поколении» и с ним создает полное, собственное событие вот-бытия» (Хайдеггер М. Бытие и время, с. 384—385).

iii. «Наряду с немецкими словами, означающими «посылать» (schicken), «история» (Geschichte) и «судьба» (Schicksal), слово «Geschick» произошло от глагола «про-ис-ходить» (Geschehen). Для Хайдеггера оно означает событие (Ereignis), т. е. нечто «про-ис-ходящее», в котором Бытие «посылает» (sich schickt) себя человеку. Мы называем это послание «от-пусканием». Если рассматривать его как исходящее от Бытия, то по-

слание есть «допускание (быть)». Если рассматривать его как «про-ис-ходящее» в человеке, оно есть «допускание (быть), вверяющее свершению» или «вменяющее свершение в обязанность» (Schicksal). Отныне последнее заменяет «судьбу», использованную в переводе «Sein und Zeit». Совокупность допусканий быть составляет Бытие-как-историю (Ge-schick-e, Geschichte), которое мы переводим как «перемену допусканий (быть)». Все это становится более ясным при размышлении над «Воспоминанием» Гельдерлина».

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ, ОТСТАВЛЕННЫЕ АВТОРОМ БЕЗ ПЕРЕВОДА

Abitur (нем.) окончание гимназии, дающее право обучаться в университете.

Actes de la recherche en sciences sociales (фр.) Акты исследования в общественных науках

agora (древнегреч.) агора, узк. рыночная площадь, пер. публичное пространство

«*Auf gut Deutsch*» (нем.) «Ауф гут дойч», букв. «На хорошем немецком»

Aufhebung (нем.) снятие

Aufklärung (нем.) Просвещение

«*Bayreuther Blätter*» (нем.) «Байрёйтер блеттер», «Байрёйтские листки»

Begriffsdichtung (нем.) поэзия понятий, поэтическое изобретение понятий

Blubo-Literatur (нем.) литература крови и почвы

Bunderlebnis (нем.) переживание единения, переживание союза

Dasein (нем.) вот-бытие (термин Хайдеггера)

das Man (нем.) «люди» (неологизм Хайдеггера, субстантивированное безличное местоимение)

das Nichts (нем.) ничто

de facto (лат.) фактически

de jure (лат.) юридически, по праву

Deutschtum (нем.) немецкость (как сущность и как собирательная общность немцев)

«*Die Tat*» (нем.) «Ди тат», «Действие»

ego (лат.) я

eigen (нем.) собственный

Eigenschaft (нем.) свойство

Eigentlichkeit (нем.) собственность в смысле подлинности

Eigentum (нем.) собственность прежде всего в смысле владения

«*Einführung in die Metaphysik*» (нем.) «Введение в метафизику»

elementar (нем.) зд. стихийный, вообще также элементарный

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ

- Ens absconditum* (лат.) отделенное Сущее
Erleben (нем.) переживание (как процесс, субстантивированное
«переживать»)
Erlebnis (нем.) переживание
etymon (древнегреч.) основа, истинное
existentiell / existential (нем.) экзистентный / экзистенциаль-
ный
Führer (нем.) фюрер, вождь
Fürsorge (нем.) забота-о-других, также опека, попечение
Fürsprecher (нем.) высок. ходатай, заступник; букв. «говоря-
щий за (кого-то)»
Ganzheit (нем.) целостность
Geist (нем.) дух
Gelassenheit (нем.) отрешенность
Gemeinschaft (нем.) общность
Geschichte (нем.) история как событие
Geschick (нем.) ловкость, хватка и история, судьба (В. В. Би-
бихин предлагает перевод «по-сыл»)
Gestalt (нем.) гештальт, т. е. образ, форма
grosso modo (лат.) в общем и целом
Heimatkunde (нем.) краеведение
hexis (древнегреч.) обладание, зд. манера держать себя
Historie (нем.) история (в смысле повествования о происшед-
шем)
Holzwege (нем.) букв. «Лесные тропы»
«*Identität und Differenz*» (нем.) «Тождество и различие»
illusio (лат.) иллюзия
in effigie (лат.) зд. в отпечатке, в отблеске, в представлении
innen (нем.) внутри
innere Wandlung (нем.) внутреннее преобразование
Institut für Sozialforschung (нем.) Институт социальных иссле-
дований
Jugendbewegung (нем.) молодежное движение
Krise der Wissenschaft (нем.) кризис науки
Lebensphilosophie (нем.) философия жизни
libido sciendi (лат.) желание знать (*libido*, либидо тж. термин
Фрейда для сексуального желания)
menschliches Dasein (нем.) человеческое вот-бытие
Mitsein (нем.) бытие-с, бытие-вместе, неологизм Хайдеггера
Mittelstand (нем.) средний класс
naturwissenschaftlich (нем.) естественнонаучный
non plus ultra (лат.) букв. самое крайнее; зд. крайний предел

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ

on (древнегреч.) сущее

organische Konstruktion (нем.) органическая конструкция

positivistisch (нем.) позитивистский

«*Preussentum und Sozialismus*» (нем.) «Пруссачество и социализм»

Rangordnung (нем.) букв. иерархический порядок

Reich (нем.) «рейх», империя

rigor mortis (лат.) букв. жесткость смерти; медицинский термин, означающий окоченение трупа сразу после смерти

salva reverentia (лат.) зд. ирон. со всем почтением

Schauen (нем.) усмотрение

«*Sein und Zeit*» (нем.) «Бытие и время»

Selbstbewegung (нем.) самодвижение

Stimmung (нем.) настроение

topoi (древнегреч.) от *topos* собств. обороты, фигуры речи, зд. тж. общие места

total (нем.) тотальный

Totalität (нем.) тотальность

Typus (нем.) тип

up to date (англ.) модернизированный, осовремененный

«*Über die Linie*» (нем.) «Через линию»

Umsturzsituation (нем.) букв. «ситуация переворота»

«*Untergang des Abendlandes*» (нем.) «Закат Европы»

«*Unzeitgemässige Betrachtungen*» (нем.) «Несвоевременные размышления»

Unwesen (нем.) этимол. не-сущность; безобразие, беспорядок

vates (лат.) поэт, прорицатель; пер. корифей, мэтр

Verlassenheit (нем.) оставленность

Vermassung (нем.) уподобление массе

Verstehen (нем.) понимание

Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen von Martin Heidegger (нем.) Перечень лекций и семинаров Мартина Хайдеггера

Volk (нем.) народ

völkisch (нем.) национальный, националистический, «народно-стный»

Völkischer Beobachter (нем.) «Фёлькишер Беобахтер» букв. «Националистический наблюдатель»

Warburg Institut (нем.) Институт Варбурга

Weg nach Innen (нем.) путь к внутреннему

welsch (нем.) иностранный, большей частью французский или итальянский

Weltanschauung (нем.) мировоззрение, мирозерцание

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ

Wesen des Seins (нем.) сущность, существо бытия

Wesensschau (нем.) усмотрение сущностей

Wesenswille (нем.) воля (к) сущности

Wesentlichkeit (нем.) существенность (или сущность)

«*Widerstand*» (нем.) «Видерштанд», «Сопrotивление»

Wissenschaftstheorie (нем.) теория науки

Zeitgeist (нем.) дух времени

АЛЕКСАНДР БИКБОВ

БУРДЬЕ/ХАЙДЕГГЕР: КОНТЕКСТ ПРОЧТЕНИЯ

Здесь мы ставим перед собой задачу наметить актуальный для Бурдье практический контекст, определивший его прочтение работ Хайдеггера, и вскрыть структуры, которые, отражаясь в речи (письме) двух авторов, разделяют их в пространстве интеллектуальных и политических предпочтений. Мы делаем это с намеренным отказом от воспроизводства готовых форм: в отличие от традиционного подхода к оппозиции теории/политики, заданной явно или только подразумеваемой предпочтением одного из ее полюсов, мы не обсуждаем природы нацизма, не сопоставляем взглядов Хайдеггера и Бурдье в некой никому не принадлежащей (с претензией на универсальность) перспективе, как и не указываем места анализа, проделанного Бурдье, в ряду существующих трактовок хайдеггеровского творчества. Бурдье встраивает биографию Хайдеггера в социологическую схему своего прочтения, и первая часть нашей работы подчиняется следующему шагу в этом направлении. Мы используем элементы биографии Бурдье, чтобы прояснить схему его прочтения через практическое отношение к позиции, которую представлял Хайдеггер-философ в интеллектуальном пространстве — но не Германии, а Франции, точнее, в биографически актуальном

для самого Бурдье пространстве позиций и точек зрения.

Настоящая работа Бурдье показывает несомненное преимущество социальной реконструкции интеллектуального схематизма (через условия его формирования и использования) перед благопристойной историей идей или герметичным комментарием текста. История практики позволяет с большой аккуратностью перемещаться между долговременными объективными структурами и устойчивыми диспозициями, в которых действие этих структур запечатлелось [1, с. 104—106]. Осажденные в индивидуальных диспозициях, следы позиций и оппозиций позволяют восстановить общую картину отношений сил, подготовивших и разметивших область последующей интеллектуальной работы. Иными словами, первую (и бóльшую) часть нашего текста мы постарались построить так, чтобы элементы биографии Бурдье в условиях интеллектуального поля Франции 1950-70-х годов можно было рассматривать как непосредственный *социальный контекст* написания им «Политической онтологии Мартина Хайдеггера». Специфика данного исследования Бурдье, в частности, его затрудненная дисциплинарная идентификация, заставляет обратить особое внимание на взаимоотношения философии и социологии в биографии исследователя. На наш взгляд, описание структурных условий выбора, точек отталкивания философа по образованию в пользу социологии, позволяет существенно прояснить исходные диспози-

ции и ожидаемый эффект, заложенные в неортодоксальное прочтение Хайдеггера.

Вторая часть работы уточняет собственно социологический смысл этого приема — восстановление «чистого» смысла интеллектуальной практики в его исходном практическом звучании. Она построена вокруг ключевого момента метода: установления того специфического отношения, которое обеспечивает согласованность интеллектуальной и политической практики. Речь идет о гомологии, некаузальной, но производящей связи между разнородными практиками, которая расширяет горизонт социологического объяснения и, вместе с тем, существенно ограничивает произвол в «естественном» обращении социального исследования к генетическим гипотезам.

В заключение мы предлагаем вариант перехода от стратегических различий позиций Бурдье и Хайдеггера к семантическим различиям в способах их выражения, т. е. к самим текстам, которые содержат в себе зоны взаимоотношения — если не напрямую (как в данном случае у Бурдье), то через сохраняющие актуальность в интеллектуальном пространстве оппозиции и определяемые ими вопросы.

ЭЛЕМЕНТЫ СТРАТЕГИИ:

ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ НОВОГО ПРОЧТЕНИЯ

Институциональное возрождение послевоенной французской социологии началось в 1946 с создания центра социологических исследований. Это событие было вызвано отнюдь не ростом признания, которое в первой четверти века дисциплина полу-

чила благодаря работам школы Дюркгейма, запечатлевшимся в библиографии и полемике философов, историков школы «Анналов», основоположников коллективной психологии. В послевоенном интеллектуальном поле место социологии приближалось к прямо противоположному. Сартр констатировал смерть дюркгеймовского проекта, и социальные науки во Франции рассматривались сквозь призму американской социологии, успехи которой вдохновили Жоржа Гурвича на создание центра [2, р. 367]. Вето, наложенное на нее господствующим экзистенциализмом гласило: социология — «полицейская» наука на службе правящих классов. Показательно в такой ситуации было то, что первоначально социологический центр создавался не для проведения исследований, а для организации конференций и семинаров, призванных изменить враждебное отношение к дисциплине [2, р. 367]. Трансформация центра на протяжении 50-х годов в исследовательскую лабораторию, сосредоточенную на проблемах труда и условиях городской жизни, в решающей степени была обязана его принадлежности к Национальному центру научных исследований. Но перемена не сократила, а, напротив, лишь увеличила дистанцию между социологами-исследователями и господствующими философами. Роль социологии как своего рода интеллектуальной резервации и открытый разрыв эмпирических исследований с философией, казалось, не оставляли места социальной теории.

Такой ситуация представляла на одном полюсе, объединявшем социологов, сильно тяготевших к радикальному марксизму, чье социальное происхождение и образование в подавляющем большин-

стве случаев было ниже той ступени, с которой начиналась «настоящая» интеллектуальная среда¹. Существовала и другая социология, точнее, социальная теория, сосредоточенная на полюсе университета и Высшей школы, выпускники которой «естественным образом» получали звание интеллектуалов или пополняли ряды высшего государственного чиновничества. С этого полюса социология отправлялась профессорами — по преимуществу в форме теории культуры, в противоположность исследованиям рабочей среды и мира труда у париев-эмпириков. Интеллектуальный престиж такой социологии был так же невысок, но в рамках университетской иерархии социолог мог занимать высокий административный пост, претендовать на курс по истории философии и, тем самым, властными полномочиями компенсировать недостаток интеллектуального признания, впрочем, только усиливая пренебрежительное отношение к себе философов [3, с. 16].

1. Говоря о 50-х годах, Бурдье отмечает: социологи, вступившие в профессию после 1945 года, «за редким исключением не проходили „королевский путь“: Высшая нормальная школа, конкурс на степень агреже и... в отдельных случаях даже были вытеснены в социологию за допущенный провал в философии» [3, с. 17]. Одновременно, «марксизм не существовал по-настоящему как позиция в интеллектуальном поле» [3, с. 13]. Прежде всего политическое, а не исследовательское использование марксизма в интеллектуальном поле и недостаточно благородная социальная принадлежность превращали актуальную социологию в событие, почти не различимое в интеллектуальной игре, которая в 50-е годы удерживалась оппозицией между экзистенциализмом и феноменологией, с одной стороны, и рационализмом и историзмом, с другой [4, р. 20]. Социологу-марксисту в ней изначально соответствовала роль эпизодического и отчасти комичного персонажа.

К этому периоду общего непризнания социологии, расколотой на два полюса, и относится первое знакомство с ней Пьера Бурдьё, который вполне разделяет философское пренебрежение в адрес ее представителей.

В 1951—54 годах Бурдьё учится на философском факультете Высшей нормальной школы — элитарного учебного заведения, для поступления в которое, в отличие от Сорбонны, нужно держать экзамен, и успешное окончание которого гарантирует выпускнику государственный пост (преподавателя или чиновника). После ее окончания год преподает в лицее² Мулена, получает степень агреже³, готовит исследование «Временные структуры эмоциональной жизни», в названии которого явственно звучит интерес к феноменологии. С 1958 по 1960 годы занимает место младшего преподавателя на факультете гуманитарных наук Алжирского университета, где читает курс о Дюркгейме и Соссюре, однажды заставивших философов считаться с социологией и лингвистикой. В 1960 году возвращается в Париж, а с 1961 по 1964 преподает в Лильском университете и начинает исследования по социологии культуры и искусства. Уже в 1958 году — в серии «Что я знаю?», рассчитанной на студентов и широкую образованную публику — выходит его первая монография «Социология Алжира» (которую он первоначально рассчитывал защитить как диссертацию), а в 1963 работа в соавторстве «Труд и трудящиеся в Алжире». Итак, *обращение* произошло.

2. Лицей — ступень французской образовательной системы, на которой учащиеся находятся с 13 до 17 лет.

3. Успешное прохождение конкурса на степень агреже необходимо для получения права преподавать в средней школе.

Амбициозный студент Высшей нормальной школы, начинающий философ, презрительно поглядывающий на профессоров-социологов межвоенного поколения, через 5 лет заявляет о себе как молодой социолог-исследователь. Этот срок не кажется слишком большим, если помнить о почти полной дисквалификации дисциплины в 50-х.

Как объяснить такой переход? Сам Бурдьё объясняет свое обращение влиянием Леви-Строса, который придал социальной науке авторитет, наследующий авторитету лингвистики и сопоставимый с ним [3, с. 17]. Однако принципиальную роль в этом обращении сыграли стоящие за теоретическим интересом социально-биографические обстоятельства.

Как позже указывает сам Бурдьё, быстрый рост с середины 1950-х общего числа студентов, а вслед за ним и преподавателей усилил социальное расслоение в университетском пространстве, а вследствие этого — и в интеллектуальном поле. В логике сохранения собственного престижа факультеты, обучающие классическим, или «каноническим», дисциплинам (включая философию) оказались в оппозиции недавно организованным факультетам новых дисциплин (включая социологию) [5, р. 176—180]. В свою очередь, в выборе студентами старой/новой дисциплины, и тем самым, будущей карьеры, острее выразились социальные иерархии, во многом основанные на социальном происхождении⁴. Та же механика действовала в

4. Слабая упорядоченность и социальная неопределенность новых дисциплин благоприятствовали поступлению на соответствующие факультеты выходцев из средних классов, не рассчи-

отношении преподавателей, а также во всем интеллектуальном поле, растущей частью которого являлся университетский мир.

Первые опыты стратегического самоопределения Бурдьё получает еще до поступления в элитарную Высшую нормальную школу. Он готовится стать философом, видя в философии самую вершину символической иерархии, какой она предстает в 1950-х в различных секторах культурного производства, начиная со средней школы [6, р. 16—17, 23 прим. 5]. Он попадает в подготовительный класс, *khâgne* [кань], одного из самых престижных лицеев Франции, успешное окончание которого обеспечивает поступление в Высшую школу. Но если поступлению в *khâgne* предшествует только конкурс школьных отметок, то для перехода оттуда в Школу нужно выдержать настоящий экзамен, который закрывает ее двери для кого-то из бывших одноклассников. Поэтому, с одной стороны, замкнутый мир *khâgne* формирует общий этос и интеллектуальные амбиции, подкрепленные амбициями и авторитетом целого круга преподавателей: одного из персонажей «Политической онтологии», переводчика и адресата Хайдеггера Жана Бофре, наследника «благородной» аленовской философии Мишеля Александра или входящего в экзаменационную комиссию Мориса Мерло-Понти [6, р. 17]. Более того, именно здесь и преимущественно со слов преподавателей, а не из чтения текстов, усваиваются такие еще мало освоенные во французской профессиональной сре-

тывавших взять слишком высокую для их семей социальную планку, и выходцев из высших классов, но с посредственными школьными успехами [5, р. 222].

де философы, как Гуссерль или Хайдеггер [6, р. 23 прим. 7]. С другой стороны, «дружба и ненависть кристаллизуются здесь в атмосфере непрерывного взаимного оценивания, продолжающего школьные оценки» [7, р. 116], усиливая чувство социальной и интеллектуальной принадлежности. Так, чтобы отличаться от своих товарищей, зубрящих греческий и латынь, Бурдьё читает сартровское «Бытие и ничто» [20]. Одноклассники и приятели — это в то же время участники интеллектуального состязания и конкуренты ввиду поступления в Высшую школу.

Таким образом, *khâgne* — это не просто еще два года, автоматически переносящие на следующую ступень престижа; это место, где *социальные* иерархии начинают интенсивно переплавляться в *интеллектуальные*, снимая в новых формах исходные различия. Исключительность места и порождаемая ею конкуренция продолжают действовать после *khâgne*, усиленные годами учебы в Высшей школе и перенесенные в профессиональную практику. Именно здесь закладываются общие места и линии разрывов, которые с течением времени превращаются во «французскую мысль» поколения 1960-х и ее внутренние расхождения⁵. И именно здесь различия в школьных успехах и теоретических предпочтениях, наслоенные на различия в социальном происхождении, приводят к поначалу неосознанным самоопределениям в интеллектуальном простран-

5. Как отмечает социолог другого поколения, исследовавший профессию философа в послевоенной Франции: «Нельзя понять 60-е и 70-е, упустив из виду тесный мир школьной философии 50-х; точно так же и французская версия Хайдеггера — продукт отношения ученик-учитель и специфической риторики *khâgne*» [7, р. 116].

стве. Подготовительный класс престижного лицея, Высшая нормальная школа, пост университетского преподавателя — тот «королевский путь», вид на который открывается из khâgne. Но сделать по нему первый шаг — означает также начать оценивать возможность пройти его до конца. Обращение Бурдье к социологии относится ко времени окончания Высшей школы, однако отклонение от «королевской» карьеры философа можно наблюдать на протяжении лет учебы.

Философская иерархия Высшей школы отражает иерархии интеллектуального поля того времени: центральную позицию здесь занимает экзистенциалист Сартр, периферийные — наследники рационалистической философии Геру и Вьюемэн, а также историки и философы науки Башляр, Кангилем, Койре и Вейль [6, р. 20]. Особое место занимает Мерло-Понти, преподающий в Высшей нормальной школе: оказавшись «альтернативным» по отношению к Сартру мыслителем, для молодых философов-нормальенцев он становится фигурой первого плана [4, р. 28], придав феноменологии на французском языке более глубокое, чем у Сартра, звучание — под его влиянием Бурдье обращается к Гуссерлю⁶. Работы «периферийных» философов продолжают рационалистический строй гуссерлевой феноменологии. При этом, будучи «выходцами из народа и провинции» или вовсе иностранцами [6, р. 20] (как русский Койре), предлагая не эквивалентную по престижу, но весомую замену «легкости» сартровского экзистенциализма, они, в конечном

6. Этот факт, а также, в целом, роль феноменологии в интеллектуальной биографии и теории Бурдье подробнее рассматривается в: [20].

счете, интеллектуально притягивают тех, кто близок им социально. В свою очередь, Бурдье, будучи выходцем из семьи провинциального чиновника, оказывается социально ближе именно к этим философам-рационалистам — если не к марксистам-эмпирикам — чем к своим товарищам по Высшей нормальной школе, которые впоследствии взойдут на французский философский Олимп. Отвергая вошедшую в моду линию Батай-Бланшо [3, с. 14] и интеллектуально отдаляясь от повсеместного Сартра в сторону рационалистов и историков науки, Бурдье социально отдаляется от выходцев из крупной буржуазии. Продолжая это движение, он оказывается на границе парижской интеллектуальной и одновременно крупнобуржуазной среды, в игре вкусов и предпочтений которой не может рассчитывать на полное — социальное и интеллектуальное — признание⁷. И именно здесь — уже на границе его соб-

7. Бурдье родился в семье провинциального чиновника почтовой службы [8]. Ссылаясь на этот факт, он трактует его как преимущество по отношению к своим социальным и интеллектуальным диспозициям: «Может быть, как раз потому, что мне не нужно было улаживать дела с буржуазной семьей, я был менее подвержен символическому разрыву...» [3, с. 15]. Однако для успешной карьеры в среде философов, где господствующие принадлежали к более высоким социальным слоям и были расположены к культурному успеху благодаря раннему вовлечению в сегменты престижного культурного потребления и производства, провинциальное и мелкобуржуазное происхождение, т. е. практически усвоенная не-столичность, несмотря на окончание одного из самых престижных лицеев Франции и Высшую нормальную школу, оказывалась явным препятствием в ориентированной на специфически столичный вкус игре. Столкновение с культурой буржуа приводит Бурдье к резко негативному взгляду на парижский интеллектуальный мир [8]. Его следствием становится острая критика в адрес производителей «радикального парижского шика», которую Бурдье ни-

ственных предпочтений — оказывается Хайдеггер, фигура, постепенно приобретающая неустрашимость во французской философии и в этом социально-интеллектуальном пространстве располагающаяся на полюсе Батай-Бланшо и в оппозиции к Гуссерлю-Башляру.

Таким образом, обращение Бурдьё к социологии во многом основывалось на силе социального отталкивания: не сделав собственно умозрительного выбора между дисциплинами и отнюдь не по причине интеллектуальной неудачи (напротив, не имея возможности вполне реализовать свои навыки и амбиции), он был перенесен в дисциплину-парию механизмом «естественного отбора» доступных вариан-

когда не прекращал [11, с. 10]. Возврат — занявший несколько лет после окончания Высшей нормальной школы — в центр интеллектуальной жизни, Париж, с географической и интеллектуальной периферии (Алжир, Лиль), с одной стороны, фиксирует социальную и интеллектуальную дистанцию в стремлении ее преодолеть, с другой, наполняет ее нетривиальным интеллектуальным опытом, не вполне регламентированным парижскими правилами игры.

В связке происхождения-отношения к интеллектуальному миру, равно как и в факте быстрого роста университетского мира, пришедшегося на начало научной карьеры, обнаруживаются недвусмысленные сходства между биографиями Бурдьё и Хайдеггера (ср., в частности, с гл. 2 «Политической онтологии»). В этой биографической близости можно усмотреть один из источников интереса Бурдьё к интеллектуальной и политической траектории немецкого философа. Стуит, однако, отметить, что в другом месте и в другое время, в т. ч. в прямой оппозиции к Хайдеггеру и его наследникам, Бурдьё сделал прямо противоположный хайдеггеровскому поворот: не к онтологии, а к критической социологии, политическая функция которой была явственно обозначена критикой социального неравенства, а впоследствии реализована в прямой политической поддержке «сопротивляющегося низа» (алжирских интеллектуалов, манифестаций безработных, забастовок рабочих).

тов, когда отказался от положения периферийного философа с отсроченной карьерой.

Вхождение в социологию, впрочем, не было однозначным и безоглядным. Описывая эволюцию своих предпочтений, Бурдьё отмечает, что, ориентируясь на авторитет Леви-Строса, сначала становится этнологом и лишь затем обращается к исследованиям по социологии труда и образования — наименее престижным тогда разделам [10, с. 28]. Более того, выбор в пользу этнологии и социологии некоторое время продолжает оставаться фактом стратегии и практики, но не элементом самоопределения. Уже проведя ряд эмпирических исследований, т. е. «запятнав» свое философское достоинство, он продолжает определять себя через прежнюю вершину символической иерархии: «Я мыслил себя философом и потратил немало времени, чтобы признаться себе в том, что стал этнологом» [3, с. 18]. Но то же, что свидетельствует о прогрессе исследовательской работы, ужесточает границу, отделившую его от философского истеблишмента. В 1968 году в соавторстве выходит учебник «Ремесло социолога» — Бурдьё принимает самоопределение социального исследователя-ремесленника в противовес свободному мыслителю-аристократу. Два типа практики — этнологическая и социологическая — в дальнейшем непрестанно переплетаются и подталкивают друг друга в многочисленных работах⁸, приводя и к таким нетривиальным и скандальным формам, как критическая «этнография» академического мира

8. В частности, Бурдьё указывает, что десятилетие между 1965 и 1975 (за это время увидели свет 7 монографий) он делит между исследованиями берберской культуры и системы образования во Франции [3, с. 41].

[5]. С 1964 по 1970 год (до первой теоретической монографии «К социологии символических форм», вышедшей на немецком) он публикует в соавторстве 7 исследований, основные темы которых: кризис аграрного общества в Алжире, воспроизводство образовательной системы во Франции и практическое отношение студентов к культуре, фотография и посещение музеев как практики культурного потребления, основы социологического ремесла⁹. Можно видеть, что, войдя в социологию, он перемещается между двумя ее тематическими полюсами, прежде принадлежавшими по раздельности исследователям-эмпирикам (мир труда) и профессорам-теоретикам (мир культуры). С этого времени Бурдье и присоединившиеся к нему молодые исследователи и студенты начинают формировать новую *содержательную* позицию в социологии, которая закрепляется новой *институциональной* позицией.

В 1964 году Бурдье получает пост преподавателя в 6-ой секции Высшей практической школы, в 1975 году преобразованной в самостоятельную Высшую школу социальных исследований. Необычное сочетание — философ, выпускник Высшей нормальной школы, ведущий эмпирические исследования в сферах труда и образования — удачно подкрепляется принципом организации школы: обучение в ходе ориентированных на практику семинаров (а не лекционных курсов). Согласно самому исходному замыслу, сотрудники школы совмещают преподавание с исследованиями, поэтому педагогическая на-

9. Речь идет как раз о «Ремесле социолога», основополагающем для нового, практически ориентированного социологического образования учебнике; его соавторы: Жан-Клод Пассрон и Жан-Клод Шамборедон.

грузка меньше университетской, а предпочтение отдается исследовательской практике. Среди институций, наследующих интеллектуальной ситуации 50-х годов, когда между университетским теоретизированием культуры и эмпирическими исследованиями мира труда в режиме сочувствия и соучастия не было почти никакой связи, школа занимает особое положение¹⁰.

В 1960 году пост в школе предлагают либеральному мыслителю Реймону Арону, который создает в ее рамках центр европейской социологии. Арон — выпускник философского факультета Высшей нормальной школы, отправляет свои полномочия сразу в нескольких интеллектуальных сферах: он ведет философскую полемику с марксистами и, в частности, с однокурсником по Высшей нормальной школе, давним приятелем и постоянным противником Сартром, активно занимается политической журналистикой и, заняв пост сначала в Сорбонне (1955), а затем и в школе, превращается в социолога, публикуя обобщающие работы на темы, в то время наиболее актуальные для социальной философии и марксистской социологии¹¹. При этом, в от-

10. При этом, претендуя на роль собственной и независимой инстанции социальных наук Франции, а потому неизбежно воплощая собой логику, близкую «настоящей» интеллектуальной среде, она недвусмысленно тяготеет к полюсу исследований культуры, что характеризует ее положение и сегодня. Это тяготение отражается и в биографии Бурдьё: по мере эволюции его социологического предприятия все реже работы посвящены темам труда.

11. Среди его основных работ, посвященные собственно социо-экономическим темам приходятся именно на период с 1960 по 1970 год, т. е. с момента прихода в школу до момента избрания в Коллеж де Франс, а еще точнее, до 1968 года: «12 лек-

личие от большинства социологов-ровесников по межвоенному поколению он избегает круга исключенных — прежде всего за счет своей бесспорной принадлежности к «настоящей» интеллектуальной среде и гибкой интеллектуальной стратегии, которая закрепляет за ним авторитет в среде философов¹². Видя в Бурдьё крупного в будущем социолога, он помогает ему перебраться из Алжира и приглашает в свой центр [20]¹³. Он предлагает Бурдьё пост главного секретаря центра, и тот начинает фактически исполнять работу директора [8], а также, уже при Высшей нормальной школе, организует исследовательский семинар совместно с Жан-Клодом Пассроном, еще одним выпускником Высшей нормальной школы и его соавтором 1960-х и начала 70-х годов в работах по воспроизводству социального неравенства через систему образования во Франции. Майские события 1968 года, поляризовавшие весь французский интеллектуальный мир, раскалывают центр европейской социологии изнутри: от имени центра Арон подписывает конформистский «призыв к здравомыслию», возмущенный

ций об индустриальном обществе» (1963), «Борьба классов» (1964), «Демократия и тоталитаризм» (1965), «Три эссе об индустриальном веке» (1966), «Этапы [развития] социологической мысли» (1967).

12. Так, например, именно Арон после возвращения из Германии, где он провел три года (1930—33) по окончании Высшей нормальной школы, знакомит Сартра с феноменологией Гуссерля и Хайдеггера [19, p. 120].

13. В 1955—68 годах Арон также преподает в Сорбонне, где он устраивает Бурдьё на должность ассистента. Таким образом, уже с 1960 года последний институционально привязан к Высшей практической школе и Сорбонне, но некоторое время продолжает преподавать в Лиле.

Бурдьё от него дистанцируется и ищет способ обособиться институционально. В 1970, в рамках той же 6-ой секции Высшей практической школы он создает новый центр: европейской социологии/социологии образования и культуры — куда переносится штаб исследовательской группы и совместного семинара.

Расхождение Арона и Бурдьё в контексте 68-го года может показаться очевидным, если принять за его основу конфликт политических предпочтений — правых и левых соответственно. Однако подобное быстрое объяснение скрыло бы не столь заметные, но оттого не менее основательные различия, которые сыграли здесь принципиальную роль. Наперекор политической логике, Бурдьё не отзывается злободневными текстами на события 68-го года [8], продолжая исследования и семинары в обстановке эйфорического беспорядка. В свою очередь, позиционные разногласия между ним и Ароном намечаются раньше, когда он начинает публиковать статьи в «*Les Temps modernes*» — журнале, возглавляемом главным оппонентом Арона, Сартром [20]. Это позволяет увидеть источник напряжения, вылившегося в разрыв, не в спонтанной политической реакции на майские волнения, а во внутрипрофессиональных расхождениях¹⁴, точнее, во вполне обозначившихся к тому времени различиях *профессиональных стратегий*. Пару Бурдьё/Арон можно рассматривать как стратегически (но не структурно) близкую описанной Бурдьё паре Хайдеггер/Кассирер.

14. Как сам Бурдьё указывает впоследствии, 1968 год разделил интеллектуальное поле по уже сложившимся линиям напряжения [5, p. 171].

Арон, особый, но показательный случай профессора старшего поколения, продолжая оставаться на границе между философией и социологией, выступал для коллег прежде всего в роли блестящего лектора, т. е. профессионального читателя и комментатора классических текстов и тем, придерживающегося правил академического прочтения¹⁵. Стремясь к интеллектуальному признанию и наследуя порядку философской практики, он был вольным стрелком, чьей мысли кажутся подвластны все цели. Бурдьё же, перейдя из философии в этнологию и социологию, при своем перемещении делает принципиальную ставку на коллективную практику, и только впоследствии и сверх нее обращается к более традиционной для философа работе над текстом одного автора, интерпретацией одного вопроса, историей одного гения¹⁶. При этом, в каждом

15. Автор одной из работ, с явной симпатией указывающий место Арона в современной французской истории идей, замечает: «В действительности, мало найдется социологов, потративших столько времени на то, чтобы представить и обсудить [труды] отцов-основателей, как это сделал Арон» [19, р. 131]. Речь идет прежде всего об «Этапах [развития] социологической мысли», где он «реабилитировал Монтестье, заново открыл Токвиля, сделал одно из первых и редких исследований по Конту, дал введение в мысль Вебера и одну из самых основательных критик Маркса» [там же].

16. К таким работам, помимо данного текста Бурдьё, могут быть причислены некоторые тексты из его сборника статей «Что значит говорить», написанных в 1970-е годы («Ce que parler veut dire», издан в 1982) или исследования, посвященные роли Флобера и Мане в истории поля культуры. Следует, однако, подчеркнуть, что в этих случаях, как и в данной работе, исходным контекстом интерпретации единичного у Бурдьё был не привычный философскому восприятию ряд надысторических смыслов, но актуальное поле профессии, где авторство, сказанное, воспринятое выступало практическим результатом

анализе обязательно присутствует академически «непозволительный» прием *снижения* смысловых отношений до силовых: объяснение «чистого» смысла через политические, профессиональные, классовые деления. Бурдье строит своеобразную когорту (в том числе новую поколенческую), которая удерживает фронт исследований и обеспечивает экспансию метода в новые области. Периодически сменяя объекты и темы, он не пренебрегает философской стратегией Арона или более яркого образца — «тотального интеллектуала» Сартра, однако при всей широте охвата, он, с одной стороны, удерживает в своих работах примат смысла, извлеченного из практики, над его интерпретацией *ad libitum*, с другой, повторяя прием, выстраивает их по принципу семейного сходства как части единого научно-политического проекта.

Перекрывающий сугубо политические предпочтения разрыв с производством престижных и социально ограниченных смыслов усиливает критическую оппозицию к культуре по наследству, которая лежит в основе отношения Бурдье к «канонической» дисциплине, философии, и ее распорядителям, фи-

или условием последующей практики. Разделение коллективной исследовательской работы и индивидуальной авторской стратегии происходит в начале 1970-х, когда Бурдье продолжает работу по созданию школы, но перестает публиковать монографии в соавторстве. С 1972 по 1992 год все опубликованные им книги (в отличие от множества журнальных статей) подписаны одним именем. В этом можно усматривать повторную интеграцию философской стратегии в интеллектуальную практику: представлять свои тексты как личное достижение. Однако, в отличие от Арона, распространяющего действие этого принципа и на исследовательскую работу, Бурдье мобилизует его только в борьбе за признание.

лософам. Именно здесь локализуется императив демистификации «философской философии», или «чистого» прочтения философских работ, образцовый пример которого он видит в многочисленных наследующих Хайдеггеру комментариях, произведенных как его ортодоксальными интерпретаторами, так и резко критикуемыми Бурдые новыми философами, в частности, сокурсником по Высшей нормальной школе Жаком Деррида.

Следует заметить, что сам Хайдеггер предстает для Бурдые фигурой двойного значения — со сдвигом от философского и политического, развернутого в данной работе, к методическому и стратегическому. С одной стороны, Бурдые признает хайдеггеровскую философию источником некоторых посылок собственного метода: «Я читал Хайдеггера, много и с определенным увлечением... который... очень мне помог... проанализировать обычный опыт социального» [3, с. 15]. К этому стоит добавить о сближениях хайдеггеровского тезиса об открытости бытия с пониманием практики как открытого интенционального события и доопределения объективного социального мира субъективным актом классификации¹⁷. С другой стороны, концентрация в работах Хайдеггера всех философских ставок на высший, уникальный, единый смысл, дополненный ставками политического представительства — говорить от лица субъекта, обладающего «наибольшим суще-

17. О доопределении см., напр. [3, с. 34], в целом же, об интенциональности практики и определяющей роли акта классификации подробнее говорится в: [9, § 1.3.].

ствованием» (человека, народа, эпохи в целом) — делает его почти идеальным наследником вечности. Как и в случае с Ароном, Хайдеггер оказывается не столько политическим противником Бурдье, сколько стратегическим антиподом в интеллектуальном поле, о чем тот сам впоследствии говорит, указывая на оппозицию хайдеггеровского универсализма/собственного историзма [11, с. 23—24]. Стратегия философской речи Хайдеггера, утверждающей иллюзию интимного, один на один, общения с бытием, тотального мышления без посредников, т. е. без участия других профессионалов понимания, гения, прямо понятого всеми людьми или человечеством в целом, противостоит социологическому пониманию, обращенному к социальному миру через других, исходящему из множества конфликтующих определений и признающему в них собственную практическую ограниченность.

Поместить текст «наиболее легитимного философа» Хайдеггера в социальный контекст его производства — значило лишить философию непосредственной связи со всеобщим и, тем самым, потеснить безраздельно господствующую в интеллектуальной игре иллюзию абсолютной свободы, именем которой приговорена социология.

В 1975 году, в контексте непрерывной групповой работы и при двенадцати уже изданных монографиях, две трети которых — в соавторстве, Бурдье выпускает первый номер нового журнала «*Actes de la recherche en sciences sociales*»¹⁸. В его сдвоенном 5—

18. «Исследовательские труды по социальным наукам».

6 номере за 1975 год опубликован первоначальный вариант «Политической онтологии Мартина Хайдеггера». Обеспеченный и усиленный опытом 68-го года (точнее, самой *возможностью*, на которую он указал), журнал разрабатывается как инструмент согласованной интеллектуальной интервенции в социальном мире. При этом, ориентированный на придание социологии статуса серьезного интеллектуального предприятия, он исходно противопоставлен умеренной, «знающей свое место» академической периодике, подобной восстановленному, освященному авторитетом Дюркгейма-основателя «*Année sociologique*» или скрупулезно-прилежному стоцелевскому «*Revue française de sociologie*», наследнику эмпирической социологии 1950-х. Одновременно, он противостоит популярной прессе, представляющей социальные науки облегченным стилем, в статьях, «интересных всем» [12, p. 227]. Первые номера «*Actes*» создаются в расчете на освободительный эффект, который способна произвести сама по себе научно обоснованная критическая речь, еще не ограниченная традицией и не связанная правилами «нормального» порядка признания. Тексты намеренно провокативны и размещены за рамками устоявшихся классификаций, равно внутрисоциологических, философских или обыденных — эта линия, претерпев коррективы в ходе академической институционализации школы Бурдьё, остается базовой для всей дальнейшей истории журнала. Опубликованные исследования вскрывают привычные и незаметные формы социального господства: социальную механику мира высокой моды, символическое насилие в системе образования, иерархию и логику воспроизводства академическо-

го корпуса, отражение социального неравенства в самовосприятии крестьян, нормализующие функции института армии, господство в формах обыденного и ученого языка и т. д.

Композиция журнала также удовлетворяет стилю критического романтизма. Первые два года в оформлении номеров участвует художник научно-фантастических комиксов Жан-Клод Мезьер¹⁹. Обращение к изобразительности, дополняющей содержательную специфику журнала, усиливает его разрыв с прочими академическими изданиями. Традиционно линейный строй социологического текста настойчиво и почти грубо нарушается: помимо фигурных заголовков и иллюстрирующих материал фотографий на страницах располагаются фрагменты комиксов, иллюстрации, газетные и журнальные вырезки, цитаты из интервью, пояснительные таблицы и комментарии-отступления в отдельных рамках, ксерокопированные фрагменты анализируемых текстов с подчеркиваниями и надписями от руки²⁰. В некоторых номерах авторство указывается не для каждого материала, а для целого блока

19. Автор статьи благодарен Яну Даре за указание на этот факт.

20. Нонконформистская (по отношению к академическому канону) стратегия журнала описывается одним из его наиболее активных в первые два года автором: «Произвести одновременно несколько типов речи, предоставить сразу документ, схему и анализ — это избавляет письмо от наваждения планом и в какой-то мере позволяет освободиться от риторики и порядка повествования, в которые академическое наследие заключает сказанное» [12, р. 224]. И сегодня, в сглаженной правилами академической игры форме, журнал сохраняет базовые элементы изначально введенного нелинейного стиля представления.

статей²¹. Несмотря на то, что с самого начала журнал выпускается через издательский отдел Дома наук о человеке²², насыщенный графикой, с невыровненными справа строками, с отсутствующим курсивом, замененным на подчеркивание, бледнеющим от экземпляра к экземпляру шрифтом, в первые два года он остается на полпути между радикальным самиздатом и научной периодикой. Первые номера разносятся по книжным лавкам са-

21. Что составляет пункт неопределенности в сделанных много позже ретроспективных оглавлениях журнала. В частности, в качестве автора «Политической онтологии» в суммарном оглавлении «Actes» в № 120 за декабрь 1997 указан только Бурдьё, тогда как в полном оглавлении журнала на электронной странице центра европейской социологии (www.eh-ess.fr/centres/cse/acterech.html) — Бурдьё и Болтански. Отказ от результатов работы как индивидуальной собственности, выраженный в относительной анонимности ряда материалов, подчеркивает коллективный характер работы первых лет. На это же указывает текст, анонсирующий журнал на втором году его существования: выпуски за первый год представлены здесь как единый по замыслу проект, связными частями которого и являются отдельные статьи, в свою очередь, в тексте приводятся только заголовки статей и их критический смысл (но не имена авторов), а имя Бурдьё (главного редактора) в основном тексте не упомянуто ни разу (дана лишь ссылка на его статью в другом журнале) [12].

22. Основанный по инициативе Фернана Броделя (1963) негосударственный научный фонд, отчасти финансируемый и государством, функционирование которого тесно связано с Высшей практической школой (с середины 1970-х центральные подразделения обоих заведений делят одно здание и нередко — высших администраторов). Изначально созданный как ассоциация нескольких научных центров, фонд довольно быстро превратился в инстанцию, поддерживающую новаторские исследования в социальных науках и научные публикации исследователей Высшей практической школы, а к настоящему моменту — также в учреждение, координирующее междисциплинарные и международные научные сети.

мими авторами и их добровольными помощниками.

Несмотря на академическую маргинальность, а точнее, благодаря ей, именно в этом журнале приобретает окончательные черты новая социологическая позиция. На удержание ее специфики работает тот факт, что большинство участников группы, складывающейся вокруг Бурдьё, подобно ему, не прошли через официальные социологические инстанции и усваивают профессию непосредственно в ходе исследований²³. В исследовательскую работу в нефилософской форме Бурдьё вводит и свои философские навыки и притязания, тем самым заставив признать новую позицию серьезным интеллектуальным и теоретически значимым проектом²⁴.

Взятая вне связи с этим динамичным контекстом, «Политическая онтология» может показаться работой, удаленной от центра социологической практики. Предпринятое нами введение в контекст призвано предупредить подобный вывод. Демистификация философии Хайдеггера, осуществленная Бурдьё в привязке текстам, но также и к вполне осязаемым биографическим обстоятельствам, ложится в основание новой, приобретающей универсальные черты социологической позиции наряду с социологичес-

23. Подробнее об этом см. [9, § 2.4.].

24. Если характеризовать активность Бурдьё в интеллектуальном поле в стратегическом плане, к ней вполне применимы (с учетом содержательных различий) его же слова из «Политической онтологии», относящиеся к Хайдеггеру: «Исключительность хайдеггеровского философского предприятия состоит в том, что оно стремится посредством революционного с философской точки зрения переворота создать в рамках философского поля новую позицию, по отношению к которой вынуждены были бы определиться все остальные» (гл. 2).

кими демистификациями неравенства, тогда же введенными в оборот им и его соратниками. Критическая работа ведется сразу по нескольким направлениям: против охранительного академизма в самой социологии, против абсолютистских притязаний философии в интеллектуальном поле в целом, против работы многочисленных интеллектуальных и политических инстанций по натурализации социального неравенства, против сведения научных классификаций к государственным и обыденным²⁵.

Если на сложившуюся к моменту написания «Политической онтологии» ситуацию глядеть сквозь ретроспективные очки хрестоматии, она может показаться моментом закономерного восхождения к вершинам: до высшего академического признания, избрания Бурдье в Коллеж де Франс в 1981 году, остается 6 лет. На деле же, постоянные критические усилия дают не только возрастающий теоретический, но и обратный, т. е. отрицательный институциональный эффект. Социологический проект, столь явственно направленный на изменение баланса сил, не мог не вызвать ответного сопротивления со стороны как коллег-социологов, так и прочих держателей ставок в интеллектуальной игре. И несмотря на кажущуюся близость триумфа, исследовательская группа во главе с Бурдье находится под сильным институциональным давлением, отзывающимся не только препятствиями в научной карьере исследователей, но и внимательным умолчанием вокруг их работ. В меньшей мере это каса-

25. Подробнее об этом см. [9, §§ 1.3., 2.1. — 2.2.].

ется самого Бурдьё. Вслед за «Социологией символических форм», вышедшей в 1970 году, в 1976 году по-немецки выходит «Политическая онтология». Бурдьё активно публикуется по-немецки, английски и итальянски. Авторизованный английский перевод первой монографии 1958 года («The Algerians») выходит уже в 1962 году. Второй изданной по-английски отдельной книгой становится в 1977 году дополненный текст «Эскиза теории практики» 1972 года. Тогда же выходит по-английски написанное в 1970 году совместно с Пассроном «Воспроизводство», а в следующем году — их же «Наследники» (1964)²⁶. Институциональное давление во Франции ослабевает под действием международного признания его работ, которое в течение нескольких лет обратным ходом вводит социологический проект Бурдьё во французское поле.

26. «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» в английском переводе появляется только в 1991 году, что, несмотря на спрос в американском поле на «французскую теорию», нередко квалифицируемую как постмодернистская, вводит в него Бурдьё прежде всего как социолога. Особенности международного признания, связанные с неравномерностью появления английских переводов, уже в середине 80-х заставляют Бурдьё подчеркивать в американской аудитории свои отличия от структуралистов [13, с. 182], а в середине 90-х — от постмодернистов, прямо указывая на принципиальное несходство в функционировании американского и французского интеллектуальных полей и связанный с ними эффект аллодоксии, который определяет систематическое отклонение в восприятии американскими читателями его работ [10; 11, с. 9—11].

ЭЛЕМЕНТЫ МЕТОДА:
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ
И ЭФФЕКТ ГОМОЛОГИИ

Интеллектуальная практика настаивает на отнесении всех ее неясностей в ее же пользу. Будучи произведен в контексте частных и произвольных взаимодействий, смысл сказанного и написанного размещается уже в иной перспективе, парадоксальным образом отсылающей и к вечности, и к преодолению предшественников, но стремительно уводящей от первоначального места появления. Социологически объяснить смысл интеллектуальной практики, указывает Бурдьё — это извлечь ее из перспективы «чистого» прочтения и восстановить в условиях ее происхождения. В этом повороте от вечности к исходному произволу сами «вечные» границы между политическими предпочтениями, логикой объяснения, профессиональной конъюнктурой утрачивают власть над ходом анализа. Все, что для традиционной интерпретации представляется иноприродным и разделенным, в социологической проекции сходится в фокусе практики, обеспеченной интеллектуально-телесным единством действующего лица — производителя смысла. Тем самым, строгость интерпретации интеллектуального смысла как практического уже не зависит от полноты системы формальных сходств/различий, определяющих сказанное или написанное по отношению ко всем предшественникам, выстроенным в один ряд, который пересекает века и континенты. Она определяется полнотой реконструкции двух сфер непосредственно производящих условий: социальных отношений, которые через различные формы принуждения фор-

мируют интеллектуально-телесное единство, и устойчивых схем производства-потребления смысла, которые, выступая продуктом согласованных принуждений, это единство поддерживают [1, кн. 1, гл. 3—4]. Рассмотрение одной сферы вне связи с другой, как указывает Бурдье во введении данной работы, приводит либо к сугубо внутреннему прочтению, либо к «короткому замыканию» интеллектуального смысла непосредственно на социальные условия.

Несмотря на заключенный в исследовании практики поиск общего основания для многочисленных вариаций, политика, тем не менее, не мыслится как нечто неотделимое для производителя смысла от философии, а правила работы с понятиями не отождествляются с правилами политической игры. Бурдье неоднократно подчеркивает: «Поле культурного производства — это совершенно особый социальный мир» [14, с. 208—209]. Данный факт имеет историческое происхождение, и в отдельном исследовании Бурдье прослеживает историю и логику автономизации культурного производства прежде всего от экономического, но также и от политического принуждения [15]²⁷. Однако действует и свое-

27. Настолько, насколько это исследование основывается на французских данных, настолько же ограничена переносимость его частных выводов на другие национальные производства. Как указывает Бурдье, приступая к анализу хайдеггеровской речи, каждый раз исследователь вынужден заново проводить ту огромную работу по восстановлению социальных условий производства, которая позволяет ему ввести в анализ случайность и произвол множества определяющих обстоятельств. Тем не менее из частного случая можно извлечь пользу для объяснения если не событийного ряда, то общей логики автономизации, которая уже в виде исходной гипотезы может быть пе-

го рода таинственная, часто неуловимая связь между конкретными формами политической и интеллектуальной практики. В специфике и относительной независимости культурного производства, которая развернута в свойственных только ему проблемах и способах выражения, присутствует собственная политическая игра, подвижный баланс сил между новаторами и консерваторами, молодыми и старыми, защитниками автономии и популистами и т. д. Именно подобие между «большой» политикой внешнего мира и внутренней политикой интеллектуального поля является одним из основных производящих условий, анализ которых объясняет схождения и разрывы внутри одного поля, а также взаимную поддержку или острую нетерпимость у представителей различных полей. Сходство в распределении и логике действия сил любого поля производит эффект гомологии — структурной равнозначности позиций, которая и служит основанием для взаимных оценок и действий представителями различных полей [14, с. 208].

Эффект гомологии дает первое основание для анализа текстов Хайдеггера в контексте политических отношений: с одной стороны, его претензии на господствующую позицию в философии, подобную позиции политического господства Гитлера, с другой, принципиальные смысловые сближения его философских речей с нефилософскими речами таких консервативных публицистов, как Юнгер или Шмитт. Структурной гомологией Бурдьё объясняет вступление Хайдеггера в нацистскую партию,

ренесена на иные случаи. Пример общей схемы и первых посылок подобного исследования дан в одном из выступлений Бурдьё [11].

которое, однако — если правильно понимать гомологию как подобие, но не как причину — вовсе не было неизбежным или закономерным событием²⁸. Ею же он объясняет отход Хайдеггера от мобилизованных форм политического участия, разочарованного невозможностью достичь абсолютного господства в философии, которую мог бы обеспечить новый политический режим. Отсюда можно видеть, что гомология — это не позитивный закон интеллектуального производства и социального мира в целом, но предварительное условие, которое облегчает вступление в коллективную практику тем, кто занимает сходные позиции в разных пространствах, и усиливает напряжение между теми, кто занимает далеко разнесенные или структурно противоположные позиции. Структурная гомология, действующая за рамками простых политических делений, намного лучше объясняет и французскую рецепцию Хайдеггера. Не кто иной, как Сартр, господствующий в послевоенном интеллектуальном поле Франции левый, включает господствующего в философском поле Германии правого Хайдеггера в число экзистенциалистов, тем самым вписав его в теоретическое самоопределение торжествующего Сопротивления: «Экзистенциализм — это гуманизм».

Введение гомологии как производящего, но не причинного отношения требует особого внимания.

28. Отсутствие прямой связи между подобием позиций и участием в организованном политическом действии Бурдье демонстрирует на примере уже более обширных социальных образований, противопоставляя практические группы и классы на бумаге: из сходства условий жизни или социальных предпочтений не вытекает с необходимостью единое мобилизованное участие [16, с. 59—63].

Вопрос о следствиях (в том числе о временном следовании), естественным образом разрешаемый указанием причин, здесь оказывается попросту неэффективен. Объяснение связи интеллектуальной и политической практики через структурную гомологию превращается в «двустороннее». Это хорошо видно при сравнении «Политической онтологии» с более поздней работой. В 1984 году Бурдьё публикует «*Homo academicus*» [5], где обобщены результаты двадцатилетних исследований французского академического мира. Это исследование помещает в социальный контекст уже не одного философа, а 170 профессоров (включая самого Бурдьё) из двух университетов, Коллеж де Франс, Высшей практической школы и ряда других институций. Здесь статистические характеристики поля, заложенные в анализ одной позиции в виде исходных допущений, приобретают явную форму: деятели академического мира охарактеризованы через обширный набор одних и тех же переменных (от года рождения до количества публикаций в различных изданиях)²⁹. И если в изучении единичного и особого случая политическая логика довлеет над интеллектуальной — Бурдьё признает философию Хайдеггера эффемизированной формой политики³⁰ — то анализ обширного статистического материала, как кажется, полностью переворачивает перспективу, увлекая за собой и основной вывод. Специально останавливаясь на роли событий 68-го года, Бурдьё показывает, что не политические предпочтения оп-

29. Подробные списки источников данных и переменных приведены в Приложениях 1 и 4 [5, р. 253—266, 287—288].

30. «Политическая точка зрения, выраженная не иначе, как философски» (Введение к «Политической онтологии»).

ределяют внутрипрофессиональные разрывы, но позиции в иерархизированном академическом пространстве определяют политическую реакцию на кризис. Держатели низких и неустойчивых позиций (младшие преподаватели, новые дисциплины) склонны требовать изменения порядка — прежде всего внутрипрофессионального, но также и социального в целом, переозвучивая свои профессиональные интересы на языке политических универсалий [5, р. 225—230]. И наоборот, обладатели высоких позиций наряду с карьерным успехом склонны защищать и тот социальный порядок, в который этот успех вписан. Не делая акцента на шокирующих сопоставлениях, и возможно, даже не имея их в виду, Бурдье вскрывает ряд сходств в условиях, подготовивших немецкую консервативную революцию 30-х и французскую студенческую революцию 68-го.

Сопоставление тезисов двух работ, на первый взгляд, показывает, что введение гомологии как вероятностного отношения допускает большой произвол в генетических гипотезах. Однако правильнее будет сказать, что, подобно дюркгеймовской связке-оппозиции коллективного/индивидуального, оно накладывает ограничения на само причинное объяснение: не политическая практика порождает интеллектуальное производство (или наоборот), но сходные позиции в каждом из этих относительно автономных миров порождают у их обладателей близкие предпочтения и действия. В этом смысле тезис из «*Homo academicus*» — при всей его парадоксальности — полнее, чем определение хайдеггеровской философии в «*Политической онтологии*», отражает собственную специфику академической

игры: отношение к «большой» политике здесь зависит от «малой» политики, т. е. от распределения сил внутри профессии. Но различие предстает столь контрастным только в итоговых формулировках. В самих же исследованиях зазор между перспективами сходится в *методе*. Указывая на приток студентов/девальвацию профессорского поста, положение университетских пролетариев, движение «грустных тем» из художественных кружков с университетской периферии к центру, содержание продукции в смежных производствах (публицистика, кино) в «Политической онтологии» Бурдьё вводит то самое интеллектуальное пространство, которое говорило устами Хайдеггера, занявшего в нем свое место. Бурдьё неоднократно оговаривает факт относительной автономии поля философии, настаивая, что здесь ресурсы политического участия могут усиливать профессиональный эффект, но не замещать его. Таким образом, и в анализе (как и в самом акте) хайдеггеровской речи присутствует поле — механизм, порождающий собственные эффекты и принуждения.

В целом же, при объяснении действующих сил и оснований, гомология, вытекающая из логики поля, заставляет отказаться от конечной причины в пользу таксономии следствий, порождаемых властными отношениями — специфическими по содержанию, но сходным образом упорядочивающими каждый из практических миров³¹. В свою очередь,

31. В определении власти через поле и структурное подобие различных полей [14, с. 209—214; НА, р. 231—232] Бурдьё сближается с пониманием власти, какое ей придает Фуко: локальных порядков, не производящих единой системы господства и не произведенных ею, но дающих сходные и даже согла-

оставляя в стороне вопрос об установлении «действительных» причин, ответ на который заранее вписан в телеологию актуального политического порядка, объяснение гомологией открывает исследование критическим предпосылкам, по тому же принципу гомологии лучше согласующимся с левыми политическими предпочтениями.

ЭЛЕМЕНТЫ СЕМАНТИКИ: СТОЛКНОВЕНИЕ ЯЗЫКОВ

Логичным продолжением нашей работы было бы установление связи между позицией и речью Бурдье — в сопоставлении и, отчасти, в прямом отношении к Хайдеггеру. Тексты, как ранее — детали биографии, можно было бы рассмотреть не сами в себе, а в логике их принадлежности к более общему и сложному пространству³². Такой взгляд позволил бы отойти от четкого разделения семантики и прагматики и сделать отправной точкой анализа следующее положение: в интеллектуальном состязании речь и есть действие, причем нередко речь стремится покинуть предписанную ей область интеллектуальных последствий и произвести эффект прямой политической мобилизации. Бурдье вскрывает подобное устремление хайдеггеровских речей, умалчиваемое его ортодоксальными прочтениями и

сованные следствия при устойчивом воспроизводстве всего пространства силовых отношений [17, с. 191—197].

32. Если характеристики речи принадлежат не свободной воле автора-творца, но позиции и обстоятельствам ее произнесения и усвоения, речь можно рассматривать по образцу биографии — как продукт, в котором осаждается в частной форме интеллектуальное поле в целом.

читателями. Однако узнать политический смысл хайдеггеровских речей и совершенно упустить из виду политический смысл речей Бурдьё было бы ошибкой. Можно было бы показать, усилив анализ сопоставлением, что эффект мобилизации присутствует и в речах самого Бурдьё: пророческие и революционные в теоретическом и политическом отношении, способы выражения Хайдеггера и Бурдьё различаются прежде всего содержащимися в них мирами следствий. Именно поэтому, связанные рядом общих тем, которые обеспечены принадлежностью к пространству одних и тех же текстов и сходных интеллектуально-политических напряжений (прогрессизма/консерватизма, универсализма/историцизма, либерализма/почвенничества и т. д.), речи обоих уже в своей семантике несут конфликт позиций.

Однако, взявшись за введение в контекст социологического прочтения текстов Хайдеггера, мы уже не можем позволить себе подробного прочтения текстов самого Бурдьё, которое грозит развернуться в самостоятельное исследование. Мы можем только наметить одну из возможных отправных плоскостей для дальнейшего пере-читывания. Взяв для примера не собственно политические выступления (а таковые с середины 1990-х активно публикует и Бурдьё³³), но работы «внутреннего назначения», попытаемся описать конструктор их исходных значений и алгоритм его последующей политической сборки, с сохранением внутренних делений. Тексты Хайдеггера «Преодоление метафизики» [18] и Бурдьё «Социальное пространство и символическая власть»

33. См. подробнее [9, § 2.5.].

[13] схожи по своему назначению (но, конечно, не содержанию): резюмируя длительный этап интеллектуальной работы, оба содержат базовые определения и оппозиции, из которых они исходят. В некотором смысле, эти тексты выступают саморецензиями, сообщающими о собственной позиции в интеллектуальном поле, и манифестами, предлагающими действовать в этом поле так, а не иначе. Чтобы узнать, о чем они сообщают, на первом шаге анализа мы пренебрегли смысловой структурой и, построив для каждого частотный словарь, получили тематические доминанты³⁴.

В семантическом пространстве тексте Хайдеггера доминируют следующие слова-темы (в порядке убывания): «воля», «метафизика», «бытие», «(недо-, сверх)человек-человечество», «думать-мыслить-осмысливать», «сущее», «власть-господство», «истина», «все-весь», «существо-суть», «обеспечение-обеспечить», «возможный-возможность», «мир», «история-историзм», «порядок-упорядоченный», «предмет-предметный-предметность», «становиться». Ряд наиболее употребительных вхождений, в свою очередь, образует устойчивые тематические ключи («воля к воле», «воля к власти», «существо метафизики»), которые

34. Делая поправку на возможные при переводе терминологические смещения, а также стремясь представить темы, а не отдельные слова, ряд обозначений перед подсчетом мы объединили в близкие по смыслу связки. Для представления здесь обоих текстов мы ограничились наиболее употребительными и сопоставимыми по частоте вхождениями. Даже в таком виде, будучи представлены в форме ряда наиболее употребительных слов, тексты оказались «узнаваемыми».

фиксируют за ними специфическую понятийную функцию, тогда как иные («возможность», «человек») структурируют вокруг себя или определены через разнообразные контексты. Текст Бурдьё образован следующими тематическими доминантами: «социальный», «объект-объективный-объективизм», «мир», «пространство-пространственный», «видение(у)видеть-воззрение», «структуры-структурировать-структурализм», «конструировать-конструкции-конструктивизм», «относительный-отношения-реляционный-связи-связывать», «символический-символика», «власть-властный», «группа», «позиция», «восприятие-воспринимать», «реальность-реальный-реалии», «агент», «(не) детерминированность-определенность-определять», «говорить», «являться», «(не) существование-существовать», «класс», «различие-различение», «точка», «называть-название». Как и в тексте Хайдеггера, ряд слов присутствует в устойчивых связках («социальный мир», «социальное пространство», «видение мира», «видение делений»), ряд других представлен через разнообразные контексты («реальность», «агент»), которые, однако, включены в более ограниченный, чем в тексте Хайдеггера, набор возможных понятийных сочетаний. Ряд тем, таких как «структуры-структурализм»/«конструкции-конструктивизм» или «объективный-объективизм»/«восприятие-воспринимать» связаны через более широкий контекст (вплоть до явных определений) отношениями оппозиции. В тексте Хайдеггера подобные оппозиции

представлены такими, например, парами, как «бытие»/«метафизика», «бытие»/«сущее», «бытие»/«активизм», однако второй полюс оппозиции обычно не фигурирует в числе наиболее употребительных слов — оппозиции утверждаются и тут же теряются во множестве явных и неявных предметных определений, т. е. в установлении различной полноты тождеств между тематическими доминантами. В этом смысле, частотный анализ текста Хайдеггера менее представителен с точки зрения позиции его автора в интеллектуальном поле. Бурдье уделяет базовым оппозициям больше внимания, а следовательно, места.

Приняв в расчет различие правил при построении философского/научного текста (в частности, допустимую свободу в построении сложных понятий) и различие «главных» предметов речи, обозначенных в заглавиях «метафизика» и «социальное пространство», мы можем выделить на основе полученных результатов те расхождения, которые не сводятся к этим различиям. Именно их и следует рассматривать как способы выражения позиций в пространстве, где, благодаря сохраняющейся актуальности ряда тем и вопросов тексты Бурдье и Хайдеггера оказываются релевантными друг другу и доступными для сопоставления, несмотря на различие в дисциплинарной принадлежности. Здесь от отдельных значений мы переходим к смысловым конструкциям, которые совсем не обязательно выражены через один и тот же набор понятий, но подчиняются правилу гомологии, т. е. в сходных условиях (при введении схем причинности, порядка, фигуры *cogito*)

выражают сходные отношения или занимают противоположные полюса в рамках сходных противопоставлений. Возьмем некоторые из числа основных.

Воля, судьба/восприятие, структуры — схема порождения в объяснении изменений. Если у Хайдеггера «воля» выступает одним из самостоятельно действующих, подчиняющих себе человека и, в этом качестве, тождественным судьбе (року) начал, у Бурдьё структуры определяют не «суть» агента, а его схемы (категории) восприятия. В игре отождествлений Хайдеггер определяет метафизику и технику как рок человека, волю уподобляет судьбе, а волю к воле допускает как характеристику эпохи. Бурдьё отделяет агента (исходно индивидуальное) от структуры (внеиндивидуальное) и вводит в качестве посредующего звена социальный генезис восприятия, а также обратное влияние восприятия на структуры. Непосредственность воплощения судьбы/наличие посредника между объективными структурами и схемами восприятия разносит Хайдеггера и Бурдьё по разные стороны принципа мгновенного действия сил, перенесенного на социальный мир. Как ни парадоксально это покажется, но не социолог Бурдьё, а философ Хайдеггер, при его предпочтении искусства, внимании к воле и критике «историографии», принимает детерминистский взгляд на историю.

Дело мысли, воля/работа восприятия, видение делений — установление условий действия и изменения. У Хайдеггера мысль, надстоящая отдельному человеку и непосредственно воплощенная лишь в ряду канонических философов, является предпосылкой воли и исторического движения; у Бурдьё

присвоение уже существующих объективных делений и есть первичный акт социального генезиса восприятия. Тесно смыкаясь с оппозицией *возможный/реальный*, представляющей отправные плоскости для философии Хайдеггера и социологии Бурдье, это различие указывает на разнонаправленность тяготений и, следовательно, позиционный конфликт: хайдеггеровскому господству возможного (мысли) Бурдье противопоставляет реальное господство и объективные различия (в т. ч. в усвоенной восприятием, т. е. субъективной форме).

Истина/отношение — предполагаемый результат работы метода, который обнаруживает нечто уже существующее «само по себе», но скрытое. У Хайдеггера в качестве этого существующего, но потаенного, выступает истина, у Бурдье — производительным, но не осознаваемым — отношение. Утверждению новой (и при этом единственной) истины, или сути истины, в которой Хайдеггер усматривает результат собственной мысли и, одновременно, повод для всегда неоконченной полемики, противостоит установление объективных отношений, которые для Бурдье с самого начала ограничены теми объектами, которые в них находятся — поэтому и возможная полемика ограничивается практическим опытом, связанным с этими объектами. Оппозиция окончательности (по крайней мере, в рамках эпохи)/частичности, запечатленная в этом ожидаемом от интеллектуальной работы результате, выводит к другой, сформулированной еще Кассирером, а потому актуальной как для Хайдеггера, так и для Бурдье оппозиции субстанциализма/реляционизма. При всех осторожных оговорках, Хайдеггер, вводящий мысль и волю как самостоятельно

действующие начала, а истину — как процесс установления данности, тяготеет к ее первому полюсу, тогда как Бурдье, несмотря на универсализм ряда определений с использованием «отношений», указывает на множественность и соотносительность точек зрения, каждая из которых, заключенная в собственную область отношений, предполагает особое прочтение истины социального мира³⁵.

Уже эти три примера позволяют указать на выраженные в семантике текстов позиционные расхождения, которые в классической философской традиции³⁶ можно соотнести с «отвердевшими» оппозициями реализма/номинализма, идеализма/материализма, гегельянства/кантианства или с уже указанными и специфическими для французского интеллектуального поля 1950—60-х экзистенциализмом/историзмом, околхудожественной критикой/рационалистической феноменологией. И их же — уже в рамках политического порядка — с полюсами консерватизма/прогрессизма, религиозности/светскости. С философской точки зрения одним из определяющих можно назвать прочтение Ницше,

35. Вслед за этими тремя мы намеренно не выделяем крайне иллюстративной оппозиции *«бытие/социальный мир»* из-за ее отчетливой дисциплинарной зависимости (философ Хайдеггер/социолог Бурдье). Тем не менее, стоит отметить, что эта пара вполне соответствует оппозиции универсализма/частичности — через связанную с нею и контекстуально ее определяющую группу понятий (*«сущность»*, *«истина»*, *«событие»*)/(*«отношение»*, *«позиция»*, *«восприятие»*)).

36. Из которой во многом исходит социологическая традиция и которая для Бурдье — через полученное образование и усилия по изменению баланса сил и самолегитимации в интеллектуальном поле — является одним из опорных элементов его стратегии.

у которого Хайдеггера интересуют сущностные определения воли и истины, а Бурдье — прежде всего критический анализ перспективизма истины, превращенный усилиями французских постструктуралистов в целом из боковой темы философии в здравый смысл ряда социальных наук³⁷. С политической — определение мышления, которое у Хайдеггера «естественным образом» связано с судьбой эпохи и мыслителя, тогда как у Бурдье выступает ставкой и результатом борьбы в системе социального неравенства³⁸.

При этом, в интеллектуальном срезе, возможно, даже более, чем в политическом, соединение полюсов не обеспечивается одной только чистой (т. е. философской) логикой, и на границе дисциплин может претерпевать резкие сдвиги. Так, у Хайдеггера примат мышления вполне «логично» совмещается с гегелевским субстанциализмом (равно как и с кантовским априоризмом, будучи приматом собственно философским). У Бурдье же примату практического и социального соответствует не гегелевский холизм, а кантовский схематизм: определение практического агента через категории восприятия намного более, чем Марксу, обязано социологической интерпретации Канта Вебером, подхваченной им у старших неокантианцев, впрочем, уже внесших в кантианство ряд гегельянских поправок (в

37. Генеалогию которого, впрочем, у самого Бурдье — учитывая рационалистические предпочтения, вписанные в его биографию и частые аллюзии в текстах — можно с той же уверенностью возводить к монадологии Лейбница. См. лейбницеву метафору города, «перспективно умноженного» взглядом с различных сторон [21].

38. Подробнее эта тема развивается в ряде работ, опубликованных после «Политической онтологии», в частности, в [22].

частности, понимание истории). И здесь же, бок о бок с номинализмом в анализе восприятия, соседствует примат структур, подчиненный уже собственно социологической установке, наследующей Дюркгейму, а также заимствованный у самого Хайдеггера постулат историчности и открытости (социального) бытия. Подобное можно сказать и о «чистоте» оппозиций, представленных по отдельности в каждом из текстов Хайдеггера и Бурдьё. Будучи продуктом революционной стратегии и работы на создание новой позиции — каждой в своем поле — тексты обоих не могут позволить какой-либо из оппозиций получить статус неизменной и окончательной: как только оппозиция признана таковой, революционная стратегия требует ее переопределения.

Однако, несмотря на постоянное движение понятийных пар в обеих работах, их соотнесение, в целом, позволяет увидеть соответствие между семантическими полюсами и полюсами в интеллектуальном поле, т. е. той биографической прагматикой, которая перенесла логику позиции в логику текста и предопределила смысл критического прочтения Бурдьё работ Хайдеггера. Аналитический реляционизм (в противовес некритическому холизму) при описании социальных структур, перспективизм в исходном определении социального мира и его возможного восприятия (в противовес «сущностному» взгляду), внимание к агоническому становлению социальных структур хорошо согласуются с критической диспозицией успешного выпускника лучшего учебного заведения, который обнаруживает, что «королевский» путь воплощения интеллектуальных и социальных амбиций блокирован правилами наследования, и ведет стратегию сопротивления-

преодоления, с неизменным успехом оперируя сводом им самим описанных правил — соблюдая специфически научную форму критики, т. е. подчиняясь действующей в интеллектуальном поле цензуре на средства выражения³⁹. От французских наследников и ортодоксальных читателей Хайдеггера, претендующих на высшие позиции в интеллектуальной иерархии — к позиции самого немецкого философа; от социальных и интеллектуальных условий признания во французской философской среде — к условиям практики философски наиболее легитимного, но политически одиозного мыслителя. Так можно наметить движение от практических условий, в которых оформляются интеллектуальные предпочтения Бурдьё, к содержательному интересу, реализованному в его исследовании. К этому стоит добавить о сходстве ряда моментов в биографиях Хайдеггера и Бурдьё (происхождение, отношение к буржуазным доминантам философского успеха, отношение к интеллектуальному миру), которые послужили до-социологическим контекстом исследования.

Остается еще раз отметить, что «Политическая онтология», взявшись за «дело» философа, стремится покинуть и переопределить границы внутренней и надвременной философской полемики, сколь «высоко» ни звучали бы некоторые ее ноты, обязанные философскому образованию и теоретическим устремлениям автора. Критическое исследование социальных условий философской практики, вместе с целым рядом других работ Бурдьё и его единомышленников, в середине 1970-х легло в основу нового

39. Ср.: [6, p. 19].

интеллектуального предприятия, определившего родовые черты современной французской социологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурдьё П.* Практический смысл / Пер с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
2. *Heilbron J.* Pionniers par défaut? Les debuts de la recherche au Centre d'études sociologiques (1946—1960) // *Revue française de sociologie*. № XXXII (3). Juillet — septembre 1991.
3. *Бурдьё П.* «Fieldwork in philosophy» // Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994.
4. *Pinto L.* Pierre Bourdieu et la théorie du monde social. Paris: Alban Michel, 1998.
5. *Bourdieu P.* Homo academicus. Paris: Minuit, 1984.
6. *Bourdieu P.* Aspirant philosophe // Les enjeux philosophiques des années 50. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1989.
7. *Fabiani J.-L.* Sociologie et histoire des idées // Les enjeux philosophiques des années 50. Paris: Editions du Centre Pompidou, 1989.
8. *Corcuff Ph.* De «La Distinction» à la «gauche de gauche» // *Sciences Humaines*. № 105. Mai 2000.
9. *Бикбов А.* Формирование взгляда социолога через критику очевидности (Приложение) // Лёнуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии / Пер. с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.

10. *Бурдьё П. Passport to Duke* / Пер. с фр. А. Т. Бикбова // Пространство и время в современной социологической теории. М.: Институт социологии РАН, 2000.
11. *Бурдьё П. За рационалистический историзм* / Пер. с фр. Н. А. Шматко // S/Λ '97. Социо-логос постмодернизма. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996.
12. *Grignon C. Une revue expérimentale française: «Actes de la recherche en sciences sociales»* // *Revue internationale des sciences sociales*. Vol. XXVIII (1976). № 1.
13. *Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть* // Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994.
14. *Бурдьё П. Поле интеллектуальной деятельности как особый мир* // Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994.
15. *Бурдьё П. Рынок символической продукции* / Пер. с фр. Е. Д. Вознесенской // Вопросы социологии. № 1—3, 1993; № 5, 1994.
16. *Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов»* / Пер. с фр. Н. А. Шматко // Бурдьё П. Социология политики / Пер. с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos. 1993.
17. *Фуко М. Воля к знанию* // Фуко М. Воля к истине / Пер. с фр. С. Табачниковой под ред. А. Пузырея. М.: Магистериум; Касталь, 1996.
18. *Хайдеггер М. Преодоление метафизики* // Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Биbihина. М.: Республика, 1993.
19. *Chanlat J.-F. Raymond Aron: l'itinéraire d'un sociologue libéral* // *Sociologie et sociétés*. № 14 (2). Octobre 1982.

20. *Sapiro G.* Pourquoi le monde va-t-il de soi? De la phénoménologie à la théorie de l'habitus // Sartre. Une écriture en acte / Sous la dir. de G. Idt. Cahiers RITM. № 24, 2001. (Etudes sartriennes. VIII).
21. *Лейбниц Г. В.* Монадология / Пер. с фр. Е. Н. Боброва // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 тт. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 422—423.
22. *Bourdieu P.* Decrire et prescrire. Notes sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique // Actes de la recherche en sciences sociales. № 38, 1981.

**ПРИЛОЖЕНИЕ:
РЕЧИ М. ХАЙДЕГГЕРА
1933—1934 ГОДОВ**

САМОУТВЕРЖДЕНИЕ НЕМЕЦКОГО УНИВЕРСИТЕТА

*Речь, произнесенная при торжественном принятии
должности ректора университета
во Фрайбурге (Брейсгау) 27 мая 1933 года¹*

Принятие должности ректора есть принятие должности к *духовному* водительству этой высшей школы. Отряд последователей — учителей и учеников — обретает бдительность и силу только в истинном и сообщном укоренении в сущности немецкого университета. Но лишь тогда эта сущность приходит к ясности, достоинству и власти, когда постоянно и прежде всех вожди сами суть ведомые — ведомые неисказимостью того духовного назначения, которое принуждает судьбу немецкого народа запечатлеться в его истории.

Знаем ли мы об этом духовном назначении? Да или нет, остается неотвратимый вопрос: Укоренены ли мы, учителя и ученики этой высшей школы, в сущности немецкого университета истинно и сообща? Имеет ли эта сущность подлинную печатающую силу для нашего бытия? Тогда лишь, когда мы в самом основании *волим* эту сущность. Но кто мог бы в том усомниться? Обыкновенно ведущую характерную черту сущности университета видят в его «самоуправлении» — заведении собою; оно должно быть сохранено.

Только вполне ли мы продумали, что требует от нас это приращение на заведение собою?

Ведь такое заведение велит нам назначить себе самим задачи и самим определять пути и способы их воплощения в действительности, чтобы в этом самим быть теми, кем мы должны быть. Но разве мы знаем, *кто мы суть сами*, мы, эта корпорация учителей и учеников высочайшей школы немецкого народа? *Можем ли мы вообще знать это без постоянного и самого твердого самоосмысления?*

Ни знакомство с нынешними обстоятельствами университета, ни ознакомление с его прежней историей уже не служат ручательством достаточного знания о его сущности — если толь-

1. Перевод выполнен Ф. С. Уманским по изданию: Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. 1 Aufl., Verlag Wilh. Gottl. Korn / Breslau, s. d.

ко мы прежде с ясностью и твердостью не установим границ этой сущности на будущее, не будем *волить* ее в таком самоограничении, и если только мы не *утвердим* в этом волении себя самих.

Заведование собою прочно только на основе самоосмысления. Но самоосмысление совершается только силой самоутверждения немецкого университета. Исполним ли мы это и каким образом?

Самоутверждение немецкого университета — изначальная, общная воля к его сущности. Немецкий университет для нас — та высшая школа, что принимает, дабы посредством дела знания вскормить и воспитать знанием вождей и охранителей судьбы немецкого народа. Воля к сущности немецкого университета есть воля к Знанию как воля к историческому духовному назначению немецкого народа: народа, знающего себя в своем государстве. Знание и немецкая судьба должны *единовременно* приобрести власть волением сущности. И так будет тогда и *только* тогда, когда мы — учителя и ученики — *во-первых*, предоставим дело знания — науку — ее глубиннейшей неизбежности и если мы, *во-вторых*, выстроим и выдержим немецкую судьбу в ее крайней нужде.

Разумеется, нам не изведать сущность дела знания — науки — в ее глубиннейшей неизбежности, куда мы — говоря о «новом понятии науки» — только отвергаем самодостаточность и беспредпосылочность науки, слишком уж близкой нам по времени. Это дело отрицания, навряд ли оглядывающееся поверх последних десятилетий, мало-помалу становится видимостью истинного утруждения сущностью дела знания.

Если мы хотим постичь сущность дела знания, то мы должны сначала предстать пред очи решающего вопроса: должно ли еще и далее дело знания *быть* для нас, или мы должны позволить ему докатиться до скорой кончины? Ведь отнюдь не неизбежно, что дело знания вообще должно быть. Но если должно быть дело знания, должно быть *для нас* и *посредством нас*, тогда при каком условии оно может поистине выстоять?

Лишь только если мы вновь станем подвластны *началу* нашего духовно-исторического бытия. Это начало — прорыв греческой философии. В нем западный человек благодаря народному духу, силой своего языка впервые противостоит *сущему в целом* и выпрашивает и (в понятиях) постигает его *в качестве* сущего, как оно есть. Вся наука — дело знания — есть философия, знает ли она об этом, хочет ли она этого — или нет.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вся наука — дело знания — остается удерживаемой тем началом философии. Из него она черпает силу своей сущности, если только ей вообще еще по плечу то начало.

Мы хотим сейчас вернуть *нашему* бытию два свойства, которые первоначально — у греков — отмечали сущность дела знания.

Среди греков ходила древняя весть, что Прометей был первым философом. Такой Прометей у Эсхила произносит изречение, выражающее сущность знания:

τέχνη δ' ἀνάγκης ἀθνεστέρα μακρῶ (Prom. 514 ed. Wil.)

«Но знание много бессильнее, чем неизбежность». Этим сказано: всякое знание о вещах заранее вручено превосходящей власти судьбы и не справляется с ней.

Именно для того знание должно развернуть свое высочайшее упорство, для которого только и восстает вся власть сокрытости сущего, чтобы действительно не справиться с ней. Именно так открывается сущее в неизмеримой глубине своей непереносности и передает в распоряжение знанию свою истину. Это изречение о творческом бессилии знания — слово греков, и не слишком дорого стоят возможные поиски у них примера знания, которое было бы наставленным только на себя само и притом самозабвенным, на каковое нам указывают, как на «теоретически» выдержанное. Но что же такое θεωρία для греков? Говорят: чистое созерцание, которое в своей полноте и требованиях остается связанным только с вещью. Такое созерцающее отношение якобы должно совершаться — и при этом ссылаются на самих греков — ради себя самого. Но эти ссылки несправедливы. Ибо, во-первых, «теория» совершается не ради себя самой, но единственно в страсти оставить сущее как таковое вблизи и остаться под его гнетом. Во-вторых, греки боролись как раз за то, чтобы постичь и исполнить это созерцающее вопрошание как один и даже как *высочайший* способ ἐνέργεια, «бытия-на-деле», бытия человека. Смысл этого способа состоял не в том, чтобы приравнять практику к теории, но, наоборот, чтобы поднять саму теорию как высочайшее осуществление действительности подлинного праксиса. Дело знания для греков — не «культурное благо», но глубинно определяющая середина всего народно-государственного бытия. Дело знания для них — также и не просто средство делания неосознанного осознанным, но власть, проникающая все бытие и объемлющая его. Дело знания — вопрошая, выстоять, удержаться посреди постоянно скрывающего себя сущего в целом. При этом

такое деятельное, непокидающее своего места уповающее выживание знает о своем бессилии перед судьбой.

Такова начальная сущность дела знания. Но не положено ли это начало уже две с половиной тысячи лет назад? Разве прогресс человеческих дел не изменил также и дело знания — науку? Конечно! Последующее христианско-теологическое объяснение мира, равно как и позднейшее математическо-техническое мышление Нового времени отдалили по времени и на деле науку от ее начала. Но при этом само начало никоим образом не превзойдено или, тем более, не сведено на нет. И если допустить, что первоначальное дело знания, каким оно было у греков — нечто великое, тогда *начало* этого великого остается *величайшим*. Сущность дела знания — науки — не могла бы быть разом опустошена и приведена в негодность, как это произошло сегодня несмотря на достижения и «международные организации», если бы не случилось, что величию начала *еще* не настал срок. Начало *еще есть*. Оно лежит не *позади нас* как некогда бывшее, но *предстоит* нам. Начало перешло в наше будущее, оно стоит там, как распоряжающееся нами издали, дабы вновь достичь своего величия.

Только если мы вновь решимся подчиниться этому распоряжению издали — вновь вернуть величие начала, только тогда дело знания для нас будет глубиннейшей неизбежностью бытия. Иначе оно останется случайностью, случаем, в который мы попались, или тихой радостью безопасного занятия, способствующего пустому прогрессу эрудиции.

Но если мы подчинимся далекому распоряжению начала, тогда дело знания должно стать тем, что сбывается в основе нашего духовно-народного бытия.

И если, тем паче, наше собственнейшее бытие само стоит перед великой переменой, если правда то, что сказал страстно искавший Бога последний немецкий философ — Фридрих Ницше: «Бог мертв», — если мы должны принять всерьез эту оставленность сегодняшнего человека посреди сущего, как тогда обстоит дело знания?

Тогда изначально удивленное уповающее выживание греков перед сущим переменяется к совершенно беззащитной и неутрачиваемой предоставленности сокрытому и неизвестному, то есть вопросительному — достойному вопроса. Тогда вопрошание — более не только превосходящая всякий раз предварительная ступень к ответу: знанию, но само вопрошание — высочайший образ знания. Тогда вопрошание разворачивает свою собствен-

ПРИЛОЖЕНИЕ

ную силу раскрытия сущностного всех вещей. Тогда вопрошание принуждает к самому крайнему упрощению взгляда на необходимое.

Такое вопрошание разбивает закупоренность дела знания в обособленности специальных дисциплин, обращает ее назад из безбрежного и бесцельного рассеяния по отъединенным полям и углам и вновь непосредственно предоставляет дело знания плодотворности и благословению всех мировых властителей человечески-исторического бытия, кои суть здесь: природа, история, язык; народ, обычай, государство; поэтическое высказывание, мышление верование; болезнь, безумство, смерть; право, хозяйство, техника.

Если мы волим сущность дела знания в смысле *вопрошающего, беззащитного удерживания посреди неизвестности сущего в целом*, то такое воление сущности создает нашему народу его мир глубиннейшей и самой крайней опасности, что означает — его истинно *духовный мир*. Ведь «дух» — не пустое остроумие, не игра не связанного ничем воображения, не безбрежная гонка рассудочного препарирования, и тем более не мировой разум; но дух — настроенная изначально, знающая решимость к сущности бытия. И *духовный мир* народа — не культурная надстройка и столь же мало — цейхгауз употребимых сведений и ценностей, но духовный мир народа — мощь глубочайшего сбережения сил его земли и крови: мощь глубиннейшего трепета и обширнейшего потрясения его бытия. Лишь духовный мир служит ручательством величия народа. Ибо он принуждает к тому, что постоянный решительный выбор между волей к величию и попущением распада становится законом идущего на марше, на который вступил наш народ в своей грядущей истории.

Если мы волим такую сущность дела знания, тогда преподаватели университета должны действительно выдвинуться вперед, на самый крайний пост посреди опасности постоянной непознанности мира. И если они удержатся там, что значит: оттуда — в сущностной близости гнета всех вещей — возрастут сообщное спрашивание и настроенное в лад сообществу говорение, тогда учителя обретут мощь к предводительству. Ведь в водительстве решающее — не просто шествование впереди, но сила, дающая способность идти одному, не из своенравия и устремления к господству, но в силу глубочайшего определения и обширнейшего долженствования. Эта сила связывает с сущностным, она отбирает лучших и пробуждает отряд истин-

ных последователей — тех, в ком новое мужество. Но нам уже не нужно будить последователей. Немецкое студенчество на марше. А *те*, кого оно ищет — это те вожди, благодаря которым оно должно возвысить свое собственное определение до обоснованной, знающей истины и встать в ясность указующе-действующих слова и дела.

Из решимости немецкого студенчества выдержать немецкую судьбу в ее крайней нужде происходит воля к сущности университета. Эта воля есть истинная воля, поскольку немецкое студенчество благодаря новому студенческому праву вручает само себя закону своей сущности и тем самым — прежде всего — устанавливает границы этой сущности. Давать закон самому себе есть высочайшая свобода. Мы выталкиваем из немецкого университета многократно воспетые «академические свободы»; так как неподлинными были эти свободы, ибо лишь отрицали. Они означали по преимуществу необеспокоенность, произвольность намерений и склонностей, развязность в занятиях и образе жизни. Понятие свободы немецких студентов теперь возвращено назад к своей истине. Из нее разворачивается будущее обязательство и служение немецкого студенчества.

Первое обязательство связывает с народным сообществом. Оно возлагает долг сопереносящего и содействующего участия в трудах, тяготах и способностях всех сословий и звеньев народа. Это обязательство народа впредь будет закреплено и укоренено в бытии студентов посредством *трудового служения*.

Второе обязательство связано с честью и уделом нации меж иных народов. Оно требует готовности выступить на борьбу до последнего, обеспеченной знанием и способностями и повышенной в строгости воспитания. Это обязательство охватывает и пронизывает все будущее бытие студентов как *служение обороне*.

Третье обязательство студенчества связано с духовным назначением немецкого народа. Этот народ действует по своей судьбе, которой его история поставлена в явленность превосходящей власти всех связанных с миром властителей человеческого бытия и каждый раз вновь в борьбе отвоевывает свой духовный мир. Предоставленный самой крайней вопросительности собственного бытия, этот народ волит быть духовным народом. Он — в своих вождях и охранителях — требует от себя и для себя самой твердой ясности высочайшего, обширнейшего и обильнейшего знания. Студенческая молодежь, которая

ПРИЛОЖЕНИЕ

рано осмелилась взойти к зрелости и простерла свое воление над будущим уделом нации, в самом основании принуждает себя к служению этому знанию. *Служение знания* для нее не может больше быть тупым и скорым натаскиванием к «почетной» профессии. Поскольку государственный деятель и учитель, врач и судья, священник и архитектор ведут народно-государственное бытие и в основе своего отношения к связывающим с миром властителям человеческого бытия пребывают в бдительности и зоркой пристальности, то за эти профессии и за воспитание к ним ответственно служение знания. Знание не состоит в услужении профессиям, но наоборот: профессии действительно достигают этого высочайшего и сущностного знания народа о своем бытии в целом и заведуют этим знанием. Но такое знание — не успокоенное принятие сведений о сущностях и ценностях в себе, но пребывание в пронзительнейшей опасности бытия посреди превосходящей власти сущего. Вопросы-тельность бытия вообще принуждает народ к работе и борьбе и принуждает его заключить себя в свое государство, которому принадлежат профессии.

Три обязательства — связывающие *сквозь* народ с уделом государства в духовном назначении — *равнозначальны* для немецкой сущности. Три происходящих отсюда служения — трудовое служение, служение обороне и служение знания — равно необходимы и имеют равное достоинство.

Только содействующее знание о народе и удерживающее себя в готовности знание об уделе государства в единстве со знанием о духовном назначении творят изначальную и полную сущность дела знания, осуществление действительности которой задано нам — предполагая, что мы подчинились далекому распоряжению начала нашего духовно-исторического бытия.

Такое дело знания и подразумевается, когда устанавливаются границы сущности немецкого университета как той высшей школы, которая принимает, дабы посредством дела знания вскормить и воспитать знанием вождей и охранителей судьбы немецкого народа.

Такое изначальное понятие дела знания возлагает на нас долг не только обратиться к «предметностям», но прежде всего — к сущностности и простоте вопрошания посреди исторически духовного мира народа. Лишь этим вопрошанием могут поистине быть обоснованы предметности, то есть могут быть найдены их род и границы.

Дело знания в таком смысле должно обрести власть, кото-

рая образует корпорацию немецкого университета. В этом заключено двоякое: во-первых, учителя и ученики должны — каждый по своему — быть *захвачены* понятием дела знания и *пребывать* в этой захваченности. Но одновременно такое понятие дела знания должно охватить основные формы, внутри сообщества которых учителя и ученики, каждый со своей стороны, ведут дело знания — формы *факультетов* и *кафедр* — охватить, преобразуя их.

Факультет — только тогда факультет, когда он разворачивает себя ради возможностей духовного законодательства, укорененных в сущности своего дела знания — своей науки, чтобы впустить гнетущие *ее* властные силы бытия в *единый* духовный мир народа, со-образуя его.

Кафедра — лишь тогда кафедра, если она изначально ставит себя в сферу такого духовного законодательства, обрушивая тем самым рамки специальных дисциплин, и преодолевая затхлость и неподлинность поверхностного профессионального натаскивания.

В то мгновение, когда факультеты и кафедры дают ход сущностным и простым вопросам своих наук, учителя и ученики уже охвачены *теми же самыми* последними неизбежностями, которые гнетут народно-государственное бытие.

Однако же, проявление образа изначальной сущности дела знания требует такой меры строгости, ответственности и преодолевающего все терпения, что пред нею добросовестное следование готовым способам ведения дел или яростное их изменение навряд ли имеют значение.

Ведь если грекам потребовалось три столетия на то, чтобы только поставить на прочное основание и на верный путь *вопрос*, что такое знание, то уж *мы* тем более можем и не воображать, что в нынешнем или следующем семестре нам удастся прояснить и развернуть сущность немецкого университета.

Но *одно* в проявляющейся сущности дела знания мы уже знаем наверняка: что немецкий университет только тогда обретет свой подлинный образ и власть, когда три служения — трудовое, оборонное и служение знания — изначально соберутся в одну печатлеющую силу. Этим сказано:

Сущностная воля учителей должна обрести бдительность и силу ради простоты и обширности знания о сущности дела знания. Сущностная воля учеников должна принудить себя подниматься к высокой ясности и строгости воспитывающего знания, а также требовательно и определяюще со-образовать в сущно-

сти дела знания его часть — дело знания о народе и его государстве. Обе воли должны со своей стороны подняться на *борьбу*. Все умение воли и мыслить, все силы сердца и все жизненные способности должны пребывать развернутыми *посредством* борьбы, возвышенными в борьбе и сохраненными в *качестве* борьбы.

Мы избираем знающую борьбу вопрошающих и вслед за Карлом фон Клаузевицем исповедуем принцип: «Я отрекаюсь от легкомысленной надежды на спасение рукою случая».

Но избравшее борьбу сообщество учителей и учеников лишь тогда претворит немецкий университет в средоточие духовного законодательства и в нем — в университете — действительно достигнет середины теснейшей сплоченности ради высочайшего служения народу в его государстве, если учителя и ученики организуют свое бытие еще проще, тверже и аскетичней, чем все остальные товарищи по народному единению. Всякое водительство должно признавать за отрядом последователей его собственную силу. Всякое следование несет в себе противостояние. Это сущностное противоречие водительства и следования не может быть ни стерто, ни, тем более, приглашено.

Только борьба удерживает это противостояние явным и возвращает во всей корпорации учителей и учеников ту основную настроенность, благодаря которой ограничивающее себя самоутверждение обретает властность решительного самоосмысления ради подлинного заведования собою.

Волим ли мы сущность немецкого университета, или же мы не волим ее? В нашей воле, утруждать ли нам себя самоосмыслением и самоутверждением в самом основании, а не только походя, и сколь глубоко утруждать, или же — с лучшими намерениями — лишь изменять прежде устроенное и подстраивать к нему новое. Никто не воспрепятствует нам заниматься этим.

Но никто и не спросит нас, хотели ли мы того или не хотели, если духовная сила Запада откажет ему и он треснет по всем швам, если изжившая себя показная культура рухнет и все силы Запада сорвутся в хаос и будут представлены удушью безумия.

Произойдет ли такое или не произойдет, волим ли мы самих себя как исторически-духовный народ, волим до сих пор и вновь — или не волим более. В этом решении *соучаствует* каждый, также и тогда — и именно тогда — когда уклоняется от решения.

Но мы волим, чтобы наш народ исполнил свое историческое назначение.

Мы волим себя самих. Ибо молодая и юная сила народа, которую нам уже не сдержать, уже *решила* это.

Но только тогда мы вполне поймем все величие и высоту этого прорыва, если мы будем нести в себе ту обширную и глубокую осмысленность, из которой древняя греческая мудрость почерпнула слова:

τὰ... μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ...

«Все великое пребывает в буре...» (Platon, Politeia 497d, 9).

УНИВЕРСИТЕТ В НОВОМ РЕЙХЕ

Доклад в актовом зале Гейдельбергского университета,
30 июня 1933 года²

Вчера вечером гейдельбергским студенчеством был организован первый доклад о политической программе воспитания. Об «Университете в новом рейхе» говорил ректор Фрайбургского университета, профессор Мартин Хайдеггер. Присутствовал весь профессорский состав, а также представители города; студенчество и публика в столь большом количестве стеклись в актовый зал Нового университета, что пришлось открыть для них также и Большую аудиторию, куда выступление транслировалось по радио. Многочисленные слушатели не были обмануты в своих ожиданиях, ибо слова Хайдеггера глубоко освещали происходящее в наше время и указывали программу становления. После приветствия председателя гейдельбергского студенчества, Г. А. Шееля, Хайдеггер, в частности, высказал следующее:

У нас есть новый рейх и университет, который должен обрести свои задачи в бытийном волении рейха. В Германии — революция, и мы должны спросить себя: *происходит ли революция и в университете?* Нет. Борьба сегодня — лишь авангардные бои, до сих пор она произвела лишь одно-единственное потрясение: благодаря образованию новой жизни в трудовом лагере и в воспитательном союзе близ горных снегов были

2. Опубликовано: Heidelbergster Neueste Nachrichten, Nr. 150, 1. Juli 1933, S. 4. Перевод выполнен Ф. С. Уманским по изданию: Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern, 1962, S. 73—75.

ПРИЛОЖЕНИЕ

устранены те задачи воспитания, которые до сих пор только и считались требуемыми.

Существует возможность, что университет претерпит смерть в забвении и утратит последний остаток воспитующей силы. Но он вновь должен стать *звеном народного сообщества* и обрести *связь с государством*. Университет вновь должен стать воспитующей властью — властью, воспитующей знанием и ради знания прослойку вождей в государстве. Цель требует тройкого: 1) сведений о сегодняшнем университете, 2) сведений о сегодняшних опасностях для будущего, 3) нового мужества.

До сих пор, как десятилетиями прежде, в университетах *исследовали и учили*. Из исследования должно было происходить обучение, и между обоими пытались найти желательное равновесие. Эти воззрения всегда отражали лишь точку зрения учителей, не беспокоившихся об университете как о сообществе. Исследование было *безбрежным* и скрывало свою необеспеченность под идеей интернационального прогресса науки, а ставшее бесцельным обучение пряталось под определенность экзаменационного расписания.

Нужно, напротив, вести *суровую борьбу* в национал-социалистическом духе, который не могут скрыть гуманистические, христианские представления, подавляющие его безусловность. Также не достаточно, желая считаться с новым, раскрасить все в некие политические цвета. Большой *опасностью* являются *внезапно всплывающие повсюду ни к чему не обязывающие планы и лозунги*, которые ведут лишь к самообману, равно как и «новое» *понятие науки*, — оно не менее чем старое имеет под собой некое антропологическое обоснование. Столь же незаконно политическое «многословие», ибо благодаря ему старое безделье не станет делом. К действительной серьезности нового принадлежит опыт нужды, деятельного столкновения с действительными обстоятельствами. *Оправдано только то дело*, что зреет в *глубинном выступлении на борьбу ради будущего*. Уже раздаются крики: «Наука в опасности из-за потерь времени на оборонный спорт и пр.». Но что значит здесь потерять время, если речь идет о борьбе за государство! *Работа ради государства* не может нести в себе *никакой опасности*, опасность несут безразличие и неповиновение. Поэтому только подлинная сила — но не половинчатость — сможет вывести на верный путь.

Новое мужество позволяет ясно увидеть все эти опасности. Лишь оно одно раскрывает вид наступающего и становящегося-

ся. Оно принуждает каждого учителя и ученика к *решению по основным вопросам науки*, и это решение происходит из века в век, ибо от него зависит, волим ли мы, немцы, оставаться в высшем смысле слова знающим народом. Новое обучение, о котором идет речь, не означает преподнесение сведений, но впускание-учения и помещение-в-учение. Это значит допустить гнетущее неизвестное, и потому в постигающем знании стать господином над ним, стать уверенным в отношении сущностного. Из такого обучения вырастает подлинное исследование; укорененность в народе и обязательство, связывающее его с государством, скрепляют его с целым. Студент будет принужден выйти в ненадежность всех вещей, которой обоснована необходимость выступления на борьбу. *Учеба в университете должна вновь стать делом, полным риска*, без гарантии последствий. Кто не выстоит в борьбе, остается лежать. Новое мужество должно стать постоянным, ибо долгой будет борьба за те места, где воспитываются ведущие. Борьба ведется силой нового рейха, который делает реальностью народный канцлер Гитлер. Самый твердый род без мыслей о своем собственном будет оспаривать то, что существует в постоянных испытаниях и ради цели, которой он отдан. Борьба идет за *образ учителя и вождя университета*.

НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА ЗНАНИЯ³

Соотечественники! Трудящиеся Германии!

Как ректор университета я сердечно приветствую вас в этом здании. И пусть это приветствие одновременно станет началом нашей совместной работы. Начнем с того, что попытаемся прояснить для самих себя значение этого неслыханного доселе фак-

3. Речь 22 октября 1933 года перед более чем 600-ми занятыми на общественных работах безработными Фрайбурга, прошедшими перед тем, как собраться на митинг в актовом зале университета, маршем по улицам города. Опубликовано: *Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens. Folge 33, 1. Februar 1934. Abendausgabe, S. 9*. Перевод выполнен М. Л. Хорьковым по изданию: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962, S. 198—202.

ПРИЛОЖЕНИЕ

та, что вы, безработные города Фрайбурга, занятые на общественных работах, пришли сюда к нам в этот огромный зал университета.

Что означает этот факт?

Благодаря новым широкомасштабным мероприятиям по созданию рабочих мест, проведенным городским руководством Фрайбурга, все вы получили работу и кусок хлеба. Вы наслаждаетесь своим преимуществом перед остальными безработными нашего города. Но это преимущество означает вместе с тем и взятие на себя новых обязательств.

Первейшее ваше обязательство состоит в том, чтобы понимать политику по созданию новых рабочих мест и воспринимать оплачиваемую работу так, как того требует фюрер нашего обновленного государства. Ибо политика по созданию новых рабочих мест — это не только уменьшение внешней нужды, не только устранение внутреннего уныния или даже отчаяния, не только *защита* угнетенных и обездоленных, но в то же время — и в собственном смысле — *созидание* и строительство нового будущего для нашего народа.

Создание новых рабочих мест должно сделать наших безработных соотечественников вновь *способными к существованию* в государстве и для государства, и тем самым — для народа как единого целого. Наш соотечественник, обретший работу, должен чувствовать, что он не выброшен на обочину жизни, не оставлен на произвол судьбы, но что он является частью общего народного порядка и что любое его служение и каждое его достижение обладают такой же ценностью, что и достижения и работа других. На основании такого опыта он должен вновь приобрести *в собственных глазах* истинное достоинство и правильную жизненную позицию, а *в глазах остальных соотечественников* — подлинную уверенность и решимость к действию.

Цель всего этого — сделаться сильным для полноценного существования в качестве члена единого сообщества немецкого народа.

Для достижения этой цели необходимо следующее:

знать, каково место каждого человека как члена единого народа;

знать, как народ разделяется на отдельных своих членов, обновляясь этим разделением;

знать, чем руководствуется немецкий народ в национал-социалистическом государстве;

знать, в какой тяжелой борьбе была завоевана и создана эта новая реальность;

знать, что означает будущее оздоровление народного тела и что оно потребует от каждого;

знать, куда завела немцев цивилизованная городская жизнь и что им необходимо сделать для того, чтобы вновь обрести почву под ногами и вернуть себе назад свою землю;

знать, что восемнадцать миллионов немцев, хотя и являются неотъемлемой частью немецкого народа, но, живя за границами рейха, фактически не принадлежат рейху.

Каждому трудящемуся немцу должно быть *известно, почему и для чего* он занимает свое место. Благодаря этому жизненному и всегда актуальному знанию его жизнь укореняется в народе как целом и соединяется с судьбой народа. Поэтому *неотъемлемой частью политики создания новых рабочих мест необходимо является также и формирование этого знания*. Ваше право, но одновременно и ваша обязанность, требовать этого знания, добиваться его.

Вот здесь стоят ваши младшие *университетские* товарищи, *готовые* работать над этим новым знанием. Они полны решимости помочь вам в том, чтобы новое знание жило, возрастало и укреплялось в вас, не впадая снова в дрему. Они готовы помочь вам, но не как «зубрилы» из класса «лучших учеников», а как *соотечественники*, осознавшие свой долг. Они готовы оказать вам помощь, но не как «образованные» слою или даже «низшему сословию» *необразованных*, но как ваши товарищи. Они готовы выслушивать ваши вопросы, ваши нужды, ваши проблемы, ваши сомнения, обдумывать их вместе с вами и в совместной работе понимать, прояснять и разрешать их. Таким образом, что же означает тот факт, что вы собрались здесь в этом зале вместе с нами?

Он является знаком того, что возникла новая общая воля, призванная навести *живые мосты* между работниками физического и умственного труда. И эта воля к наведению мостов не является теперь столь же несбыточным прожектом, как в прежние времена. Почему? Потому что благодаря национал-социалистическому государству вся наша немецкая действительность полностью изменилась, вследствие чего и все наши прежние представления и воззрения должны также стать другими.

То, что мы прежде понимали под словами «знание» и «наука», приобрело иное значение.

ПРИЛОЖЕНИЕ

То, что мы прежде имели в виду под словами «рабочий» и «работа», получило другой смысл.

«Наука» — это не собственность состоятельного класса бюргеров, орудие, своекорыстно используемое этим классом для эксплуатации трудового народа, но наиболее прочная и самая ответственная составляющая того знания, которое должен требовать и искать весь немецкий народ для обретения своего собственного исторически-государственного бытия, если, конечно, этот народ вообще хочет утвердить и гарантировать на будущие времена свое существование и свое величие. Знание подлинной науки *по сути ничем* не отличается от знания крестьян, лесорубов, землекопов и ремесленников, ибо знать означает *ориентироваться* в мире, в котором мы присутствуем все вместе и каждый по отдельности.

Знать — значит, принимая решение и совершая действие, *возрастать* той задачей, которая в данный момент перед нами стоит, независимо от того, состоит ли эта задача в возделывании поля, рубке деревьев, рытье ямы, исследовании законов природы или изображении истории во всей ее судьбоносной силе.

Знать — значит, быть *господином* положения, в котором мы оказываемся.

Решающим для знания является не то, сколько, в каком объеме и в какой мере мы знаем, но то, представляет ли наше знание нечто изначально вырастающее из круга нашего существования и ориентированное на этот круг, а также то, несем ли мы ответственность за это знание в своей деятельности и в своем поведении. Мы больше не проводим различия между «образованными» и «необразованными», и делаем это не потому, что, став чем-то единым, они перестали друг от друга отличаться, но потому, что мы не считаем теперь ценность нашего существования каким-то образом зависящей от этого разделения. Мы различаем *подлинное знание* и *видимость знания*. Подлинным знанием обладают и крестьянин, и ремесленник — каждый из них по-своему и в своей сфере деятельности, равно как и ученый — в своей. И, напротив, ученый при всей своей учености может обладать лишь видимостью знания.

И если вам необходимо сделаться знающими, то это не означает, что вам предстоит познакомиться с какими-то обломками и лоскутами некоего «всеобщего образования», то есть, получить вместо знания жалкую милостыню. Нет! В вас должно быть открыто *то самое знание, благодаря которому вы* —

каждый в своей среде и на своем рабочем месте — *сможете стать подлинно просвещенными и решительными немцами.*

Знание и обладание знанием, как их понимает национал-социализм, не разделяют людей на классы, но объединяют соотечественников и различные сословия великой волей государства.

И точно так же, как по-новому осмысляются слова «знание» и «наука», слова «рабочий» и «работа» тоже приобретают новый смысл и новое звучание. «Рабочий» — это не просто объект эксплуатации, как того хочется марксизму. Рабочее сословие — это не класс людей, лишенных наследства и вынужденных участвовать во всеобщей классовой борьбе. Работа является также не просто производством благ для других людей, только лишь возможностью и способом зарабатывать средства к существованию.

«Работа» — это для нас обозначение любой упорядоченной деятельности, любого упорядоченного поведения, движимых ответственностью отдельного человека, группы и государства и таким образом служащих народу.

Работа существует только там, и *всегда только там*, где свободные исполненные решимости силы и выдержка человека нацеливаются на осуществление некой воли и выполнение определенной задачи. Поэтому любая работа *как работа* представляет собой нечто духовное, ибо она основывается на *свободном* изучении вещей и правильном понимании труда, иначе говоря, на подлинном знании. Труд землекопа в своей основе не менее духовен, чем деятельность ученого.

Рабочий и работа, как их понимает национал-социализм, также не разделяют людей на классы, но объединяют соотечественников и различные сословия великой волей государства.

«Рабочие» и «ученые» не противостоят друг другу. Каждый рабочий обладает в своей области подлинным знанием, и лишь как знающий он способен вообще работать. Животное лишено привилегии работать, и, наоборот, каждый, кто способен осознанно действовать и сознательно принимать решения, является *рабочим.*

А поэтому и у вас и у нас воля к наведению живых мостов между нами не должна более оставаться пустым несбыточным желанием. Эта воля, призванная увенчать процесс создания новых рабочих мест созданием нового знания, эта воля должна быть нашей волей, нашей внутренней уверенностью, нашей непоколебимой верой. Ибо в том, что желает эта воля, мы сле-

ПРИЛОЖЕНИЕ

дуем лишь высочайшей воле нашего фюрера. Следовать же ей означает непоколебимо и неустанно желать того, чтобы немецкий народ как рабочий народ вновь обрел свое возросшее единство, свое простое достоинство и свою подлинную силу и как государство рабочих осуществил свое вечное предназначение и свое величие.

Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное «Зиг Хайль»!

К НЕМЕЦКИМ СТУДЕНТАМ⁴

Национал-социалистическая революция несет с собой полный переворот в нашем немецком бытии.

Посреди происходящего ныне вам надлежит всегда пребывать в напоре и готовности, в росте и стойкости.

Ваше воление знания устремлено к постижению сущностного, простого и великого.

От вас требуется выдержать близость стесняющей тяжести и обширность долга.

В своем требовании будьте чистыми и твердыми.

В своем отказе отавайтесь ясными и уверенными.

Добытое вами знание да не исказится тем, что им будут владеть из собственного тщеславия. Храните его как необходимое изначальное владение людей, которые ведут за собой, указывая путь народным профессиям государства. Вам нельзя быть только «слушателями». Да будет вашим долгом участвовать своими знаниями и своими действиями в созидании будущей высшей школы немецкого духа. Любую свою одаренность и привилегию каждый сперва должен испытать на деле и установить ее право. Это совершается властью выступления на борьбу — властью вступления всего народа в сражение за самого себя.

Пусть ежедневно и ежечасно укрепляется преданность воли отряда последователей. Пусть не перестает возрастать ваше

4. Опубликовано: Freiburger Studentenzeitung [...] VIII. Semester. <XV>, Nr. 1, 3. November 1933, S. 1. Перевод выполнен Ф. С. Уманским по изданию: Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern, 1962, стр. 135—136.

мужество к жертве ради спасения сущности и ради возвышения внутренней силы нашего народа в его государстве.

Пусть не учения и «идеи» будут правилом вашего бытия. Сам вождь и только он *есть* настоящая и будущая немецкая действительность и ее закон. Все больше углубляйтесь в знание: отныне каждая вещь требует решения и всякое дело — ответственности.

Хайль Гитлер!

Мартин Хайдеггер, ректор

[ИЗЪЯВЛЕНИЕ ПРЕДАННОСТИ
АДОЛЬФУ ГИТЛЕРУ И НАЦИОНАЛ-
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМУ ГОСУДАРСТВУ]⁵

Немецкие учителя и товарищи!

Соотечественники и соотечественницы!

Немецкий народ призван фюрером совершить выбор. Но фюрер не просит народ. Скорее, он предоставляет народу непосредственную возможность в высшей степени свободно решить, желает ли народ собственно существовать как народ или *не* желает. Народ выбирает завтра ни много ни мало свое будущее.

Со всеми прежними выборами эти выборы просто несравнимы. Их уникальность заключается в простом величии принимаемого в ходе их решения. Неумолимость простого и окончательного не допускает ни колебаний, ни промедления. Это окончательное решение затрагивает вопрос о внешних пределах существования нашего народа. Что же это за пределы? Они определяются исконным требованием всякого бытия сохранять и спасать собственную сущность. Этим воздвигается граница между тем, что может народу потребоваться для его существования, и тем, что ему не требуется. На основании этого основного закона чести немецкий народ хранит свое достоинство и

5. Речь 11 ноября 1933 года в Лейпциге на предвыборном митинге представителей немецкой науки. Опубликовано: *Bekanntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat. Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund. Dresden, 1933. S.13 f.* Перевод выполнен М. Л. Хорьковым по изданию: *Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern, 1962, S. 148—150.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

способность принимать решения, касающиеся его жизни. Воля к ответственности в отношении самих себя является тем не менее не только основным законом существования нашего народа, но и одновременно главным событием при создании нашим народом национал-социалистического государства. Из этой воли к ответственности в отношении самих себя проистекает и в малом, и в великом любая работа каждого из сословий, обусловленная местом и рангом их равно необходимого предназначения. Работа сословий соединяет и скрепляет живой организм государства, работа вновь отвоевывает для народа его связь с почвой, работа перемещает это государство как действительность народа в деятельное поле, образуемое всеми сущностными силами человеческого бытия.

Ни честолюбие, ни жажда славы, ни слепое упрямство и ни желание насилия, но единственно ясная воля к безусловной ответственности самостоятельно переносить и творить судьбу нашего народа потребовали от фюрера выйти из Лиги наций. Этим мы *не* отвернулись от сообщества народов. Напротив, совершая этот шаг, наш народ подчиняется тому сущностному закону человеческого бытия, которому каждый народ должен следовать прежде всего, если он только хочет быть народом.

Именно из этого равнонаправленного следования перед лицом безусловного требования ответственности в отношении самих себя и вырастает возможность серьезно воспринять друг друга для того, чтобы одобрить тем самым и объединяющее нас сообщество. Воля к образованию подлинного сообщества народов далека как от беспочвенного и ни к чему не обязывающего «мирового братства», так и от слепого, основанного на насилии господства одних народов над другими. Эта воля действует вне данных противоположностей, она создает открытое и исполненное человеческого достоинства само- и взаимостояние народов и государств. Что происходит в подобном волеии? Впадение в варварство? Нет! Простым и великим требованием деятельности, основанной на ответственности в отношении самих себя, осуществляется поворот от всякой пустопорожней активности и закулисного делячества. Скатываемся ли мы к беззаконию? Нет! Происходит лишь ясное осознание неприкосновенной самобытности каждого народа. Отрекаемся ли мы от творческих сил исполненного духом народа, призываем ли уничтожить его историческое наследие? Нет! Перед нами — прорыв к новой жизни громогласного юношества, возросшего от исторических корней народа. Воля молодых к своему государству укрепит

этот народ и исполнит его благоговением по отношению ко всякому подлинному делу.

Что же на самом деле происходит? Народ вновь обретает *истину* своей воли к существованию, ибо истина — это очевидность того, что несомненно, ясно и уверенно совершает народ своим делом и мыслью. В такой истине берет начало подлинное воление к знанию. И это воление к знанию определяет наши притязания на знание. Им же в конечном счете измеряются и пределы, в рамках которых должны формулироваться и находить свое оправдание подлинные проблемы и направления исследования. Из этого истока возникает наша наука. Она тесно связана с необходимостью существования народа, основанного на принципе ответственности в отношении самих себя. Таким образом, наука — это соединенная с указанной необходимостью воспитательная страсть знать для того, чтобы иметь волю действовать осознанно. Но осознанное бытие означает для нас следующее: со всей ясностью раскрывать силу вещей и обладать решимостью к действию.

Мы наконец-то освободились от преклонения перед всяким беспочвенным и бессильным мышлением. Мы видим, как наступает конец прислуживающей этому мышлению философии. Мы уверены в том, что в нашу жизнь снова возвращаются ясная твердость и оправдываемая делом несомненность непреклонно простого вопроса о сущности бытия. Изначальное мужество либо возрасти при столкновении с сущим, либо потерпеть крах образует внутреннюю движущую основу проблем народной науки. Ибо мужество зовет нас вперед, избавляет нас от груза прошлого, помогает нам отваживаться на необычное, невиданное прежде. Вопросание для нас — это не своевольная игра любопытства. Не является оно также и своенравным упрямством сомневаться во всем любой ценой. Вопросание означает для нас следующее: открыто предоставлять себя на милость возвышенности вещей и законов их бытия, иными словами, не замыкаться в страхе перед непознанным, перед хаосом неведомого. Ради такого вопрошания задаем мы свои вопросы и *не* желаем прислуживать тем, для кого они утомительны, тем, кто в своей лени ищет лишь удобных ответов. Мы знаем, что вопрошающее мужество, испытывающее глубины существования, проникающее в них, уже само по себе является *более высоким* ответом, нежели все дешевые притязания искусственно выстроенных систем мышления.

Таким образом, мы, те, кому предназначено охранять волю

ПРИЛОЖЕНИЕ

нашего народа к знанию, отдаем себе ясный отчет в том, что национал-социалистическая революция не является простой передачей существующей в государстве власти от одной партии к другой, более подготовленной к управлению. Эта революция несет с собой *полную перековку нашего немецкого существования*. Отныне от каждого требуется решимость и ответственность во всех делах. Мы уверены в том, что когда воля к ответственности в отношении самих себя станет законом сосуществования народов, тогда каждый народ сможет быть и должен оказаться для любого другого народа учителем богатства и мощи всех великих дел и свершений человеческого бытия.

Выбор, который предстоит сейчас сделать немецкому народу, *сам по себе*, независимо от результата, уже является *событием*, мощнейшим изъятием новой немецкой действительности национал-социалистического государства. Наша воля к ответственности народов в отношении самих себя желает, чтобы каждый народ обрел и хранил величие и истину своего предназначения. Эта воля представляет собой высочайшую гарантию мира между народами, ибо она неразрывно связана с основополагающим законом исполненного человеческого достоинства уважения и безусловной чести. Эту волю пробудил к жизни фюрер во всем нашем народе, сплотив нас ею для принятия одного единственно верного решения. Так пусть никто не сможет остаться в стороне в день изъятия этой воли! Хайль Гитлер!

ПРИЗЫВ К ТРУДОВОМУ СЛУЖЕНИЮ⁶

Новый путь воспитания нашего немецкого юношества осуществляется через трудовое служение.

Это служение обеспечивает фундаментальный опыт простой грубой жизни, близости к почве и орудиям труда, закономерности и строгости простого физического, и потому сущностного, группового труда.

Это служение обеспечивает фундаментальный опыт подчи-

6. Опубликовано: Freiburger Studentenzeitung. VIII. Semester, Nr. 5, 23. Januar 1934, S. 1. Перевод выполнен М. Л. Хорьковым по изданию: Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern, 1962, S. 180—181.

ненного строгим трудовым регламентациям повседневного существования в сообществе трудового лагеря.

Это служение обеспечивает фундаментальный опыт ежедневно подвергаемых в ситуации принятия решения проверке чистоты и сплоченности сословий и ответственности индивида, вытекающей из факта его принадлежности к объединяющей всех нас целостности единого народа.

Это служение обеспечивает фундаментальный опыт истоков подлинного товарищества, вырастающего исключительно из принуждения, диктуемого общей для всех большой угрозой, либо из постоянно возрастающей привязанности к одной очевидной для всех цели, но не имеющего ничего общего с сентиментальным взаимным обменом душевными проблемами, характерным для людей, договаривающихся друг с другом спать под одной крышей, вместе есть и петь песни.

Это служение обеспечивает фундаментальный опыт действительных условий формирования у человека подлинного самосознания и выводит принятие окончательного решения при выборе профессии из атмосферы частного, буржуазного, «приличного сословию» расчета.

Уже теперь зримое воздействие трудового служения на современную действительность нам следует научиться постигать и понимать как нечто, что подготавливает полное преобразование немецкого существования взрослеющей молодежью. Внутри немецкой высшей школы постепенно набирает силу новое отношение к *научной работе*. При этом совершенно исчезают понятия «духа» и «духовной деятельности», которыми прежде жил слой «образованных» людей и которые теперь все еще пытаются отстаивать их отдельные представители. Мы ясно постигаем, что любая работа как *работа духовна*. Животные и все существа, живущие одним днем, не способны работать. У них отсутствует необходимый для этого фундаментальный опыт основанного на свободном решении участия в достижении поставленной задачи, способность действовать на основе принятого решения и усердие в выполнении порученного дела, короче говоря, *свобода*, или, иначе, *дух*.

Так называемая «духовная деятельность» является духовной не потому, что ориентирована на «высшие духовные предметы», но потому, что как *работа* она проникает глубоко в нужды исторического существования народа и непосредственно — потому что она вполне осознает это — зависит от жесткости угроз человеческому существованию.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Для немца существует лишь *одна единственная «жизненная позиция»*. Это укорененная в плодоносном основании народа и свободно реализуемая в исторической воле государства *трудовая позиция*, оформляемая движением национал-социалистической немецкой *рабочей партии*.

К трудовому служению призываемся мы.

Немощные, ленивые и неполноценные также примут участие в трудовом служении, ибо удаление от общего дела может повредить их планам успешно сдать экзамены и найти хорошую работу. Сильные и несгибаемые, те, кто волнующе и таинственно создает будущее нашего народа, горды тем, что их твердость наконец-то востребована, потому что теперь наступил тот момент, когда они поднялись на решение самых трудных задач, не требуя за это ни награды, ни славы, но счастливые единственно готовностью пожертвовать собой и испытывающие радость от своего служения глубочайшей внутренней необходимости бытия немецкого народа.

[СЛОВО НАЗИДАНИЯ АЛЕМАННСКОМУ НАРОДУ]⁷

Останемся ли мы прозябать в юго-западном пограничном углу, в то время как политическая воля немцев перемещается на северо-восток? Вольем ли и мы в это событие свои творческие силы? Или мы должны медленно стареть вместе со всем Западом?

7. Опубликовано: *Freiburger Studentenzeitung*. VIII. Semester, Nr. 5, 23. Januar 1934, S. 1. Перевод выполнен М. Л. Хорьковым по изданию: Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962, S. 181.

Алеманны — один из германских племенных союзов, населивших во второй половине III в. н. э. области юго-запада современной Германии (федеральная земля Баден-Вюртемберг, исторические области Баден и Швабия), севера Швейцарии и запада Австрии; до сих пор местные жители этих областей говорят на диалектах немецкого языка, называемых «алеманнскими». В языке граничащей на юго-западе с Германией Франции название племени алеманнов сохранилось в качестве обозначения всей Германии как страны — *Allemagne*. Рожденный в городке Мескирх в Южной Швабии и большую часть жизни проводивший во Фрайбурге и Шварцвальде, М. Хайдеггер, обращаясь к землякам, разумеется, ощущал себя «алеманном».

РЕЧИ М. ХАЙДЕГГЕРА 1933—1934 ГОДОВ

В этом заключается решение, важное для будущей политической способности сил народа нашей земли проявляться в действии.

Само же решение состоит в том, чтобы как можно в большей мере перевоспитать наше нерастраченное алеманнство, утопающее в отжившей свой век буржуазности и невинном безразличии по отношению к государству, для со-воления с единой национал-социалистической государственной волей.

Краткие биографические сведения

о ключевых немецких персоналиях, фигурирующих в тексте «Политической онтологии», которые могут быть наименее известны русскому читателю (составлены А.Н. Кругловым).

Бем [Böhm] Франц (1895-1977): юрист и политик. С 1935 г. проф. в Йене (в 1940-1945 — запрет на преподавание за критику национал-социалистского преследования евреев), с 1946 — во Франкфурте на Майне. В 1952 руководил делегацией на переговорах с Израилем и мировым еврейским конгрессом по возмещению ущерба Германией. В 1953-1965 являлся членом бундестага от ХДС. Сооснователь и теоретик неолиберализма.

Среди сочинений: Конкуренция как инструмент государственного управления экономики (1942); Экономический порядок и государственная конституция (1950).

Дидерихс [Diederichs] Евгений (1867-1930): издатель. В 1896 основал во Флоренции издательство, которое затем переместилось в Лейпциг, а в 1904 в Йену. Главные темы издательства: культурология, философия культуры, педагогика. Дидерихс во многом повлиял на молодежное движение выпуском газеты «Die Tat» («Дело»). Издательство существует до сих пор и выпускает специализированную литературу, в том числе в перечисленных выше областях.

Зееберг [Seeberg] Рейнгольд (1859-1935): протестантский теолог. Проф. в Дюрпате (с 1885), Эрлангене (с 1889) и Берлине (1898-1928). Выступал как укорененный в лютеранстве конфессиональный теолог. Набросал программу так называемой «современной позитивной теологии», которая сознательно конфронтировала с вопросами эпохи, однако в решающих вопросах оставалась на фундаменте традиционного христианства, прежде всего лютеранства, которое Зееберг пытался приблизить к современности. Подчеркивал в своих произведениях связь христианской этики и гражданского действия, чем повлиял на социально-христианское движение в Германии. Во время первой мировой войны выступил, однако, ее сторонником.

Среди сочинений: Учебник истории догм, в 2-х тт. (1895-1898); Основные истины христианской религии, в 2-х тт. (1906-1909); Система этики в схематическом изложении (1911); Христианская догматика, в 2-х тт. (1924-1925).

Клагес [Klages] Людвиг (1827-1956): психолог и философ. Основал в 1905 году «психодиагностический семинар» в Мюнхене, который расширил в 1920 году в Кильхберге до «семинара по учению о выражении». В 1889-1908 член редакции журнала «Графологический ежемесячник». Получил известность как автор статей о характере, толковании выражения, графологии. В философских взглядах тяготел к философии жизни. Требовал создания самостоятельной феноменальной науки толкования жизни, которая бы противостояла опирающимся на каузальные связи предметным наукам. Понимал действительность как «действительность образов», являющихся действующими силами души.

Среди сочинений: Движение по выражению и сила создания образа (1913); Почерк и характер (1917); Дух как противник души, в 3-х тт. (1929-1932).

Лангбен [Langbehn] Август Юлиус (1851-1907): писатель и философ культуры. Известен также как «немецкий Рембрандт». Его сначала вышедшее анонимно сочинение «Рембрандт как воспитатель» (1890; до 1936 года вышло в свет 85 изданий этого произведения) своей антимодернистской критикой эпохи, осуждением науки, индустриализации и большого города, со ссылками на искусство Рембрандта, повлияло на картину мира мелкобуржуазных слоев Германии вплоть до прихода к власти в 1933 году национал-социалистов.

Ласк [Lask] Эмиль (1875-1915): философ. Ученик Г. Риккерта и В. Виндельбанда. С 1913 проф. в Гейдельберге; входил в это время в круг М. Вебера. Исходя из неокантианства баденской школы, пытался выработать учение о категориях, с помощью которого можно было бы охватить жизнь и философию; в ряде тезисов учение пересекалось с феноменологией Э. Гуссерля. Категории платонически понимал как онтологический проформы, тематизирующие бытие отделенного от познающего субъекта бытие предмета.

В своей философии, обладавшей своеобразным языком, предвосхитил ряд проблем последующей философии (историчность человеческого мышления и познания, а также философских категорий и др.). Погиб на фронте во время первой мировой войны.

Среди сочинений: Логика философии и учение о категориях (1911); Учение о суждении (1912).

Левит [Löwith] Карл (1897-1973): философ. Проф. в Сендаи (Япония), Нью-Йорке и Гейдельберге (с 1952). Интерпретировал историю и ее толкование Западным мышлением исходя из перспективы антропологии, понимающей человека как человеческую природную сущность, которой отказано в любом трансцендентном познании. На этой основе анализировал влияние идеалистической и христианско-теологической традиции на новоевропейское западное мышление, особое внимание уделяя при этом освобожденной от спекулятивной метафизики антропологии.

Среди сочинений: Кьеркегор и Ницше (1933); Философия вечного возвращения Ницше (1935); От Гегеля к Ницше (1941) и др.

Липпс [Lipps] Теодор (1851-1914): философ. Проф. в Бонне (с 1884), Бреслау (с 1890), Мюнхене (с 1894). Основывал свою философию на непосредственном психологическом опыте, в связи с чем рассматривал психологию как основополагающую науку для логики, этики и эстетики. В поздние годы обратился к феноменологии Э. Гуссерля. В эстетике подчеркивал роль проникновения, интуиции и утверждал зависимость эстетических ценностей от эстетических переживаний отдельного субъекта.

Среди сочинений: Основные черты логики (1893); О чувствовании, хотении и мышлении (1902); Учебник психологии (1903); Эстетика, в 2-х тт. (1903-1906); Философия и действительность (1908).

Литт [Litt] Теодор (1880-1962): философ и педагог. Проф. в Бонне (1919-1920, с 1947), Лейпциге (1920-1937, 1945-1947). Исследовал проблемы философии науки, в особенности методологии гуманитарных наук. На основе диалектического мышления Гегеля, однако с отказом от его идеалистической метафизики, развивал философию культуры («Индивидуум и сообщество»,

1919) и философскую антропологию («Человек и мир», 1948), подчеркивая взаимное перекрещивание индивидуальной жизни и надындивидуальных связей.

Мейер [Meyer] Эдуард (1855-1930): историк античности. Проф. в Лейпциге (с 1884), Бреслау (с 1885), Халле (с 1889), Берлине (1902-1923). В своей «Истории древнего мира» (в 5 т., 1884-1902), начинавшейся с истории древнего Египта, вводил античную историю в контекст мировой истории, пытаясь тем самым порвать с изоляционистским рассмотрением древнегреческой истории.

Среди сочинений: Исток и начала христианства, в 3-х тт. (1921-1923).

Меллер ван ден Брук [Möller van den Bruck] Артур (1876-1925): политический публицист, первый переводчик Достоевского на немецкий. Противник Веймарской демократии и либерализма, согласно его взглядам, вовлекших Германию в I мировую войну и ослабляющих ее. По следам революции 1918 г., под влиянием идей Достоевского отстаивал русско-немецкий союз против Запада. Основатель закрытого клуба «Juniklub» (впосл. «Herrenklub»), куда входило большинство теоретиков неоконсерватизма. В своей книге «Третий рейх» (1922, опубл. 1923) «ранжировал» все политические проблемы, озвученные различными партиями, предложив решить их переходом от партийного режима к новой империи (рейху), требовал полной мобилизации сил для создания национального государства (Volksstaat), где было бы восстановлено экономическое, политическое и духовное единство индивида. Критически оценивал интеллектуальные способности Гитлера, к национал-социалистскому движению не присоединился, но его книга оказала большое влияние на идеологию движения. Разочарованный положением Германии, помещенный в сумасшедший дом, покончил жизнь самоубийством.

Никиш [Niekisch] Эрнст (1889-1967): писатель и политик. 1918-1919 — председатель «Центрального совета рабочих и солдат» в Мюнхене. С 1917 член социально-демократической партии, позднее сторонник так называемой «консервативной революции» и национал-большевик. В 1926-1934 выпускал журнал «Der Widerstand» («Сопrotивление»). В 1937 году арестован как

противник национал-социалистского режима. После второй мировой войны член компартии, затем соц.-дем. партии. Профессор Гумбольдского университета в Берлине. После расстрела восстания рабочих в 1953 году критически относился к режиму ГДР, позднее проживал в Зап. Берлине.

Райнхард [Reinhardt] Карл (1889-1958): классический филолог. Проф. в Марбурге (с 1916), Гамбурге (с 1919), Франкфурте на Майне (1923-1942, с 1946), Лейпциге (1942-1946). В центре научных интересов — древнегреческая философия, Гомер и античные трагедии.

Среди сочинений: Традиция и дух. Эссе о поэтике, под ред. Х. Бекера (1969); Завещание античности. Эссе по философии и историографии, под ред. Х. Бекера (1969).

Салин [Salin] Эдгар (1892-1974): экономист и социолог, проф. в Гейдельберге (с 1924), Базеле (с 1927). Сооснователь общества Ф. Листа. Критик так называемого ордолиберализма.

Среди сочинений: История учения о народном хозяйстве (1923).

Фишер [Fischer] Алоиз (1880-1837): педагог. Проф. в Мюнхене (с 1914). Представитель так называемой гуманитарной педагогики. Рассматривал воспитание в широком историко-культурном контексте, однако использовал и сугубо эмпирические методы исследования, работая на стыке философии, социологии и психологии.

Среди сочинений: Жизнь и творчество, в 8-и тт., под ред. К. Крайтмайра (1970-1971).

Хеллинграт [Hellingrath] Норберт фон (1888-1916): историк литературы. Его сочинения о Гельдерлине стали основополагающими для переоценки немецкого поэта, который в течение почти столетия был обойден вниманием исследователей. Редактор первого историко-критического собрания сочинений Гельдерлина в 6-и тт. (1913-1923). Погиб на фронте во время первой мировой войны.

Среди сочинений: Гельдерлин (изд. 1921); Наследие Гельдерлина. Исследования и доклады (изд. 1936).

Шпанн [Spann] Отмар (1878-1950): австрийский экономист, философ и социолог. Проф. в Брюнне (с 1907), Вене (1919-1938). Считается основателем универсализма как учения о целостности — социально-экономического учения, направленного против рационализма, либерализма, материализма и марксизма. Оказал влияние на австрийский консерватизм; им были набросаны программные тезисы для «Корнойбургской клятвы» австрийских оборонных объединений.

Сочинения: Собрание сочинений в 21 тт., под ред. В. Хайнриха.

Шпрангер [Spranger] Эдуард (1882-1963): философ. Проф. в Лейпциге (с 1911), Берлине (с 1920), Тюбингене (с 1946). Ученик В. Дильтея. Представитель обновленного гуманизма и идеализма в духе гуманитарной психологии («Формы жизни», 1914). Занимался философскими основоположениями гуманитарных наук и связанной с этим проблемой понимания. Выделял основные типы человеческого поведения в различных сферах культуры («Психология юношеского возраста», 1924). В философии культуры следовал классическому гуманистическому идеалу, однако подчеркивал, что культурное содержание живет лишь в конкретных личностях, которые не могут рассматриваться вне представлений о ценностях и вне убеждений. Все это конкретизируется в отдельной личности, ее формах мышления и ее мировоззрении, изучение которого Шпрангер считал важной задачей.

Среди сочинений: Основоположение гуманитарных наук (1905); Вильгельм фон Гумбольдт и реформа немецкой системы образования (1910); Магия души (1947); Вопросы культуры современности (1953).

Экарт [Eckart] Дитрих (1868-1923): писатель и переводчик. В 1918 выступил ярким противником революции и радикальным антисемитом. Организовал в Мюнхене антиреволюционное «гражданское объединение». Издавал журнал «Auf gut deutsch». В 1919 году познакомился с А. Гитлером, ментором и вдохновителем которого он определенное время и являлся. Национал-социалистский призыв «Deutschland erwache!» («Германия, проснись!») и стихотворение «Sturm, Sturm, Sturm» («Буря, буря, буря»)

восходят к Экарту. В 1921-1923 являлся главным редактором газеты «Völkischer Beobachter», впоследствии главного печатного органа Третьего рейха.

Среди сочинений: перевод «Пер Гюнта» (1912), «Большевизм от Моисея до Ленина» (1924).

Научное издание

Пьер Бурдьё
**ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ
МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА**

Перевод с франц. *А. Т. Бикбов, Т. В. Анисимова*
Общая редакция *А. Т. Бикбов*
Сверка цитат *А. Н. Круглов, Е. И. Овчаренко*

Оформление обложки *А. Кулагин*
Оригинал-макет *А. В. Иванченко*

Издательская группа «Праксис»
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 14.02.2003. Формат 84 × 108/32
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,3
Тираж 3000 экз. Заказ 5651

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2
<http://www.praxis-online.ru>
<http://www.politizdat.ru>
e-mail: praxis@hotmail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Типография „Новости“»
107005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

ISBN 5-901574-27-3

