

Посвящается
моей супруге и дочери

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
УРЮПИНСКИЙ ФИЛИАЛ

А . А . КУСАИНОВ

**ФРАНЦУЗСКАЯ
«НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ»
И КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА**

Волгоград 2003

ББК 87.3(4Фра)6-63
К94

Рецензенты:
д-р. филос. наук, проф.,
зав. каф. философии культуры и культурологии
Саратовского государственного университета
им. Н.Г. Чернышевского *В.Н. Белов*;
канд. филос. наук,
доц. каф. философии и культурологии
Волгоградской академии государственной службы
Д.Р. Яворский

Кусаинов А.А.

К94 Французская «новая философия» и культура постмо-
дерна. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. — 164 с.

ISBN 5-85534-800-8

В монографии рассматриваются актуальные и теоретически зна-
чимые вопросы, посвященные феномену «новой философии» во Фран-
ции; выявляются идейные истоки и социокультурные предпосылки ее
формирования; исследуются историко-философские и философско-ан-
тропологические построения «новой философии»; раскрывается спе-
цифика «неофилософской» концепции как очередной попытки дест-
рукции западно-европейской метафизики.

Предназначено философам, культурологам, студентам и пре-
подавателям гуманитарных специальностей высших учебных заведе-
ний, а также всем интересующимся вопросами философии и теории
культуры.

ББК 87.3(4Фра)6-63

ISBN 5-85534-800-8



© А.А. Кусаинов, 2003
© Урюпинский филиал Волгоградского
государственного университета, 2003
© Издательство Волгоградского
государственного университета, 2003

ВВЕДЕНИЕ

В современной культуре, стремительно вошедшей в ситуацию «постмодерна», происходят глубинные, поистине тектонические сдвиги. Новая духовная ситуация, как и постмодернистские отношения в целом, характеризуется широким плюрализмом, альтернативностью, постепенным устранением из всех сфер — будь то политика, экономика, культура — любой универсальной связующей власти. Процесс трансформации мирового социокультурного пространства в единую универсальную общность, основанную на ценностях и стандартах западной цивилизации, в настоящее время наталкивается на противоположную тенденцию — усиливающуюся внутреннюю дифференциацию и культурную гетерогенность.

В эпоху Просвещения складывается убеждение в том, что бытие во всех его проявлениях пронцаемо для мысли и укладывается в систему, обозначаемую логическими категориями и понятиями, возникает вера в мощь человеческого разума, социальный и научный прогресс, возможность установления на этой основе господства человека над природой, социальной справедливости. Происходит включение разума в механизмы социального управления.

Однако начиная со второй половины XIX в. этот тип мышления и общекультурная парадигма были подвергнуты критике со стороны «неклассической» философии, которую не удовлетворяла просветительская трактовка природы человека и общества. Развенчанию классической философской парадигмы способствовали и достижения в области естествознания, развитие которого начиная с конца XIX в. было настолько мощным и стремительным, что это не могло не способствовать утверждению принципов релятивизма, нестабильности и децентрации. Важнейшим фактором формирования культуры постмодерна является также характер экономической, политической и духов-

ной практики в XX в., коллизии которой стали своеобразной критикой человеческого разума и показали его неспособность создать оптимальные условия человеческого существования. В социальном плане рубежом возникновения постмодернизма можно считать события 1968 г. во Франции, когда страну захлестнула волна леворадикального движения, завершившаяся баррикадами и террористическими актами.

Начавшаяся интеграция России в европейское сообщество и всемирную историю и сопутствующие этому процессу многочисленные проблемы вынуждают обратиться к опыту Запада, без учета которого они не могут быть успешно решены. Вхождение России в новую культурную ситуацию сопровождается пересмотром исторических ориентаций, что делает актуальным изучение истоков и сущности постмодернизма, а также культурно-исторического опыта европейских стран. В этой связи представляется обоснованным обращение к опыту Франции, культурное самосознание которой во многом напоминает российское.

Это проявляется прежде всего в сходном восприятии истории собственной страны как неблагоприятной. Известный французский политолог А. Пейрефит отмечает: «Удел Франции — то и дело прерывать свою историю, проваливаясь в хаос. Между 1789 и 1985 годами Франция пережила 16 режимов — средняя продолжительность каждого составляет 10 лет и 5 месяцев»¹. При этом каждый раз французы ощущали себя помещенными в другую историю. Такое умонастроение очень сходно с позицией, занимаемой многими отечественными интеллектуалами, которые сетуют на то, что российская история изобилует разрывами и катастрофами.

Возникновение нового культурного климата способствует пробуждению этноконфессиональной памяти, противостоящей идеалам Просвещения, основанным на унификации людей в гражданском обществе. Это приводит к активизации социальных субъектов и движений, изначально занимавших в социуме маргинальное положение. Примечательная особенность современного исторического момента заключается в том, что эпицентр этих движений, возникших на Западе, переместился в Россию, которой необходимо давать адекватные ответы на эти вызовы, угрожающие стабильности государства, в связи с чем весьма полезными могут оказаться «уроки французского».

Кризис, возникший во французском обществе после событий мая 68-го и охвативший целое поколение интеллигенции, вызвал появление так называемой «новой философии», что было воспринято как своеобразное преодоление послемайской депрессии. Датой ее официального рождения принято считать июнь 1976 г., когда этот термин употребил Б.-А. Леви, опубликовавший статью в «Les Nouvelles littéraires». Однако еще в апреле 1976 г. на радио «Франс-культур» была организована серия бесед с молодыми философами и публицистами под общим названием «Потерянное поколение». В основном это были участники студенческих выступлений 1968 г. Журналист Жак Погам встречался с Б.-А. Леви, А. Глюксманом, Ж.П. Долле, Э. Блескин, Ж.М. Бенуа, К. Жамбе, Г. Лярдро, которые и составили костяк «новых философов».

Появление «новой философии» на авансцене западной интеллектуальной мысли имело большой резонанс. Она оказалась в центре внимания европейской философии и средств массовой информации, широко публиковались статьи, рецензии, интервью и беседы с представителями «современной философии № 1». Согласно специальным опросам, проведенным в 1985 г., к числу наиболее известных французских философов, наряду с Ж.-П. Сартром, Р. Ароном, относились также А. Глюксман и Б.-А. Леви. Респектабельные издательства и так называемая «большая печать» Франции активно пропагандировали взгляды недавних *enfants terribles*, вокруг которых объединилось значительное число молодых интеллектуалов — философов, социологов, журналистов, литераторов. Кроме того, А. Глюксман и Б.-А. Леви вели на телевидении популярную еженедельную часовую передачу «Апостроф» Бернара Пиво.

Справедливости ради, следует отметить, что успеху этой «рекламной кампании» способствовало назначение Б.-А. Леви на пост директора одной из самых известных серий «Фигуры» в издательской фирме «Бернар Грасе». А в 1982 г. он стал директором еще двух серий — «Теоретик» и «Enjeux». Тем не менее известный исследователь Д.-А. Гризони, подводя итоги развития философии с 1975 г. по 1985 г., отмечал, что «...“новая философия” явилась той вехой в истории французской философии, которая определила пути развития, проблематику и способ последующего философствования»².

Хотя «новая философия» сейчас уже не оказывает такого влияния на современную западную философию, которое можно

было бы сравнить с прежним, некоторые сюжеты, составляющие внутренний нерв интеллектуальных атак «новых философов», не потеряли своей актуальности и поныне. Однако интерес к «новой философии», пережив свою кульминацию около десятилетия назад, в настоящее время в историко-философских исследованиях практически не проявляется. Между тем работы этих мыслителей едва ли можно считать полностью осмысленными.

«Новая философия», являясь существенным компонентом интеллектуальной культуры Франции, отражает и формирует умонастроения значительной части французского общества. Поэтому анализ взглядов ее ведущих представителей имеет важное значение для понимания теоретико-идеологической архитектуры социокультурных представлений французской интеллектуальной элиты.

Известный французский исследователь В. Декомб утверждает: «Выбор определенной политической позиции был и остается во Франции решающим испытанием, именно он призван раскрыть конечный смысл мысли»³. В этой связи представляется весьма актуальным выявление политического подтекста «неофилософской» концепции. Кроме того, активизация международного терроризма и позиция «новых философов» по отношению к идеологии террора нуждаются в новом осмыслении и в чисто политическом, и в историко-философском контекстах.

Как уже отмечалось, появление «новой философии» вызвало широкую и неоднозначную реакцию в философской среде. М. Фуко назвал «новых философов» «кандидами XX века». По его мнению, А. Глюксман написал «очерк отчаяния» против «господствующей рациональности», которая оправдывает государственный террор и угнетение⁴. Влиятельный католический журнал «Esprit» даже объявил о некоем «интеллектуальном перевороте», совершенном «новыми философами». Суть этого переворота видится в отходе от марксизма и «крахе теории исключительно экономической детерминации»⁵. Социолог Ж. Гийяр отметил важность поднятой проблемы взаимосвязи марксизма и западно-европейских структур власти, но осудил «провокационные парадоксы» Б.-А. Леви, «...делающие разум ответственным за появление “Майн кампф”»⁶. В более поздней статье он усматривает заслугу «новых философов» в том, что они показали несостоятельность теории и практики «модели продуктивистского социализма», но при этом оговаривается, что это «не всегда философия и не всегда новая»⁷.

Публицист Р. Дебре, активно участвовавший в событиях «красного мая» как один из основателей группы «Культура и террор», охарактеризовал «новую философию» как «малограмотную ересь по поводу всего сразу: проблем власти, марксизма, опыта реального социализма, форм эксплуатации, знаний и морали»⁸. Ее появление, считает Дебре, стало возможным только благодаря отсутствию серьезных аналитических работ по поднятым проблемам. Еще более резкую оценку «новым философам» дал Ж. Делез, заявив, что «их мышление равно нулю». Основанием для такой оценки являются следующие аргументы: «Во-первых, они оперируют грубыми, непрожеванными понятиями: Закон, Власть, Господин, Мир, Бунт, Вера и т. д. С их помощью они составляют гротескные связи, суммарные дуализмы: Закон и Бунт, Власть и Ангел. Во-вторых, и вследствие этого: чем слабее содержание мысли, тем важнее считает себя мыслитель»⁹.

Руководитель журнала «Тель кель» Ф. Соллерс, напротив, поддержал постановку проблем, поднятых «новыми философами», и их критичность по отношению к марксистской теории. В то же время он предостерегает от опасности «нового черного обскурантизма», которым чревата «новая философия»¹⁰. Н. Пулантцас обнаружил в работах «новых философов» всего лишь «яростный, зачастую примитивный антимарксизм», «очередной всплеск иррационализма провинциального толка»¹¹. К. Касториadis обвинил «новых философов» в «вульгарном схематизме» и отнес их к разряду теоретиков «идеологии-приложения» (*ideologie-supplement*), к господствующей системе взглядов, функция которой заключается в подмене реальных проблем общественного развития проблемами фиктивными¹².

Обзору работ «новых философов» был посвящен и специальный выпуск журнала «NEF»¹³. В частности, в статье «Ангельская кухня» А. де Либера и Ф. Неф, анализируя взгляды А. Глюксмана, называют его «последним воплощением Хайдеггера». Они отмечают, что А. Глюксман очень вольно обращается с текстами великих мыслителей, которые всего лишь иллюстрируют его собственный текст, что форма его книги — это форма прямого репортажа с места событий. Университетские профессора философии Ф. Обраль и К. Делькур написали книгу «Против новой философии», в которой заявили, что «...“новая философия” — это “новое поветрие обскурантизма”, а “новые философы” — это “новые правые”»¹⁴.

Однако, несмотря на обилие критических отзывов, С. Бускас и Д. Буржуа заявляют, что настоящий анализ работ «новых философов» встречается крайне редко: «Все происходит так, как если бы интеллигенция вместо обсуждения основных положений предпочла установить вокруг смутьянов санитарный кордон»¹⁵.

Взгляды «новых философов» стали объектом внимания и ряда отечественных исследователей. Уже в первых публикациях, посвященных «новой философии», И.А. Гобозов, Н.И. Молчанов, Ю.М. Каграманов, И.М. Кутасова дали оценку течения как иррационалистического в своей основе и компиляторского по содержанию¹⁶. Различные аспекты «неофилософской» концепции стали предметом изучения В.Н. Моисеева, Л.Г. Никитиной, Р.И. Кънчева, А.А. Костиковой¹⁷. О появлении этого направления писали Р.А. Гальцева, И.С. Нарский, П.С. Гуревич, Н.Б. Маньковская¹⁸.

Предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой попытку отразить общую идейную перспективу формирования французской «новой философии», ее теоретические источники, рассмотреть «неофилософскую» концепцию сначала внутри связей предметности западно-европейской философской традиции, а затем уже в интеллектуальном и культурном контексте эпохи постмодерна. В этом ракурсе постмодернистский дискурс предстает читателю как мировоззренческий, мыслительный ландшафт «новой философии», в котором реконструируются и анализируются оригинальные положения концепции «новых философов».

Исследование «неофилософской» концепции как попытки деструкции западно-европейской метафизики и варианта постмодернистской культурной парадигмы, ориентирующего на существование в нефункциональном модусе, — одна из задач, которые ставит перед собой автор.

Что послужило философским импульсом возникновения «новой философии»? Какое место она занимает в культурном поле постмодерна? В чем заключается специфика историко-философской доктрины «новых философов»? Какова связь «неофилософской» концепции «негативного гуманизма» с философско-антропологическими взглядами «новых философов»? Этими вопросами автор задавался в ходе своего исследования, не претендуя, разумеется, на их окончательное разрешение, но стремясь выработать взвешенную позицию, рассчитанную на сотворчество читателей.

Примечания

- ¹ Pyrefitt A. *Le Mal francais*. P., 1976. P. 61.
- ² Grisoni D.-A. 10 ans de philosophie en France // *Magazine litteraire*. 1985. Dec. (№ spes.). P. 17.
- ³ Декомб В. Тождественное и иное // *Современная французская философия*. М., 2000. С. 13.
- ⁴ Foucault M. La grande colere des faits // *Le Nouvel observateur*. 1977. 9—15 mai (№ 652). P. 84.
- ⁵ Coq G. Le temoignage d'un bouleversement // *Esprit*. 1977. № 12. P. 80—81.
- ⁶ Guillard J. La gauche et ses intellectuels // *Le Nouvel observateur*. 1977. 6—12 juin (№ 656). P. 49—50.
- ⁷ Idem. Les illusions perdues // *Ibid.* 1978. 1 janv. (№ 686). P. 30.
- ⁸ Debray R. Les pleureuses du printemps // *Ibid.* 1977. 13—19 juin (№ 657). P. 60—61.
- ⁹ Цит. по: Schiwy G. *Kulturrevolution und «Neue Philosophen»*. Hamburg, 1978. S. 96—97.
- ¹⁰ Sollers Ph. Les intellectuels et la crise // *Monde*. 1977. 12 nov. P. 2.
- ¹¹ Poulantzas N. L'intelligentsia et le pouvoir // *Le Nouvel observateur*. 1977. 30 mai — 5 juin (№ 655). P. 41.
- ¹² Castoriadis C. Les divertisseurs // *Ibid.* 20—26 juin (№ 658). P. 50—51.
- ¹³ См.: NEF. 1978. № 66.
- ¹⁴ Aubral F., Delcourt X. *Contre la nouvelle philosophie*. P., 1977. P. 296.
- ¹⁵ Faut-il bruler les nouveaux philosophes?: le dossier du «proces» / *Etabli par S. Bouscasse, D. Bourgeois*. P., 1978. P. 173.
- ¹⁶ См.: Гобозов И.А. Критический анализ взглядов так называемых «новых философов» // *Философские науки*. 1979. № 2. С. 68—76; Он же. История философии в интерпретации «новых философов» // Там же. 1981. № 6. С. 65—73; Молчанов Н. «Новая философия» или старый антикоммунизм? // *Литературная газета*. 1977. 16 нояб.; Каграманов Ю.М. Между Валгаллой и пригородным поездом. О некоторых книгах «новых философов» // *Новый мир*. 1979. № 6. С. 264—271; Он же. Структурализм, гуманизм и «новые философы» // *Вопросы философии*. 1979. № 4. С. 142—150; Он же. Метаморфозы нигилизма: о «новых философах» и «новых правых». М., 1986; Кутасова И.М. «Новая философия» на старый лад // *Вопросы философии*. 1979. № 11. С. 151—158; Она же. «Новые философы» и старые концепции революции // *Философские науки*. 1989. № 6. С. 30—39; Она же. Антифилософия «новой философии». М., 1984.
- ¹⁷ См.: Моисеев В.Н. Критика антиреволюционной идеологии французских «новых философов»: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1980; Никитина Л.Г. Критический анализ социально-философских концепций «новой философии» во Франции: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1983;

Кънчев Р.И. Критический анализ концепции власти в «новой философии»: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1985; Костикова А.А. Критический анализ социальной концепции «новой философии» во Франции: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1985.

¹⁸ См. также: Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983; Нарский И.С. «Новые философы» во Франции // Новейшие течения буржуазной философии: Критический анализ. М., 1982; Гуревич П.С. Антропологическая тема: мировоззренческая контроверза (французские «новые философы» против «новых правых») // Концепция человека в современной западной философии. М., 1988; Маньковская Н.Б. К критике философско-эстетических взглядов «новых философов» и «новых правых» // Вопросы философии. 1985. № 4.

ГЛАВА I

ИСТОРИКО – ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ»

1.1. Идейные истоки «неофилософской» доктрины

Осмысление целого ряда проблем XX в. мыслителями, жившими в этом столетии, вырастает из критического подхода к культуре Нового времени. Одним из провозвестников кризиса европейской гуманистической культуры стал Фридрих Ницше, творчество которого идейно предвосхищает проблематику и философские споры XX в. Он полагал, что гуманистическая культура, господствовавшая с эпохи Ренессанса, потерпела крушение надежд на созидание личности, главным признаком которой была бы потребность в самореализации, самосовершенствовании. Однако причины этого явления находятся гораздо глубже и связаны с определенными историческими событиями.

В истории Ф. Ницше видит прежде всего действие «воли к власти», и поэтому в качестве исходного пункта он рассматривает человека как необузданную силу природы. По его мнению, исторические события начинаются с творческих усилий отдельных индивидов, выдающихся личностей — «дух свободы делает историю». В результате вся история человечества предстает как совокупность героических усилий великих личностей. Но с возникновением христианства положение радикально меняется: «моральное истолкование мира» привело к процессу нивелировки людей и «господству массы». С точки зрения Ницше, злоупотребления властью со стороны римских императоров стимулировали «восстание

бессильных» в виде христианства. В результате история Европы прошла под знаком «победы слабых», проявлением которой он считал политическую демократию и идеи социализма.

Ф. Ницше видел неизбежность глубокого преобразования духовной жизни человека, которое должно произойти в XX в. Он почувствовал тенденцию к росту психических нагрузок и развитие феномена «массовой культуры», предсказывал опасности, связанные с овладением силами природы при наличии архаичного мышления, неадекватного этим силам. Все эти моменты способны вызвать саморазрушение культуры. С точки зрения Ницше, это расплата, которая ожидает европейскую культуру, противопоставившую себя жизни, ее естественному потоку.

Немецкий мыслитель первым в XIX в. заговорил о наступлении нигилизма, который приводит к радикальной переоценке христианских и гуманистическо-просветительских ценностей. Самой исчерпывающей характеристикой нигилизма можно считать «смерть Бога». Бог европейской истории, а именно христианский Бог, утратил свою значимость для человеческой воли, а вместе с ним пали и его исторические производные — идеалы, нормы, принципы, цели и ценности. Люди еще хранят веру в осколки прежнего образа мира, но единой опоры у них уже нет. Прежний сверхчувственный мир идеалов и целей уже мертв, христианская вера еще существует, но правящая в этом мире любовь перестала быть действенным принципом всего происходящего.

Иногда люди полагают, отмечает Ницше, будто нет никакой необходимой связи между верой в христианского Бога и следованием христианским нравственным критериям и ценностям, что последнее можно сохранить в неприкосновенности, а первое — отбросить. Так поступают приверженцы секуляризованных форм христианства — демократических и социалистических учений, которые заимствуют большую часть моральной системы христианства, отвергая теологические основания. Однако подобные опыты, утверждает Ницше, обречены на неудачу. За «смертью Бога» рано или поздно, но неизбежно должно последовать отрицание абсолютных ценностей и самой идеи объективного и всеобщего морального закона.

Согласно Ницше, человек, воспитанный в лоне западно-европейской культуры, соединяет в своем сознании представление о моральных ценностях с христианской религией. Поэтому,

если он теряет веру в эти ценности, то он теряет веру в ценности вообще. Утрата ценностных ориентиров, сопровождаемая чувством бесцельности, бессмысленности мира — один из важнейших элементов такого явления, как «европейский нигилизм». Ницше пишет, что «...мораль была великим средством для противодействия практическому и теоретическому нигилизму...», она предписывала человеку следовать абсолютным ценностям, чем «...охраняла человека от презрения к себе, как к человеку, от восстания с его стороны на жизнь, от отчаяния в познании. Она была средством сохранения»¹. И хотя человек, которого оберегает христианская мораль, — это слабый, декадентский тип, все же следование данным моральным предписаниям чаще всего приносит положительные результаты. Поэтому упадок веры ставит европейца перед опасностью нигилизма.

Однако для Ницше нигилизм — это не всегда явление упадка. Нигилизм может выступать в разных формах. Так, существует пассивный нигилизм, покорно признающий, что высших ценностей нет, а существование бессмысленно. Это ощущение может побудить человека как к самоубийству, так и к жестокости по отношению к другим по принципу «все дозволено». Но есть и активный нигилизм, который стремится сокрушить лишённых доверия и обесценённых кумиров, которым поклоняется европейское человечество. Если мертв Бог и мертвы боги, то господство над сущим переходит к человеку, что создает условия для осуществления сверхчеловеческого идеала. Создатели умирающей культуры, ее ценностей, не ведая о том, что существующий человек является биологически несовершенным, сделали его мерой всего сущего — хорошего, что оно хорошее, плохого, что оно плохое. Подлинную же меру для «расценок» должна дать сама жизнь в ее сущностном измерении, то есть жизнь как «воля к власти», стремящаяся воплотить себя в сверхчеловеке. Таковую переоценку ценностей смогут произвести только свободные умы, ставшие «по ту сторону добра и зла», вырвавшиеся за рамки устоявшихся моральных норм.

Наступление нигилистической эпохи будет означать окончательный закат «декадентской» христианской цивилизации в Европе. В то же время через переоценку всех ценностей будет расчищен путь к появлению и упрочению власти высшего типа людей. С этой точки зрения, приход нигилизма, этого «самого жуткого из всех гостей», который уже «стоит за дверями», нужно привет-

ствовать². Человек, отрезвленный нигилизмом, разоблачивший и отвергнувший все виды и формы иллюзий относительно будущего счастья, гарантированности смысла человеческого бытия, победы добра и высшей справедливости, прогресса, должен взять на себя ответственность за бессмысленность мира, научиться жить с ней, найти мужество восторжествовать над обломками иллюзий, жить, постоянно увеличивая свою силу и власть над миром.

Возможность и даже неизбежность использования генеалогического подхода связана для Ницше с гносеологическим фикционализмом и перспективизмом. Любое наше высказывание о мире, по его мнению, является фикцией, так как пытаются выразить конкретное, то есть единичное событие, уникальную ситуацию, в абстрактном. Истинами мы называем такие фикции, которые полезны, а заблуждениями — такие, которые никогда не приносили пользы или утратили это качество. Полезность высказываний, то есть их истинность или ложность, определяется прежде всего их связью с волей, поскольку все наше познание находится на службе у воли. Те высказывания, которые способствуют усилению воли к власти, и являются полезными, то есть истинными в традиционном смысле. В своих работах Ницше применяет подходы, позволяющие дешифровать и дезавуировать всякого рода «вечные истины», показывая, опираясь на историко-культурный материал, что за ними скрываются различные проявления все той же «воли к власти». Аналогичную методологию применяет в XX в. М. Фуко, развивая концепцию «генеалогии знания».

Проблема нивелирования личности, отсутствия уникальности как характерной черты человека Нового времени нашла свое продолжение и в анализе М. Вебером формальной рациональности. Под рациональностью Вебер имеет в виду некоторый общий, пронизывающий все феномен западно-европейской культуры Нового времени, принципиально отличающий ее от культур народов Востока или других регионов мира. М. Вебер говорил об «утрате очарования» мира как характерной черте современного менталитета. Этот лишенный очарования взгляд на мир был, по Веберу, тесно связан с феноменом науки Нового времени. Но почти единодушно он признается также и результатом, и предпосылкой науки как таковой.

Природа лишилась всех качеств, кроме тех, что даны в познавательном опыте. Причинные взаимодействия между природ-

ными явлениями и событиями не предполагают ценностных аспектов, следовательно, в природе не может быть внутренних, присущих ей самой ценностей, ценностей «для себя». Иначе говоря, природа лишилась всех качеств, с которыми человеческий дух мог ощущать родство.

Успехи объективированного, механистического подхода привели к тому, что Бог был лишен всякой каузальной силы сверх той, что требовалась для сотворения мира. Человеческая душа или сознание стали рассматриваться как «эпифеноменальные», то есть реальные лишь в качестве следствия, а не причины. Наука искала и обрела власть над природой, значит, именно власть, а не истина является подлинной целью науки. Картина мира науки «истинна» лишь в том смысле, что она работает, то есть имеет успех с точки зрения определенного интереса.

В фарватере мысли Ф. Ницше и М. Вебера следовали теоретики Франкфуртской школы, оказавшие определенное влияние на взгляды «новых философов». Причем речь идет не столько об используемой методологии, сколько о мировоззренческих основаниях и выборе тем исследования, среди которых важнейшее место занимает критика просветительского разума как главного инструмента господства. Как известно, Франкфуртская школа сложилась вокруг возглавлявшегося М. Хоркхаймером Института социальных исследований, который в 1930-е гг. стал ориентироваться на социально-философскую проблематику. «Социальная философия», по замыслу М. Хоркхаймера, должна была осуществить «стыковку» философской теории и эмпирических наук об обществе и человеке в процессе комплексного изучения фактов исторической реальности с помощью понятия «социального исследования». Однако при этом обнаружилось противоречие между негативно-критической ориентацией философской теории и позитивной тенденцией частных дисциплин с их конкретно-эмпирической исследовательской методикой.

Свою критическую функцию философия Франкфуртской школы пыталась осуществить на путях «рефлексии» социальной обусловленности всех встречающихся ей понятий, теорий и форм знания. Но эта «критическая рефлексия» натолкнулась на классический логический парадокс, известный под названием «критянин», или «лжец», поэтому исследователям пришлось ставить вопрос о социальной обусловленности концепции самого крити-

кующего. «Критическая теория» видела свое решающее преимущество перед другими социальными теориями в том, что она «знает» о своей собственной обусловленности и «строит свое здание», исходя из этого знания. Она делает акцент на анализе познающего субъекта, взятого во всей обусловленности, детерминированности социальными условиями. Таким познающим субъектом должен быть не обособленный индивид и не член ученой корпорации, а общественный человек, представляющий собой «тотальность» всех социальных определений входящих в общество индивидов.

М. Хоркхаймер выдвинул задачу развить критическую традицию европейской философии, выведя ее с помощью «Капитала» в качественно новое социально-классовое измерение: на уровень «тотальной критики» всей прежней методологии «наук о духе», социального познания вообще. Согласно «критической теории», субъект-объектную модель познания необходимо заменить другой, более широкой, где субъект и объект должны рассматриваться как исчезающие моменты, диалектически обуславливающие друг друга и переходящие друг в друга. Такой более широкой «тотальностью» является индустрия: именно здесь, а не в голове ученого, с точки зрения франкфуртцев, происходит «отнесение» гипотез к фактам.

В современном обществе, полагает Т. Адорно, производственные отношения перестали быть только отношениями собственности, они трансформировались в административные отношения целого общества. Технический прогресс, промышленное производство, научная организация труда требуют от человека не только физических усилий, но и больших затрат интеллектуальной и нервной энергии — все эти факторы способствуют формированию послушных исполнителей воли современных централизованных государств. «Повышение продуктивности производства, которое, с одной стороны, создает условия для более справедливого общества, представляет, с другой стороны, техническому аппарату и социальным группам, управляющим им, огромные преимущества над остальной частью населения. Отдельный человек полностью аннулируется экономической мощью»³.

Постепенно интерес Франкфуртской школы сместился от политико-экономического рассмотрения современного общества в сторону критики идеологии и культуры. Резюме «социально-фи-

лософской» линии развития школы стала совместная работа М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика просвещения», написанная в конце Второй мировой войны и оказавшая значительное воздействие на «новую философию». Основоположники Франкфуртской школы поставили перед собой задачу выяснить, почему «...человечество вместо того, чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, вновь оказалось в состоянии варварства»⁴.

В основе концепции «Диалектики просвещения» лежит веберовская идея рациональности, но существенно преобразованная, превращенная во всеобщую, универсальную. Роль, которую у М. Вебера играла наука Нового времени как главный рычаг рациональности, теперь передается мифу. По мнению авторов, именно мифу человечество обязано деиндивидуализацией, обезличиванием мира, превращением его в простой материал производственно-трудовой активности человека. При этом проблема рациональности тесно связывается с проблемой власти. Поскольку цель рационализации — овладение как внешней, так и внутренней природой, обеспечение господства над нею, постольку и сам принцип рациональности совпадает с принципом воли к власти. «Воля к власти» — это содержательное определение того, что М. Вебер описывал как «формальную» рациональность.

В свете подобного отождествления процесс рационализации или «просвещения» мира, то есть внешней и внутренней природы человека, равно как и межчеловеческих отношений, оказывается не чем иным, как процессом подчинения мира «воле к власти». Полностью отрицая насилие, М. Хоркхаймер и Т. Адорно практически отождествляют с насилием любые принципы организации, всякое стремление к упорядочению и структурированию межчеловеческих отношений, так же как и отношение людей к природе. Но для того чтобы у человека возникло побуждение к рациональному овладению природой, он уже должен был противопоставить себя ей в качестве неприродного начала, должен был отпасть от нее, только при этом условии у него могло возникнуть стремление к рациональному, то есть объективирующему подчинению природы. Человек должен был представить ее в качестве чего-то безжизненного, неодоушевленного.

Этот первый импульс предполагает, с одной стороны, распадение изначальной целостности природы, а с другой — возникновение установки на насильственное к ней отношение. Та-

ким образом, импульс к рациональному овладению природой предполагает изначальное раскрытие «субъект-объектных» отношений как антагонистических, с неизбежностью разворачивающихся в систему эксплуатации как внешней и внутренней природы, так и человека человеком. Этот процесс приводит к отделению социальных отношений, которые предстают отныне как отношения «господства-подчинения», от чисто природных и утверждению этих отношений как в сфере взаимосвязей человека с «внешней» природой, так и в области межчеловеческих связей и коммуникаций.

Если М. Вебер рассматривал рационализацию как магистральный путь развития западной цивилизации, то для М. Хоркхаймера и Т. Адорно рационализация является негативной тенденцией, уродующей человека и человечество. В итоге формальная рационализация оказывается искажением, отчуждением истинной рациональности — «логики самого дела», которая должна быть логикой подлинного человеческого существования в гармонии с природой. Увеличение власти над самими собой, человеческими взаимоотношениями и окружающим миром люди с необходимостью оплачивают прогрессирующим отчуждением от всего того, над чем обеспечивается эта самоцельная и самовозрастающая власть. Отчуждение — это возмездие просвещению за то, что оно связало себя волей к власти. Мир отвернул от человека свой истинный лик, предстал как чистая проекция воли к власти. Подлинное же содержание мира все больше заслоняется образом человека-насильника. Таким образом, победа просвещения оборачивается против человека, утратившего связь со своей чувственностью. Человек мучается ностальгией по утраченному дому — природе, а она мстит мнимыми возвращениями, самое примечательное из которых — идея «земли и крови» в немецком фашизме.

Основным инструментом овладения миром является абстракция. Все, к чему человек притрагивается этим орудием, утрачивает свою неповторимость и уникальность, становится чистым количеством. Социальным источником отчуждения в форме его абстрагирования становится тот факт, что господин, принуждающий «раба» иметь дело с вещами, удаляется и отчуждается от них. Господство оплачивается не только отчуждением человека от объектов, господином которых он является; с овеществлением духа «околдовываются» отношения самих людей, как и

отношение каждого индивида к самому себе. Этот процесс резюмируется в общей деградации человеческой природы и «аннигиляции» индивидуальности.

Таким образом, индивидуализм с необходимостью приводит к своей противоположности: к устранению индивидуального начала в людях, на его место приходит «псевдоиндивидуальность» — случайный носитель всеобщих требований социума. Человеческие объединения, образованные из подобных «анонимов», — это «псевдоколлективы». Сознание этих псевдоколлективов, разоблачающих себя в XX в. как чистый инструмент господства над составляющими их «единицами», оказывается не менее мифологичным, чем сознание древних греков. Оно околдовано мнимой абсолютностью «данного», исключающего надежду на его коренное изменение, подавляет мысль о возможности прорыва в иное измерение человеческого существования, точно так же, как сознание древних было загипнотизировано идеей судьбы, замыкающей их горизонт кругом «вечного возвращения».

«Миф XX века», являющийся итогом длительного процесса рационализации, приобрел черты коллективного безумия, массовой паранойи, суть которой заключается в том, что современное человечество наделяет негативными чертами своей «больной души» саму природу, и все, что представляет природное начало в обществе. Из этого параноидального комплекса М. Хоркхаймер и Т. Адорно выводят все бедствия двадцатого столетия, и прежде всего войны и фашизм, являющиеся наиболее адекватным выражением «...бесчеловечности, которая соответствует неудавшейся цивилизации»⁵.

Подвергнув критике европейскую философскую традицию, Т. Адорно предложил метод ее демонтажа, который получил название «негативная диалектика». Т. Адорно разоблачает рационалистические философские системы, основанные на принципе тождества мысли самой себе, какими являются трансцендентальная рефлексия И. Канта или «мировой дух» Гегеля. основополагающий принцип новоевропейской философии — принцип тождества бытия и мышления — рассматривается немецкими философами сквозь призму активности сознания, в силу чего все многообразие мира объясняется творческой силой мышления. Подобная установка позволила Гегелю построить всеобъемлющую систему философии, охватившую собой все области чело-

веческого знания. Тождество мышления и бытия изначально взято Гегелем в процессе развития, а понимание любого объекта исследования дается исключительно в аспекте его происхождения. Таким образом, все мировое развитие, по Гегелю, в своей основе обусловлено развитием абсолютной идеи, всех категорий мышления в их генетической связи, их движении от самых простых и бедных содержанием к наиболее конкретным и богатым смыслом. Это движение лишено всякого субъективного произвола и является торжеством безличной логики диалектического процесса. «Тотальность этого движения и означает систему», — утверждает Т. Адорно.

Исследователь отвергает и экзистенциализм, характеризуя его как «новейшую попытку выйти из фетишизма академической философии». Для экзистенциализма важнейшей проблемой является проблема свободы, трактуемая Ж.-П. Сартром как базисная онтологическая характеристика, как основание человеческой активности: «Первое условие активности — это свобода»⁶. Однако свобода возможна только как автономия выбора. Человек — это «...свобода, которая выбирает; но мы не выбираем бытие свободным: мы осуждены на свободу»⁷. Человек является личностью постольку, поскольку совершает свой индивидуальный выбор. Т. Адорно проводит параллель между сартровской категорией «выбора» и абсолютным «Я» Фихте. По его мнению, Сартр создавал свою философию «...согласно старой идеалистической категории свободной деятельности субъекта»⁸. Отсюда Т. Адорно заключает, что «...все философские системы, даже претендующие на свободу, влекут за собой несвободу»⁹.

Таким образом, подлинным объектом критики является философия как система, «систематический дух», который «...удовлетворяет желание бюрократов все заштопать своими категориями»¹⁰. Последовательность и системность становятся неприемлемыми, их призвана заменить «антисистема» — негативная диалектика. Смысл философии переходит в сам процесс философствования, в котором бытие выражается только как становление. Классическая немецкая философия — это проявление и развитие Просвещения, следовательно, она тоже причастна к возникновению фашизма. Поэтому традиция классической рационалистической философии должна быть прервана. А для философа остается один путь — развивать единственное нерациональ-

ное начало философии: ее художественную форму. Классическая философия ее не знала, поскольку ее форма практически полностью совпадала с формой мысли.

1.2. От «КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ» К «НОВОМУ ФИЛОСОФСКОМУ ПРОЕКТУ»

Тему разоблачения «авторитарной личности», критики «корпоративного общества» и просветительского разума продолжил и конкретизировал Г. Маркузе. В работе «Эрос и цивилизация» философ предпринял попытку исследовать западную «репрессивную цивилизацию», используя в качестве методологической опоры положения психоанализа З. Фрейда, а именно гипотезу о непримиримом конфликте между природой человека и формой его общественного, цивилизованного существования. Отправным пунктом рассуждений Г. Маркузе становится тезис Фрейда о двух фундаментальных инстинктах в человеческой природе — влечении к жизни (удовольствию как прекращению раздражения) и влечении к смерти, Эросе и Танатосе.

Беспрепятственное удовлетворение этих влечений несовместимо с цивилизованным существованием, поэтому общество подавляет их, ставит себе на службу путем сублимации сексуального влечения и переориентации деструктивных импульсов на внешний мир в форме труда, то есть овладения природой и ее преобразования, и на внутренний мир в форме совести. Таким образом, цивилизация питается энергией, отнятой у Эроса посредством ее десекуализации и сублимации, и, следовательно, ведет к неизбежному ослаблению Эроса в пользу Танатоса, поскольку Эрос уже не может связать все деструктивные импульсы. Прогресс цивилизации оборачивается против самой цивилизации: «Концентрационные лагеря, массовое истребление людей, мировые войны и атомные бомбы вовсе не “рецидив варварства”, а безудержная реализация достижений современной науки, технологии и власти»¹¹.

Развитие цивилизации ведет к отрицанию рациональности господства. Маркузе отмечает, что благодаря техническим достижениям, человечество сумело приблизиться к победе над нуж-

дой, к удовлетворению витальных инстинктов человека и, следовательно, к освобождению инстинктов от ненужного подавления. Перед человеком открывается возможность нового принципа реальности и превращения тела в самоцель. Однако это противоречит интересам господства. Чем реальнее возможность освобождения, тем сильнее необходимость репрессий, так как это позволяет избежать распада установившегося порядка. Производительность становится самоцелью и превращается в способ контроля. Если же индивид не занят производительным трудом, контроль над сознанием осуществляется с помощью контроля над информацией, индустрии досуга и развлечений — с помощью манипулирования сознанием. В итоге само господство перестает быть индивидуальной функцией и тоже становится самоцелью, функцией целого, системы институтов, удовлетворяющих потребности индивидов. Кроме внешнего подавления, с возникновением общества появляется «внутреннее» подавление: «...несвободный индивид интроецирует своих господ и их предписания вовнутрь своего психического аппарата». В результате «...борьба против свободы воспроизводит себя в душе человека как самоподавление подавленного индивида, что, в свою очередь, обеспечивает сохранность его господ и их институтов»¹².

Это положение было заимствовано Г. Лярдро и К. Жамбе, которые провозгласили существование символического «Господина» — олицетворение тоталитарной власти, — покрывающего всю тотальность реального. Эксплуатация сексуального, эксплуатация мысли, эксплуатация труда — все это результат его господства, подавления, которое захватило в свои руки власть и знание. Во власти «Господина» находится суждение, желание и язык человека. Первое орудие «Господина» в человеке — стремление, поле которого состоит из трех элементов: стремления, закона и объекта стремления. Согласно Г. Лярдро и К. Жамбе, сама власть рождается из отношения стремления и закона, основанием которого являются верования. Власть сосредоточена в руках у дающего закон «Господина», который подавляет свободное стремление, подчиняет его закону, даже делает его опорой для закона.

Другим орудием «Господина» является язык. «Новые философы» рассматривают язык, грамматику в качестве определенной модели, позволяющей понять сексуальные, трудовые, политические и прочие отношения, в которых господствует «язык

тоталитарного порядка» «Господина». Нетрудно заметить, что это положение перекликается с тезисом Г. Маркузе, согласно которому в современном обществе язык «...становится инструментом контроля даже там, где он сообщает не приказы, а информацию, где он требует не повиновения, а выбора, не подчинения, а свободы». Такой язык «...отрицает или поглощает способную к трансцендированию лексику, он не ищет, но устанавливает и предписывает истину и ложность»¹³.

Ведущее направление философской культуры Запада — рационалистическая философия — также поражена чертами репрессивности. Развитие разума означает развитие логики господства. По мнению Г. Маркузе, после Гегеля «...основное направление западной философии истошилось. Логос господства создал свою систему, и дальнейшее движение выглядит эпилогом»¹⁴. Философия превращается в одну из специальных дисциплин в академических учреждениях, притом не слишком существенную. В то же время за их пределами развиваются новые, качественно иные принципы мышления, подчиняющиеся «другим формам разума и другому принципу реальности». Г. Маркузе приходит к выводу, что целостный, всесторонне развивающийся разум, на который возлагала свои надежды просветительская философия, так и не получил воплощения в реальности. Существуют лишь специализированные, функциональные разновидности разума, выполняющие частные задачи овладения внешним миром, которые не только не согласуются с общечеловеческими гуманистическими идеалами, но и прямо противоречат им. Разум, в соответствии с которым преобразуется социальная реальность, является прежде всего бюрократическим и инструментальным. «Последняя трансмутация идеи Разума проявляется в тоталитарном универсуме индустриальной рациональности»¹⁵. В результате общество, построенное на началах разума, превращается в манипулируемое общество, в котором «одномерный человек» полностью подчинен технической и бюрократической рациональности.

Г. Маркузе задается вопросом: возможна ли альтернатива современной цивилизации? Возможна ли «...концепция нерепрессивной цивилизации, основанной на принципиально иных отношениях между человеком и природой, а также принципиально ином опыте человеческого бытия»?¹⁶ В мире тотального отчуждения, утверждает философ, единственным выходом является тотальный бунт

человека: «...сексуальный, моральный, интеллектуальный и политический бунт, слитый в единое целое. В этом смысле он тотален и направлен против всей системы в целом»¹⁷. Такой бунт станет «прорывом свободы» в будущее. Но поскольку это будущее никак не связано с настоящим, будучи «решительным отрицанием существующей системы», познать или предвидеть его невозможно.

Идея бунта, или мятежа, была воспринята К. Жамбе и Г. Лярдро, по мнению которых мятеж представляет собой неотъемлемую часть человеческой истории. Но для того чтобы можно было помыслить мятеж, его необходимо поместить в иной мир, нежели наш реальный мир. Если «...существует радикальный разрыв между историей господина, его сферой, и другой историей, историей мятежа, то нужно два творения, а не одно»¹⁸. Отсюда вытекает и главный тезис философов — «бытие двойственно». Двойственность бытия К. Жамбе пытается обосновать обращением к Платону, который в диалоге «Парменид» приходит к выводу, что если существует единое, то существует и иное, помимо этого единого. Исследуя диалектику единого и иного, Платон заключает, что единое порождает и свою собственную структуру, и структуру всего иного, чему оно противоположно. Как отмечают С. Бускас и Д. Буржуа, Жамбе находит у Платона «...двойственность, которая приводит к абсолютному разрыву между миром, подверженным злу, и миром совершенства, между идеями вещей и богом, между чувственным и идеей»¹⁹.

Таким образом, для того чтобы мятеж имел точку опоры, в душе человека должно быть нечто, что ускользает от влияния мирского и случайного в индивиде. Это нечто К. Жамбе и Г. Лярдро обозначают термином «ангелизм». «Ангел» способен вырваться из мира, потому что неподвластен его влиянию, это принцип сопротивления, коренящийся в самой природе индивида, выпадающий из всех общественных связей, ускользающий от требований «Господина», от «любви к Господину».

В работе «Онтология Революции» «новые философы» поднимают несколько весьма актуальных проблем: что такое права человека? кем должен быть человек, чтобы можно было придать ему права? какими должны быть права, чтобы они соответствовали человеку? «Если человек исчез с горизонта нашей мысли, как можем мы мыслить права человека? Если мы отрицаем всеобщность, как можем мы утверждать идею общих прав?.. В более

общей форме этот вопрос должен быть поставлен следующим образом: при каких условиях возможна мораль?» «Новые философы» исходят из того, что в ситуации «смерти Бога» утрачивают значение не только религиозные, но и прежние философские основания нравственных идеалов и норм, поэтому Лярдро ставит своей задачей «...заново определить основания, которые могут позволить моральную позицию»²⁰.

Решая эту задачу, «новые философы» отвергают политику, «политическую концепцию мира», которая видит в истории достижение справедливости и добра через зло, завораживает раба широкой возможностью «выбора цепей», заставляет человека «забывать» свое рабство. В то же время они не принимают и «этическую концепцию», которая видит основания морали в самом моральном субъекте. Вся предшествующая философия от Демокрита вплоть до Ж.-П. Сартра и христианская теология от Августина и Оригена до наших дней оказываются непригодными для обоснования моральной позиции, поскольку всякая философская или религиозная концепция утверждает какой-то порядок, будь то Бог, Разум, Природа или развитие производительных сил, и тем самым «оправдывает зло»²¹. Исключение, по их мнению, составляет лишь И. Кант, который «...строил свою философию, желая дать набросок того, что могло бы быть моральной позицией»²². Однако кантовская философия также не может стать основой морали современного человека в силу того, что Кант формулировал моральные императивы как всеобщие. А любая всеобщность отчуждена от человека, направлена против его индивидуальности, против его желаний.

Иначе говоря, К. Жамбе и Г. Лярдро разделяют позицию Ф. Ницше, который утверждал, что мораль не может быть абсолютной, так как «существуют градации» между людьми и между видами нравственности. Кроме того, немецкий мыслитель отвергал и «философскую мораль», основанную на вере в рациональные основания морального поведения, в том случае, если она трактуется как «безусловная», подобно категорическому императиву И. Канта. Таким образом, опираясь на идеи Ф. Ницше, Ж. Лакана и, отчасти, М. Хайдеггера, Лярдро и Жамбе стремятся создать «новый философский проект».

Исходным пунктом этого «нового проекта» можно считать тезис Лярдро, согласно которому «нет природы, нет ничего, кро-

ме рассуждений о природе», а значит, реально «только суждение»²³. Впрочем, это утверждение не может претендовать на «новизну», поскольку модель действительности как текста, подлежащего истолкованию, была предложена Ницше, рассматривавшего, как уже отмечалось, познание как процесс интерпретации, истолкования, основанный на витальной потребности контролировать поток становления. Отсюда Ницше делает вывод о том, что «...истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить»²⁴. Такое понимание действительности позволяет «новым философам» сделать заключение о «смерти науки». С их точки зрения, и греческая наука, и современная научная мысль представляют собой единый континуум «суждения». Истоком же нашей научной мысли является греческое мышление, разорвавшее «бытие» и «мысль» и установившее континуум «мысли-науки». Поэтому Лярдро призывает «изгнать из своих голов науку и впредь стараться мыслить не только без науки, но и против науки», потому что «познания не существует» и «не голова, а сердце руководит миром»²⁵.

Итак, наука, знание, логика, мышление и язык являются орудиями «Господина» — безликого врага, символа тоталитарной власти, который покрывает всю тотальность реального. Эксплуатация мысли, эксплуатация сексуального, эксплуатация труда — все это результат его господства и подавления. Для того чтобы освободиться от власти «Господина», говорит К. Жамбе, необходимо отбросить все наслоения культуры, и прежде всего европейской культуры от Аристотеля до наших дней с ее «культуром Разума», и вернуться к Платону, последовать совету Диотимы в платоновском «Пире», которая рекомендует созерцать Красоту «без понятия, без рассуждений, без мысли»²⁶.

«Новые философы» исходят из того, что индивид, личность, желание, любовь — всего лишь иллюзии, «видимости», так как они становятся «моими» под влиянием общественных, «нечеловеческих отношений». В формировании людей, которые думают «как все», чувствуют «как все», и состоит «варварство» нашего времени. Поэтому «новые философы» переформулируют проблему морали следующим образом: какую придать ей форму, «...чтобы в мире было возможно меньше варварства»?²⁷ Избавление от «варварства», полагают они, возможно лишь вместе с избавлением от интеллекта и желания. Человеку остается лишь

«...питать надежду на иной мир, который не дает правила для этой жизни, не ведет нас больше здесь и теперь, в этом мире, но позволяет заключить невозможное пари»²⁸. Таким способом К. Жамбе и Г. Лярдро пытаются обосновать моральное поведение человека, возможное только как индивидуальный «моральный протест». Нравственный протест «ангела» рассматривается как альтернатива революции, которая неизбежно заканчивается террором. Образцы этого «ангельского пари» «новые философы» находят «в некоторых аспектах первоначального христианства и китайской культурной революции»²⁹. В то же время для неопософской концепции в целом характерно негативное отношение к истории человечества. Г. Лярдро, в частности, полагает, что прошлого вообще не существует, имеется только вечно настоящее, проецируемое на прошлое. Б.-А. Леви свою гносеологическую позицию выражает в формуле: «Природа и история не существуют, нет ничего, кроме власти в обществе»³⁰.

Необходимо отметить, что «новая философия» формировалась в период, когда подверглись трансформации и пересмотру и философско-исторические взгляды. Характерной чертой философии истории XX в. становится критика рационализма, субстанциалистского историзма и прогрессизма. Исторические реалии ушедшего столетия поставили под сомнение эти мыслительные установки, доминировавшие в новоевропейской философии истории. Две мировые войны, тоталитарные режимы, разворачивающийся экологический кризис и другие глобальные проблемы побудили западных теоретиков по-новому подойти к осмыслению истории человечества и ее возможных перспектив.

В свете новой исторической и культурной ситуации рационализм и прогрессизм превратились в объект жесткой критики. Отвержение рационализма было представлено в построениях сторонников критики исторического разума, подчеркнувших роль вчувствования как способа исторического познания. В частности, В. Дильтей рациональное познание рассматривает как направленное на удовлетворение чисто практических интересов, действующее из соображений утилитарной целесообразности. Научному познанию и его приемам он противопоставляет внеинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические способы постижения жизненной реальности. При этом наиболее адекватным способом выражения жизни объявляются произведения искусств-

ва, музыка, поэзия, вчувствование, вживание и другие внерациональные способы освоения мира.

Для В. Дильтея жизнь есть способ бытия человека, культурно-исторической реальности. Человек и история — это не нечто разное, сам человек и есть история, в которой рассматривается сущность человека. Дильтей отделял мир природы от мира истории, «жизни как способа бытия человека». Немецкий мыслитель полагал, что постижение жизни, исходя из нее самой, — это основная цель философии и других «наук о духе», предметом исследования которых является социальная действительность во всей полноте своих форм и проявлений. Параллельно в европейской культуре шла критика субстанциалистского историзма, забывающего о человеке как об источнике исторического процесса. Критика прогрессизма нашла отражение в концепциях локальных цивилизаций, развиваемых О. Шпенглером и А. Тойнби.

Обличительный пафос «новой философии» применительно к историческому процессу выражается прежде всего в радикальной оппозиции к «метафизике», в которую они включают любые попытки рационального объяснения и обоснования действительности, принципы причинности, истинности, идентичности и т. д. Рациональность для них не что иное, как «маска догматизма», «империализм рассудка», ограничивающие свободное движение мысли и воображения. Отсюда вытекает и крайний негативизм в отношении ко всему, что так или иначе связано с рациональностью, начиная от всевозможных концепций «универсализма» и кончая любым объяснением, в основе которого лежит логическое обоснование закономерностей действительности. Всякое позитивное знание (истины, убеждения, ценности), принимаемое или принятое в обществе, по мнению «новых философов», служит инструментом самооправдания и «самоузаконивания» этого общества и должно быть подвергнуто разрушительной критической работе, базирующейся на принципе «эпистемологического сомнения».

Определенное влияние на взгляды «новых философов» оказали и некоторые идеи французских историков школы «Анналов», главным образом относящихся к так называемому «третьему поколению»: Ф. Фюре, Д. Рише, М. Феро и Э. Леруа Ладюри. При этом речь идет не о простом заимствовании каких-либо теорий, а скорее о взаимном «притяжении и отталкивании» этих

направлений современной гуманитарной мысли. В частности, неоплатонические представления о том, что история — это «настоящее, опрокинутое в прошлое», нашли отражение в исторической эпистемологии «Новой исторической науки», которой на гораздо более высоком теоретическом уровне удалось продемонстрировать все сложности, порожденные соотношением познающего субъекта и познаваемого «объекта». Стало ясно, что исследователь имеет дело не с реальным феноменом прошлого, «каков он был на самом деле», а с создаваемым самим исследователем предметом науки. Какова была история «на самом деле», нам знать не дано, реконструируя историю, мы ее «конструируем». Мы видим ее из настоящего времени и, следовательно, привносим в ее картину свой взгляд, собственную систему оценок.

А. Глюксман, с одной стороны, в своих работах использует разработанную Ф. Броделем концепцию «длительного времени» («la longue duree»), дающую, по его мнению, возможность панорамного видения исторического процесса, возможность выявить истоки фашизма и тоталитаризма, с другой — он упрекает историков, которые во Франции часто выполняют «функции философов», за то, что углубившись в «исследования “длительного времени”, экономик-миров и эволюции менталитета», «анналисты» «пренебрежительно забросили “новый мир”, тот тоталитарный дух, который его захватил». Их «ментальные ограничения и эпистемологические принципы» не позволяют в полной мере использовать эвристический потенциал «la longue duree»³¹. В то же время сам А. Глюксман, используя это понятие, претендует на раскрытие истинного «духа Франции» — Франции «длительного времени», которая способна пережить и выдержать любые потрясения. При этом «новый философ», озабоченный поиском свободы отдельного человека, «независимого индивида», упускает из виду, что в концепции Ф. Броделя человек теряется на фоне природно-географических и материально-экономических структур, разворачивающихся с эпической медленностью, то есть деятельность человека целиком предопределена макропроцессами, а его свобода эфемерна³².

Но одновременно с положительной оценкой концепции «длительного времени» А. Глюксман подвергает критике немецких философов за стремление выводить «причины зла» от «греческих календ», когда сущность тоталитаризма усматривают в

самых истоках европейской цивилизации. «Улисс, следовательно, технократическая рациональность, следовательно, Гитлер, внушает Франкфуртская школа. Забвение бытия, затмение досократического, захват власти платоновской, римской и христианской метафизикой прямо ведет к мировой катастрофе, утверждают сторонники Хайдеггера»³³. С точки зрения «нового философа», такой подход является неоправданным упрощением, затемняющим существо дела, и в своих работах он предлагает иную концепцию тоталитаризма.

Таким образом, восприняв ряд основополагающих идей «критической теории» и «негативной диалектики», а также некоторые положения «Новой исторической науки», критически переосмыслив опыт собственного революционного прошлого, «новые философы» пытаются в новой культурной ситуации обосновать возможность нравственного поведения людей, учитывающего опасности рецидива тоталитаризма. Но их «феноменологию морали», призванную заменить духовные ценности европейской цивилизации, нельзя рассматривать в качестве действительной альтернативы христианскому социокультурному проекту.

1.3. ФРАНЦУЗСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ И «НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Формирование «новой философии» происходило в тот период, когда структурализм был одним из ведущих направлений гуманитарных исследований во Франции, когда были опубликованы основные труды его теоретиков. Это обстоятельство не могло не оказать влияния на взгляды «новых философов», которые заимствовали и подвергли глубокой теоретической переработке некоторые методологические принципы структурализма.

Термин «структурализм» объединяет ряд направлений в социогуманитарном знании XX в. В самом общем виде его можно определить как попытку выявить глубинные, универсальные ментальные структуры, проявляющиеся в структурах социума на всех уровнях. Основы структуралистского метода были заложены швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром в «Курсе общей лингвистики», прочитанном им в Женеве в начале XX в. Все последу-

ющие разработки связаны с кругом понятий, введенных и определенных Ф. де Соссюром. Он рассматривал язык как систему знаков, каждый из которых представляет собой единство означаемого и означающего, причем каждая единица системы одновременно определяет другие элементы и в то же время определяется ими. Именно язык становится для Соссюра «...единственным и истинным объектом лингвистики, рассматриваемым в самом себе и для себя»³⁴.

Важнейшая функция языка заключается в создании условий человеческой коммуникации. Следовательно, нужно выяснять те способы, которыми различные его элементы воздействуют на коммуникацию через отношения друг с другом. Отправной точкой анализа становится разделение понятий «речь» и «язык». Но индивидуальный речевой акт уникален, а значит, не может быть объектом науки, язык же постоянен и используется всеми, кто на нем говорит. Каждый язык состоит из конечного множества звуков и правил их комбинирования. Речь рассматривается как дополнительное неопределенное множество, образуемое использованием звуков и правил. Таким образом, язык является структурой или логикой, лежащей в основе речи.

Важным способом анализа языка в структурализме, как и культурных явлений вообще, является концепция коннотации, то есть иерархии символов: соотношения «означающего» и «означаемого» в различных вариациях, что приводит к понятиям мифа и метаязыка. Если один символ входит в состав другого в качестве «означающей» стороны, то он рассматривается как внешнее выражение мифа, внутренней «означаемой» стороны сложного символа. Если же символ образует «означаемую» сторону второго символа, то «означающая» часть последнего рассматривается как одно из понятий языка более высокого уровня абстракции — метаязыка.

Вводя идею внутренней структуры, структуралистский метод дает возможность упорядочить и классифицировать материал, который иными способами организовать невозможно. Это позволяет по-новому взглянуть на многие факты и выявить механизмы функционирования и развития различных явлений культуры.

Основополагающим же философским конструктом структурализма является идея об окружающем мире как продукте наших мыслей. Ставя перед собой задачу показать внутреннюю

структуру или логику понятий, он тем самым провозглашает стремление показать способы, с помощью которых наши идеи упорядочивают мир. Рассматривая мир как творение субъекта, структурализм ставит под сомнение «авторство» людей по отношению к своим мыслям, действиям, считая последние лишь акциденциями логики «обыденных понятий».

Использование методов структурной лингвистики, лишенных, однако, своей первоначальной строгости, в изучении самых разнообразных продуктов человеческой деятельности произвело на общественную мысль Франции более глубокое впечатление, чем исследования глоссемантиков или дескриптивистов. Расширение в структурализме области объективного описания и научного изучения культуры было воспринято широкими слоями французской интеллигенции как позитивная альтернатива кризису философско-методологических схем экзистенциалистской и персоналистской ориентации.

Относительная экономическая стабилизация в послевоенной Франции потрясла устои мировоззрения среднего интеллигента, хранителя прогрессистских традиций ничуть не меньше, чем ранее его глубокий кризис, и вызвала настроения отчаяния и нигилизма. В этих условиях на первый план выходит уже не проблема индивидуального спасения человеческой свободы в ситуации абсурда, по рецептам экзистенциализма, то есть посредством иррационального действия и предельного напряжения внутренних сил, а поиск «нового» человека, новых форм «перевода» неповторимого индивидуального опыта на общезначимый язык социального действия. В поисках подлинного человеческого бытия закономерным было обращение к «третьему миру», в котором проявилось ощущение вины перед «дикарем», близким к природе, и тревога за то, что его первозданная свобода находится под угрозой.

Специфика французской философии во многом определяется столкновением рационалистических традиций национальной культуры с иррационализмом экзистенциалистско-персоналистской ориентации. Франция, в отличие от некоторых европейских стран, сохранила непрерывную традицию рационалистического мышления от Декарта до современных эпистемологонеорационалистов. В то же время Франция наиболее напряженно пережила и период влияния иррационалистического субъекти-

визма в период Второй мировой войны. В результате непосредственного столкновения рационалистических традиций с пережитым опытом иррационализма критика трансцендентального субъекта рационализма с его вневременными познавательными способностями сосуществует во французском структурализме с критикой иррационализма. Таким образом, структуралистский проект выявления условий и предпосылок гуманитарного познания развертывается как бы в промежутке между тем и другим.

Наследие классического рационализма воспринимается сторонниками французского структурализма неоднозначно. С одной стороны, осмысливая собственную практику конкретных научных изысканий, они подвергают критике такие основные абстракции новоевропейского рационализма, как представления о непрерывном совершенствовании изначальных свойств разума в истории культуры, «прозрачности» для познающего субъекта собственного сознания, возможности редукции всех слоев и уровней сознания к единому рациональному центру, принципиальной однородности всех культур с европейской культурой Нового времени. С другой стороны, критика этих абстракций классического рационализма была направлена на построение новой модели обоснования знаний. Структуралисты стремились рационально реконструировать те стороны социальной действительности, в объяснении которых наиболее отчетливо выявилась ограниченность классического рационализма.

Характерной чертой структурализма является использование языка и определенных методов его изучения как основы научности и в других областях гуманитарного познания, либо включающих естественный язык как составной элемент либо рассматриваемых по аналогии с языком как знаковое явление, означающее систему.

Наиболее последовательно и строго методологические приемы лингвистического анализа применял родоначальник структурализма во Франции Клод Леви-Строс, что позволило ему по-новому описать некоторые духовные структуры первобытных племен, обнаружить рациональную основу там, где его предшественники видели так называемое «пралогическое мышление»³⁵.

Таким образом, зародившись как метод в общем языкознании, структуралистский подход затем был распространен на другие области социального и гуманитарного познания, возвращаясь к

личности, языку и мышлению в постструктурализме. Но язык («текст», «дискурсия») предстает уже не как источник собственно методологических схем, сколько как метафора для обозначения некоего общего принципа упорядочения и взаимосоизмерения тех продуктов культуры, которые в готовом виде кажутся несоизмеримыми, в том числе различных идей и мнений в науке какого-либо отдельного периода.

Несмотря на утрату прежних позиций, структурализм и в настоящее время является способом теоретизирования и научным методом во множестве дисциплин: философии, культурологии, психоанализе, лингвистике, антропологии и некоторых других. Наиболее авторитетными представителями большинства направлений приложения структуралистского метода по-прежнему считаются французские исследователи: К. Леви-Строс в области антропологии, Л. Альтюссер в области социальной теории и философии, Ж. Лакан в психоанализе, Р. Барт в области литературной критики и культурологии, М. Фуко в области истории идей и т. д.³⁶ Их творчество в той или иной степени повлияло и на «новую философию».

Наиболее прочные связи со структурализмом сохранил Ж.-М. Бенуа, за что неоднократно критиковался другими «новыми философами». В работе «Структуральная революция» Ж.-М. Бенуа ставит задачу сделать «...некоторые идеологические и философские выводы, к которым нас возвращает... структуральная эпистема»³⁷. В структурализме он усматривает позитивный метод, успешно используемый в некоторых гуманитарных науках. Эта позитивная сторона структурализма, по его мнению, заключается в том, что он увидел «структуры» там, где раньше видели «вещи» и довел анализ до уровня символического. Работы К. Леви-Строса, по Бенуа, заставляют «...отстраниться от Самотождественного, покинуть на время берега Собственного и принять Другое, инаковость во всем ее отличии, не применяя к ней заранее какие-то редукционистские машины, имеющие целью ее акклиматизировать, окультурить, мобилизовать для участия в большой Церемонии Истории»³⁸.

Провозглашенная Бенуа «структуральная революция» сближает научные дисциплины и имеет целью «...открыть новые пути, где можно было бы посмеяться над торжественным различием между практическим и теоретическим, между научным и ненаучным, между желанием и представлением; она восстанавливает

в правах замечательный термин “знание” — как сочетание поэтической речи и научных находок»³⁹. На этих «новых путях» Бенуа осуществляет переход от структурализма к некоторым принципам постструктурализма.

Бенуа призвал к борьбе против «тирании логоса». Логос для него — это рациональность, основанная на логическом законе тождества, а его «тирания» — это безраздельное господство всего единственного: Бога, Человека, Разума. Чтобы освободиться от диктата Логоса, нужно освободить мысль «множественную». Критическое отношение к рациональности как к основополагающему принципу западной цивилизации сближает позицию Бенуа со взглядами ведущих теоретиков постмодернизма. По существу, Логос в концепции Бенуа можно отождествить с неким «центром», чьим насилием пронизаны все уровни европейской культуры. Соответственно, «множественная мысль» — это аналог «плюрализма», к которому настойчиво призывают постмодернисты.

В качестве одного из источников формирования неопософской концепции Р. Кънчев упоминает «политическую семиологию» Р. Барта. Следует заметить, однако, что Р. Барт, создавший уникальный симбиоз литературы, политики и этики, не выработал при этом ни целостной системы, ни строгого терминологического аппарата. Это обстоятельство позволяет как критикам, так и сторонникам Р. Барта делать из его наследия иногда прямо противоположные выводы.

Для «новых философов» наиболее значимыми оказались идеи Р. Барта, связанные с проблемой власти и механизмами ее функционирования. Власть он понимает предельно широко, утверждая, что она «...гнездится в наитончайших механизмах социального обмена», а ее воплощением является «...не только Государство, классы и группы, но также и мода, расхожие мнения, зрелища, игры, спорт, средства информации, семейные и частные отношения»⁴⁰. Но главным объектом локализации власти для Р. Барта является язык. Языковую деятельность он уподобляет законодательной, кодом которой выступает язык.

Сущность любого естественного языка, согласно Р. Барту, «...определяется не столько тем, что он позволяет говорящему сказать, сколько тем, что он понуждает его сказать». Иными словами, говорить — это значит подчинять себе слушающего, и как только «...язык переходит в акт говорения... он немедленно

оказывается на службе у власти»⁴¹. При этом связь дискурса с властью всегда имеет структуры опосредования и преобразования. Таким культурным «медиатором», с помощью которого осуществляется речь власти, является «докса». Докса — это «...общественное Мнение, Дух большинства, мелкобуржуазный Консенсус, Голос Естества, Насилие Предрассудка»⁴².

Энкратический дискурс (дискурс власти. — А. К.), по Барту, согласуется с доксой, подчиняется ее кодам, составляющим структурирующие линии ее идеологии⁴³. Концепция доксы, «правдоподобия», вызывает резкую критику Барта фактически уже в работе «Мифологии» (1957). Автор обличает авторитет «правдоподобия», во имя которого людей отправляют на эшафот. Р. Барт неоднократно обращался к судебному процессу по делу Гастона Доминиси, обвиненного в убийстве и приговоренного к смерти в 1955 г. Этот процесс он проанализировал в эссе «Доминиси, или Торжество литературы», где показал, что в суде разговор шел на разных языках, непроницаемых друг для друга. Один из них — «общечеловеческий» язык Юстиции — «...безупречно сопрягается с психологией господ; она позволяет ему всякий раз рассматривать другого человека как объект, одновременно описывая его и осуждая»⁴⁴. Р. Барт предупреждает, что все мы, потенциально, Доминиси, то есть не убийцы, а обвиняемые, лишены языка; даже хуже того — заранее униженные и осужденные оболочивающим нас языком обвинителей⁴⁵.

Представление о языке как инструменте власти было заимствовано «новыми философами». Анализ некоторых теоретических построений А. Глюксмана выявляет их концептуальную близость позиции Р. Барта. По мнению «нового философа», существует разделение на тех, кто обладает властью давать имена, и тех, кто пассивно получает имя. Это изначальное разделение становится «доминирующим постулатом нашей культуры»⁴⁶. У истоков возникновения языка стоит «законодатель», которому истина открывается непосредственно и который затем сообщает ее другим, изготавливая для этой цели слова. В дальнейшем язык становится важнейшим регулятором социальных различий: тот, кто его формирует, управляет теми, кто не умеет им пользоваться⁴⁷.

А. Глюксман некритически трактует платоновскую идею о существовании «законодателя», творца имен, который присваивает имена вещам, следуя объективному закону, и устанавливает

необходимую связь между предметом и его сущностью⁴⁸. Согласно Глюксману, за «усопшим законодателем» стоят те, кто проверяет его деяния и умело пользуется языком власти, удерживая в повиновении плебс.

Р. Кънчев, исследуя взгляды «новых философов», утверждает, что А. Глюксман заимствует у Л. Альтюссера понимание философии как «...политики, продолженной определенным образом и в определенной области, по поводу определенной действительности»⁴⁹. Иначе говоря, философия рассматривается в качестве связующего звена между политикой и наукой. Р. Кънчев приходит к выводу, что А. Глюксман «пытается синтезировать» теорию эпистемы М. Фуко с альтюссеровской трактовкой философии, при этом история философии начиная с XIX в. «...сводится к четырем большим философским системам, каждая из которых выступает как определенный тип власти и в силу этого служит основой для определенного типа политического господства»⁵⁰. В рамках же всего направления положение Альтюссера трансформируется в убеждение, что каждая значительная философская система есть не что иное, как основа определенного политического господства.

Необходимо отметить, что Альтюссер не считал себя структуралистом. Своей задачей он считал не создание новой концепции, а скорее «очищение» марксистской теории: «Моей основной задачей было показать, что же именно утверждал К. Маркс в действительности»⁵¹. Однако Альтюссер является не просто комментатором текстов К. Маркса, он по-своему интерпретирует многие классические положения, поэтому является создателем относительно самостоятельной концепции.

В сборнике «За Маркса» он писал, что марксистская теория приобретает научный статус тогда, когда порывает с эмпиризмом, расстаётся с иллюзией непосредственного воспроизведения своего объекта. Переход от донаучной стадии к науке — это формирование понятий, категорий, отделение науки от обыденного сознания, постановка новых вопросов и нахождение новых решений; сознательное построение познаваемого объекта и осознание того факта, что сам объект познания (идеальный по сути) отличается от реального объекта. В работе «Читать “Капитал”» Альтюссер пытался показать, что создание К. Марксом научной политической экономии и теории общества происходило через

«эпистемологический разрыв» с эмпиризмом и построение «теоретического объекта».

С другой стороны, он доказывает «научность» своих построений в том смысле, что они являются действительным отражением реальности и способны эту реальность объяснять и измерять. Противоречие между невозможностью соотнесения восприятия и реальности и необходимостью их адекватности приводит к выделению критериев «научности» теории. Во-первых, теория должна быть «открытой по своей проблематике», то есть должна ставить вопросы, ответы на которые самим вопросом не предполагаются. Во-вторых, она должна обладать определенным «порядком экспозиции»: быть рациональной и логически стройной.

Л. Альтюссер возражал против переоценки ранних работ К. Маркса и увлечения «человеческой» проблематикой. Он призывал следовать за мыслью Маркса, который в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» сделал человека принципом объяснения общества, а в поздних работах уже человек рассматривается как совокупность общественных отношений. Если же человек становится отправной точкой анализа, то это якобы возвращает марксизм к «донаучной стадии».

В книге «Маркс умер» (1970) Бенуа обнаруживает у К. Маркса общие «метафизические предпосылки» с классической немецкой философией, которые обусловили повышенный интерес к человеческой проблематике. Согласно Бенуа, Маркс, вслед за И. Кантом, поставил человека в центр внимания, что предопределило «гуманистическую» направленность его работ. Но в научном плане гуманизм Маркса Бенуа отождествляет с «антропоморфизмом», который лишает работы немецкого мыслителя научного статуса. Однако человек, как показал структурализм, не может претендовать на особое положение в мире, так как это мешает познанию. Лишая субъект его особой позиции, структура делает в принципе невозможным существование какого бы то ни было центра, такой точки, которая могла бы считаться «центром» по отношению к другим. Только ликвидация человека-субъекта, по мнению Бенуа, позволяет открыть пространство мысли.

В статье «Марксизм и гуманизм» Л. Альтюссер выдвинул идею «теоретического несоответствия» между научным понятием «социализм» и идеологическим понятием «гуманизм», что привело его к выводу о «теоретическом антигуманизме» марксизма⁵².

По мнению Альтюссера, Маркс сумел создать научную теорию общественного развития лишь подвергнув радикальной критике «философию человека», которая прежде служила ему теоретическим фундаментом.

Представление о «сущности человека» являлось исходным пунктом в развертывании критики существующего общества в начальный «гуманистический» период творчества Маркса. На этой основе базировалась и концепция отчуждения, и идея «общечеловеческой эмансипации», которая предполагает возвращение человеком своей «родовой сущности».

В 50-е гг. XIX в. Маркс отвергает спекулятивную философскую концепцию человека, формулирует понятия общественно-экономической формации, общественного бытия и общественного сознания. Именно с этого момента можно говорить о «теоретическом антигуманизме» Маркса, считает Л. Альтюссер. Гуманизм же он отождествляет с «идеологией», то есть с ненаучной формой общественного сознания, в которой преобладает воображаемое отношение людей к действительности.

Попытки Л. Альтюссера восстановить авторитет марксистской теории не нашли поддержки у французской интеллигенции. Р. Арон, в частности, весьма скептически отнесся к призыву учиться «заново читать» «Капитал», чтобы понять «истинный смысл» работ К. Маркса. М. Фуко назвал бесперспективным занятием попытки противопоставить «реальную бороду» Маркса «фальшивому носу» Сталина.

Под влиянием этой критики, а также под впечатлением от знакомства с произведениями А. Солженицына и В. Шаламова А. Глюксман и другие «новые философы» создали ряд работ, посвященных доказательству того, что любая попытка использования марксистских теоретических положений ведет к диктатуре и концентрационным лагерям. В одной из первых книг, знаменовавших появление «новой философии»: «Кухарка и людоед» (1975) — А. Глюксман задается вопросом: «Как становятся возможны лагеря?». Анализируя положения марксистского учения, он приходит к выводу, что «...лагеря и марксизм не являются чем-то внешним по отношению друг к другу»⁵³.

Система концлагерей зарождается в недрах европейской культуры, и Западная Европа терпимо отнеслась к появлению лагерей только потому, что «сама их изобрела», считает Глюксман. Марк-

сизм утверждает себя в качестве «политической науки века», науки власть имущих, и его «теоретический антигуманизм» в XX в. превращается в античеловечную тоталитарную систему, главным продуктом и символом которой являются концентрационные лагеря. Причем пространство лагерей не ограничивается рядами колючей проволоки. Лагеря представляют собой «тайные средства коммуникации». По Глюксману, это скорее модель отношений между людьми, которая распространяется затем на все общество.

Существенному пересмотру «новые философы» подвергают и одно из ключевых понятий структуралистского марксизма — понятие государства. Причем Л. Альтюссер вкладывает в этот термин гораздо большее содержание, чем это обычно делается в других социальных теориях. Доказывая, что капиталистический «механизм присвоения» основывается на экономической структуре, он отмечает существование целого ряда других факторов, необходимых для поддержания этих отношений. Например, «трудящимся» должны быть созданы все условия, достаточные для воспроизводства собственной жизни и произведения потомства. В частности, они должны иметь определенный уровень образования и четко представлять «свое место» в общественно-политической структуре общества, чтобы не быть парализованными безнадежными амбициями. Все эти факторы являются «необходимыми условиями существования» капиталистического способа производства.

Согласно Л. Альтюссеру, постоянное поддержание этих условий осуществляется государством, которое рассматривается как центр не только политической системы, но и социальной формации в целом. Воспроизведение экономических отношений государство осуществляет «насильственным» либо «идеологическим» способом. Первый используется в экстремальных ситуациях и заключается в применении полиции, вооруженных сил и других инструментов «репрессивного государственного аппарата». В остальных ситуациях прибегают ко второму способу, «убеждающему» людей делать то, что им предписывают внутренние экономические структуры. «Идеологический государственный аппарат», кроме собственно государственных институтов, включает в себя также средства массовой информации, церковь, систему образования, семью и даже профсоюзы, которые выполняют одну главную функцию — поддерживают условия, необходимые для сохранения и воспроизводства экономических структур.

Государство становится одним из главных объектов внимания и в неопубликованной концепции. Для «новых философов» государство является имманентной и вечной формой власти, а потому не может быть ни исследована, ни изменена. Государство, власть, насилие существуют в неразрывном единстве и рассматриваются как важнейшая характеристика общественного бытия.

А. Глюксман все функции государства по сути сводит только к одной — властной, которая заключается в удержании в повиновении граждан, «плебс». Сознательно упрощая сущность государственных отношений, философ делает акцент на негативных сторонах властвования. Он считает, что государство *ipso facto* является плохим, и все попытки «теоретиков» сделать его более «разумным» приводят только к его усилению, в результате чего возникает «теология государства, всемогущего во зле, как и в добре»⁵⁴.

«Новая философия» испытала определенное влияние идей основателя «парижской школы фрейдизма» Ж. Лакана — теоретика и практика так называемого структурного психоанализа. В основу своей концепции Лакан, провозгласивший «возвращение к Фрейду», кладет мысль основателя психоанализа об особом значении речевых нарушений для диагностики и лечения психических заболеваний. Но несмотря на заверения в верности идеям Фрейда, Лакан не смог обойтись без определенных модификаций «аутентичного» фрейдизма. Он отвергает биологическую направленность фрейдовского психоанализа и заменяет ее своеобразным «лингвоцентризмом». В своей программной статье «Функция и поле речи и языка в психоанализе» Лакан заменяет психологическую структуру Фрейда («Оно» — «Я» — «Сверх-Я») своей трехчленной схемой: «реальное — воображаемое — символическое». «Символическое», по Лакану, — это совокупность социальных норм, предписаний и запретов, подчиняющая «реальное» и «воображаемое». Оно усваивается главным образом бессознательно в первые годы человеческой жизни. Символическую опосредованность любых проявлений человеческой психики, прежде всего бессознательного психического, их закономерно упорядоченный характер Лакан выражает формулой: бессознательное структурировано как язык. К интерпретации бессознательного Лакан подходит с точки зрения его текстуального характера, укорененного в языке, инкорпорируя в психоанализ методы структурной лингвистики. При этом языковые знаки у

Лакана утрачивают свою определенность и неразложимость, их форма (означающее) освобождается от содержания (означаемого) и абсолютизируется как сила, обуславливающая психику человека и даже его судьбу. Обосновывая свою идею об изначальном характере бессознательных структур по отношению к деятельности людей, Лакан исходит из того, что «собственно человеческим» отношениям предшествуют «определенные связи»: «Природа поставляет некоторые означающие и эти означающие первоначально организуют человеческие связи, структурируя и моделируя их»⁵⁵.

Вследствие предсуществования этих «означающих» социализация индивида происходит «бессознательно», независимо от воли и желания субъекта. В этом Лакан усматривает элемент «первоначального подавления» личности. Это «первичное подавление» предопределяет последующее существование насилия в социальном мире. «Почему бы семье и даже обществу не быть творениями подавления?» — вопрошает Лакан. Следовательно, насилие является неотъемлемой чертой человеческого бытия. Человеческий мир оказывается изначальным «зараженным» насилием, которое проявляется во власти тотальности, то есть общества, над индивидуальной жизнью. Таким образом, согласно Лакану, социализируясь, человек сам создает себе жандарма, сам становится рабом, ищущим господина.

Однако в ходе реализации своих действий человек представляет себя совершенно свободным и ничем не связанным в выборе поведения. Ж. Лакан определяет это как созидание «воображаемого опыта»: ложного представления о непредопределенности поступков, которое вызывается невосприимчивостью подсознательных структур.

Для «новых философов» «символическое» — это область, где правит господин, понимаемый как структура, и именно его прерогатива — давать вещам имена. Поэтому и «воображаемое», составляющее содержание индивидуального сознания, тоже подвластно ему, и каждое «Я» обречено быть отражением одного и того же замкнутого универсума, «созданного господином». Согласно Б.-А. Леви, господин является устойчивым «фантазмом» подданных, любовь к нему рождается раньше, чем возникает подлинный государь из плоти и крови: она-то, собственно, и вызывает его к жизни. В силу того, что вся сфера «символическо-

го» подвластна господину, весь комплекс желаний, возникающих у индивида, так или иначе регулируется им.

По мнению Л. Альтюссера, личностное поведение также детерминируется внутренними социальными структурами. Практическая деятельность создает мнимое впечатление о «свободе выбора». Основой создания этого впечатления служит существование «идеологического государственного аппарата». Он существует до рождения человека и все социальные роли, которые можно выбрать в жизни, содержатся в нем изначально. Человек рождается для исполнения ролей, приготовленных заранее, а ощущение собственной субъективности, то есть свободы воли, возникает у него в результате деятельности. Осуществляя предписанные действия, исполняя приготовленные роли, человек приходит к убеждению в «авторстве» своих действий. Личностный опыт реален, но воображаем, и представляет собой поверхностное выражение более глубокой социальной реальности — внутренней социальной структуры.

Английский исследователь Е.П. Томпсон предложил оригинальную метафору для концепции Альтюссера: мир в структуралистском марксизме представляет собой «театр марионеток», в котором люди являются винтиками трехуровневой машины, обусловленной структурой способа производства, приводимой в движение «механизмом присвоения» и поддерживающейся в «рабочем порядке» государственным «идеологическим аппаратом»⁵⁶. Личность у Альтюссера — всего лишь кукла, управляемая невидимыми, но прочными структурными «нитьями».

Таким образом, хотя несоциализированный индивид и не становится у Ж. Лакана и Л. Альтюссера «чистой доской», на которой общество пишет все, что ему захочется, вся его субъективность сводится к созданию чьих-либо «образов» и идентификации себя с ними. Структуралисты отказываются видеть в человеке «меру всех вещей», центр организации и осмысления реальности и признавать его привилегированное положение в мире. Они отбрасывают как устаревшие понятия «свобода», «субъективность» и заменяют их внесубъективными понятиями «знак», «структура». В этом смысле структурализм действительно провозгласил «смерть человека», противопоставив ему безличное бытие структуры.

Лишенный активной творческой роли, человек рассматривается как система абстрактных связей и отношений, которые его порождают и выражают. В известной мере структурализм «по-

глощает» человека, во всяком случае, ведет к его «исчезновению» как эмоционального социального существа и активного субъекта истории.

«Новая философия» во многом заимствует у структурализма и видение исторического процесса. Переняв из структурной лингвистики принцип синхронности, К. Леви-Строс пришел к выводу, что адекватное знание социальных феноменов дает только синхронность, то есть одновременное раскрытие формальной структуры изучаемого явления. Не исключая, впрочем, исторического, «диахронического» подхода к изучению общества, К. Леви-Строс постоянно подчеркивает, что главная цель научного исследования — это синхронный подход, представляющий собой как бы вертикальный срез изучаемого объекта, когда все структурные особенности представлены одновременно в своем единстве. При этом факты являются лишь внешним проявлением основной неизменной структуры отношений.

Отрицая историю как процесс непрерывного прогрессивного развития, К. Леви-Строс рассматривает ее как дискретный отбор человеком определенных событий, которые можно логически упорядочить. Он видит в ней лишь два поворотных пункта: «неолитическую революцию» (переход к оседлому образу жизни, доместификацию животных, открытие гончарного ремесла и т. д.) и время расцвета современной науки, а между ними — длительный процесс стагнации, так называемый «неолитический парадокс».

«Новые философы» приходят к гораздо более радикальным выводам. В частности, Г. Лярдро в работе «Золотая обезьяна», рассматривая историю человечества, утверждает, что понятие прогресса вообще неприменимо к человеческому обществу, так как в прошлом человечества не было «ничего прогрессивного», нет никакого «рационального ядра», «ничего универсального», что могло бы быть продолжено и развито. Более того, Лярдро выносит суровый «приговор» всей человеческой культуре, которая, по его мнению, не содержит ничего ценного. Все ее высшие достижения — «геометрию Эвклида, атомизм Демокрита, “Божественную комедию” Данте, “Гамлета” Шекспира, “Фауста” Гете, диалектику Гегеля» — он объявляет культурой мучителей и палачей.

Перенос приемов и понятий структурной лингвистики на область истории с успехом осуществил Мишель-Поль Фуко —

самостоятельный и независимый представитель структурализма, протестующий, впрочем, против «зачисления» его в структуралисты⁵⁷. Осуществляя свои исследования в формально-историческом плане, поскольку он изучает исторически следующие друг за другом эпохи, Фуко, однако, отказывается от основного метода исторического исследования — диахронии — и занимается анализом «эпистемологического поля», выражающего единство эмпирического знания, «закодированного» в коллективном языке.

Одно из направлений философских исследований Фуко заключается в изучении того пласта «археологического знания», под которым он понимает определенные этапы европейской культуры, на основе которых появляются и развиваются отдельные события, факты, идеи определенного культурного периода. Работы Фуко оказали настолько сильное влияние на «новых философов», что это позволяет рассматривать его идеи в качестве важнейшего источника формирования их взглядов.

Действительно, М. Фуко является одним из наиболее влиятельных мыслителей XX в. Созданная им впечатляющая концепция истории культуры и методики ее анализа оказала сильнейшее воздействие на современные представления о механизмах функционирования западной цивилизации. Его концепции «разрыва», «дискретности истории», «эпистемы», «смерти субъекта», «власти», «дисциплинарной всеподнадзорности» по-прежнему вызывают дискуссии, будят творческую мысль.

В своих работах Фуко затрагивает важную для структурализма проблему «децентрации субъекта». Эта проблема, обычно решаемая в структурализме как отрицание автономности его сознания, конкретизировалась у Фуко в виде подхода к человеку, а точнее к его сознанию, как к «дискурсивной функции». В 1972 г. он выступил с критикой понятия «автора» как сознательного и суверенного творца собственного произведения. Фуко утверждает, что «...автор не является бездонным источником смыслов, которые заполняют произведения; автор не предшествует своим произведениям, он — всего лишь определенный функциональный принцип, посредством которого в нашей культуре осуществляется процесс ограничения, исключения и выбора... автор — идеологическая фигура, с помощью которой маркируется способ распространения смысла»⁵⁸.

В самом деле, для структуралистского подхода характерно рассмотрение произведения как самостоятельного объекта. Считается, что текст в силу своей собственной структуры может выражать сам себя, а не чувства и намерения своего автора. Его структура позволяет ему высказать даже то, чего не подозревал сам автор. В рамках структуралистского подхода текст воспринимается не только как самостоятельный объект, но и как элемент более общей структуры, например, структуры общественных отношений или сознания определенной эпохи. Тогда то, что высказывает текст, определяется его местом в данной структуре. В этом случае не имеет значения, кто говорит.

Фуко согласен со структуралистской критикой, показывающей, что текст не обязательно рассматривать как выражение чувств и мыслей автора. Однако он не склонен признавать и то «открытие», что текст есть самостоятельный объект, не зависящий от того, кто его создал. Его позиция несколько иная. Он в принципе не рассматривает автора или текст как какие-то данности, относительно которых можно делать «открытия». Автор для него — это функция дискурсов.

Рассуждения Фуко о «смерти» субъекта полемически заострены против представлений об автореферентном индивиде «буржуазного сознания» — просветительской иллюзии, которая игнорировала реальную зависимость человека от социальных условий его существования. В то же время совершенно очевидно, что чрезмерный акцент на сверхдетерминированности субъекта и его сознания фактически снимает вопрос о человеке. В этой связи возникает проблема поиска теоретического и практического пространства для «свободной» деятельности субъекта, которая играет важную роль в построениях «новых философов».

Общеввропейский кризис рационализма в конце 60-х гг. привел к очередной смене парадигмы научных представлений, в результате чего структурализм был вытеснен на периферию исследовательских интересов. Поэтому на рубеже 70—80-х гг. XX в. исследователи, сохранившие верность структуралистским установкам, перешли на позиции постструктурализма. Как идейное течение философской и социогуманитарной мысли постструктурализм своим возникновением обязан таким изменениям в духовной жизни Запада, как заметное падение престижа науки, углубление процесса дегуманизации отношений в обществе, ут-

рата веры в социальный прогресс. Эти изменения имели под собой вполне реальную почву, сделавшую бытие человека в конце XX столетия зыбким, случайным и негарантированным.

Теоретическое сознание зафиксировало радикальную двусмысленность практической реализации заявок новоевропейской рациональности на управление и обустройство человеческой жизни. Поколеблены были вера в стабилизирующее действие открытых законов, идею «роста» в области научных знаний, прогресс в социально-историческом развитии, универсальность развития человеческой культуры и цивилизации. Прагматизм и функциональность рациональной целесообразности, которая должна была обеспечить комфортность бытия, обернулась дегуманизацией социальных связей и выхолащиванием духовности; развитие науки привело к ряду техногенных катастроф, пугающей перспективе гомогенной гетерогенности клонирования.

К идейным последствиям этих социальных реалий можно отнести специфическую теоретическую реакцию, сформулированную в форме исходных интенций и интуиций постструктурализма. Недоверие к целому, единству, универсальному знанию, иначе говоря, ко всему, что отмечено печатью монизма, приводит к абсолютизации части, фрагментарности, различий, сингулярностей. Такая инверсия радикально изменила мировосприятие. Вещи, предметы, явления превращаются во множество не связанных и не сводимых друг к другу линий и различий. В свою очередь, индивиды и социальные группы также рассматриваются как состоящие из разнородных по своей природе линий. При этом изменяется и традиционное понимание развития: это — не линейный однонаправленный процесс, а непрерывное отклонение, разделение, раздвоение. Любой предмет фиксируется лишь в виде узла становлений.

Таким образом, в постструктурализме все равноправно, одинаково важно и равноценно. Здесь теряет смысл традиционный категориальный аппарат, выстроенный по принципу бинарной оппозиции: сущность/явление, форма/содержание, причина/следствие и т. д. Явление — это не обнаружение сущности, оно самоценно и представляет лишь самое себя, одну из граней бытия. А разнообразие жизни постигается множеством позиций субъектов познания, ни одна из которых не может оказаться в привилегированном положении.

1.4. «ГЕНЕАЛОГИЯ ВЛАСТИ» М. Фуко КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ»

На современном этапе развития культуры стала очевидной несостоятельность представлений эпохи Просвещения и раннего романтизма о природной доброте человека, которого портит несправедливое общественное устройство. Исторический опыт XX в. заставляет отвергнуть эти иллюзии французских просветителей. Оказалось, что человек несет в своей душе иррациональные импульсы, для обуздания которых требуются соответствующие культурные механизмы, мобилизация ценностей. В современных исследованиях человек выступает как существо амбивалентное, сочетающее в себе разные начала, способное устремиться как к добру, так и ко злу. Наряду с прагматической перспективой, сосредоточенной на проблемах благополучия, душой человека владеет и другая перспектива, относящаяся к его «другому измерению». Эта перспектива внерациональна, несоизмерима с требованиями личной пользы. Поэтому к человеку не вполне приложима линейная перспектива, в рамках которой пытались увидеть и раскрыть его сущность наследники века Просвещения.

Аналогичным образом философы долго представляли и власть как механику достижения рационально сформулированных целей, как способ удовлетворения «разумного эгоизма». Однако, кроме этой «механики», у власти существуют иные, глубинные подтексты, позволяющие оценить феномен власти: она не только олицетворяет порядок, угодный правящим верхам, наряду с этим она символизирует и порядок вообще, сдерживая стихию социального хаоса. В этом смысле подтверждается тезис основателя кибернетики Н. Виннера: хаос — наиболее вероятное состояние, и чтобы сделать его менее вероятным, требуются целенаправленные усилия. Иначе говоря, власть выступает как средство борьбы с неопределенностью и хаосом, как один из ответов человека на «космический вызов» хаоса. Власть нужна обществу не только для того, чтобы удовлетворять социальные заказы различных групп и добиваться сбалансированности их интересов, но и для того, чтобы предохранять его от стихии насилия.

Такая точка зрения позволяет понять, что власть не локализуется исключительно в государственной сфере, она может оказывать и скрытое влияние. Подобно физической науке, которая описывает одну и ту же реальность то на языке корпускулярной теории, то на языке теории поля, философия может описывать власть как в ее институциональных формах, когда она выступает зримо и вещественно («корпускулярно»), так и во внеинституциональных формах, когда она прячется в сферах неформального влияния и контроля. В настоящее время такой подход начинает доминировать в гуманитарной сфере. Разумеется, речь не идет о полном отождествлении естественно-научной и социально-философской картин мира. Сложность, нелинейность, случайность и необратимость в общественной сфере реализуются иначе, чем в неживом Космосе, — через человеческую свободу. Именно присутствие человека в истории не в качестве пассивного продукта общественных структур — квазиобъекта, подчиняющегося строгим закономерностям, а в качестве субъекта, действующего под знаком неопределенного и негарантированного выбора, делает исторический процесс сложным и нелинейным. Как отмечал французский историк Л. Февр, история «...перестает быть надсмотрщицей над рабами, стремящейся к одной убийственной (во всех смыслах слова) мечте: диктовать своим волю, будто бы переданную ей мертвыми»⁵⁹.

Представление об отсутствии жесткой каузальной связи исторических событий закономерно приводит к утверждению взгляда на историю как на хаос совершенно случайных событий, не обладающих внутренней связностью, не подчиняющихся какой-либо необходимости или логической последовательности. История предстает как открытое пространство бесконечных трансформаций, интерпретаций. Соответственно, любое явление единства, порядка, систематичности необходимо предполагает акт насилия для подавления беспорядка и изменчивости. Именно поэтому философия постмодерна демонстрирует устойчивое внимание к проблеме власти, пытаясь раскрыть ее «тайну».

Характерное для современной постмодернистской эпохи представление о хаотичности и текучести мира отрицает возможность социального теоретизирования, поэтому исследователи, занимающиеся социальными проблемами, вносят в него значительные коррективы. Они вынуждены определить для себя некоторые источники порядка или, по меньшей мере, «точки», в

которых значения приобретают фиксированный характер. Для М. Фуко такими «точками» выступает понятие «власти».

В своих работах Фуко стремился выявить совершенно иную сферу существования власти в обществе, необъяснимую в терминах традиционного политического и экономического анализа, сферу, в которой власть получает неожиданные социальные качества, так как в отношении с государственными органами она определяется одновременно по двум позициям: во-первых, дополнительной — власть поддерживает функционирование государственных органов в эффективном режиме, без нее они были бы мертвы; во-вторых, универсальной, так как «задает собой» возможный горизонт и их развития, и гибели, оставаясь при этом совокупным действием множества микросоциальных сил.

Согласно Фуко, слова, вещи, индивиды включены в разнообразие систем отношений господства, обслуживаемого очагами их генерации. Это — «микрофизика» властных отношений, которые наподобие физического эфира пронизывают растущую и дифференцирующуюся цивилизацию Запада. Фуко считает, что существуют некие матричные структуры: в «Словах и вещах» — эпистемы, в «Археологии знания» — регулярности речевых и неречевых практик, а в генеалогии знания — элементарные очаги «власти — знания». Они определяют взаимопроникновение «политической материи» с «материей» эпистемической, властных отношений с отношениями когнитивными.

Иначе говоря, для Фуко не существует власти отдельно от знания, и наоборот. Знание не является особым внеполитическим продуктом, который может лишь внешним образом использоваться властью, замедляясь или ускоряясь в своем развитии в результате влияния на него «политики». Знание само по себе есть власть, оно насквозь пропитано отношениями господства и изначально построено так, чтобы была возможна его политическая утилизация. И если обособление власти от знания всегда условно и относительно, то их единство и даже тождество — это их общая сущность. Властные отношения наподобие микрофизических полей пронизывают всю цивилизацию, все ее уровни. Именно на базе политики, понимаемой таким образом, возможно ее относительное обособление как специального института, возникновение государства и его эволюция. Но суть политики, подчеркивает Фуко, задает не государственно-юридическая модель, а модель физики микрополя.

В своих работах Фуко исследует системы власти и способы ее реализации, которые претерпевают существенные изменения в ходе развития западной цивилизации. В Средние века и начале Нового времени система власти находила свое воплощение в личности суверена, который обладал практически неограниченной властью над подданными. Особенно наглядно это проявлялось в пенитенциарной сфере: наказание преступника являлось своеобразным спектаклем, где объектом наказания было тело, выставленное напоказ со всеми знаками совершенного преступления. В средневековой системе власти существовал определенный тип преступника — это тело или его орган (рука, язык), который и подвергался наказанию.

В XVIII в. происходит трансформация власти. Если раньше она демонстрировалась sporadически, как реакция покушения на прерогативу, то теперь она стремится действовать постоянно, превращаясь в управление жизненными процессами социального организма. Во Франции перед революцией власть критиковалась за неэффективное выполнение своих функций, в том числе и отправление правосудия. Публичность и зрелищность наказания выступала препятствующим фактором, так как толпа активно участвовала в этом действе, а иногда и освобождала осужденного. Широко применявшаяся пытка рассматривалась как поединок между палачом и преступником, в результате которого должна выявиться истина. По мнению Фуко, именно соображения эффективности осуществления власти, а не гуманизм привели к исчезновению спектакля наказания. «Исчезает тело как главный объект наказания, как выставляемое напоказ, живым или мертвым, со знаками пыток, запечатленными на нем... Наказание становится наиболее скрываемой частью пенитенциарной системы»⁶⁰. Оно превращается из объекта обыденного восприятия в объект абстрактного представления.

Складывающаяся система непрерывного функционирования власти делает основой своего существования и легитимности процессы непрерывного управления жизнедеятельностью социального тела — власть над жизнью. Могущество власти заключается в ее эффективности, то есть в контроле и организации всех сторон жизни. Для такой системы преступники — свидетельство ее неэффективности, поэтому смыслом наказания становится управление, а объектом наказания — не тело, а душа человека.

И даже смертная казнь — это не манипуляция над телом, но форма лишения права — права на жизнь. Если раньше право на смерть подданного защищало жизнь суверена, то теперь оно стало выступать как «...оборотная сторона права социального тела на защиту своей жизни, ее поддержку и развитие... как дополнительные власти, осуществляющей положительное управление жизнью»⁶¹. Теперь выступают против пыток, которые раньше по тяжести нередко превосходили само наказание; правосудие хотят сделать более точным и соразмерным. Прежняя секретность судебного производства сменяется публичностью отправления правосудия.

В XVIII в. контроль за поведением тел был доведен до невиданной ранее детальности и тотальности. Разумеется, процедуры дисциплины были известны человечеству с незапамятных времен. В той или иной форме они существовали всегда. Однако только начиная с эпохи Просвещения дисциплинарные процедуры стали всеобщими формами господства, что, несомненно, было связано с развитием новой экономической структуры и возникновением абсолютизма. Переломным моментом, как считает Фуко, в истории дисциплинарных методов и процедур явилось их слияние с полезностью и эффективностью. Именно в этом отличие становящегося дисциплинарного общества от рабовладения античности и средневекового крепостничества.

В новую эпоху экономическое принуждение дополняется «дисциплинарным принуждением». При этом «дисциплина» понимается Фуко как «...искусство ранжирования и техника организации распределений. Она индивидуализирует тела, приписывая им определенные места, посредством которых они распределяются и включаются в системы отношений»⁶². Такая дисциплина требует замкнутого пространства, в котором действуют свои законы и правила: это работные дома, казармы, мануфактуры. «Завод становится явно похож на монастырь, на крепость, на закрытый город»⁶³. Предприятие выступает как единый механизм, подчиненный одной цели — максимальной производительности и полезности.

Однако дисциплина контролирует не только пространственное размещение, но и время индивидов. Действительно, контроль над временем является важнейшей формой социального контроля. В Средние века христианская церковь держала время под своим контролем и тем самым контролировала сознание и жизнь верующих. Причем этот контроль был весьма эффективным сред-

ством воздействия на умы и поведение всей массы населения. В Новое время контроль времени индивидов становится еще более детальным, а главным средством власти — надзор. Власть начинает выступать как многосторонняя и анонимная.

Образом новой властной технологии, способом организации и функционирования власти является Паноптикум, который «...обеспечивает то, что надзор становится перманентным в своих следствиях, даже если его отправление и не является непрерывным. Совершенство власти делает бесполезным ее актуальное осуществление»⁶⁴. Таким образом, для Фуко именно власть обладает высшим онтологическим статусом: она сама производит реальность, она производит область своих объектов, а также методы добывания истины относительно них.

В XVIII в. складывается система власти, которая выражает себя не через право, а через «...определенную технику власти, с помощью не закона, а нормы, посредством не наказания, а контроля, и осуществляет себя на таких условиях и в таких формах, которые выходят за пределы государства и его аппарата»⁶⁵. Появилась потребность «принять в расчет» секс, рационализировать его, сделать объектом администрирования. Поэтому был выдвинут императив: признаваться не только в совершенных противозаконных деяниях, но и превратить в дискурс всякое желание. Западное общество в XVIII—XIX вв. превратило секс в нечто такое, о чем надо говорить, делать признания, рационализировать, анализировать и познавать. При этом в умножении форм сексуальности реализуются новые формы власти⁶⁶. Только европейская культура создала науку о сексе, а не «искусство наслаждения». И эта наука «...от имени биологической и исторической необходимости... оправдывала грядущую расистскую практику государств, обеспечивая для нее основание в “самой истине”»⁶⁷.

Власть не может быть локализована, так как «исходит отовсюду», она осуществляет себя в бесчисленных точках, отношениях, пронизывая все остальные типы отношений — экономические, познавательные и сексуальные. Отношения власти одновременно и интенциональны, и не субъективны. Поэтому Фуко призывает стать «номиналистом», так как «...власть — это не институт, не структура и даже не могущество, которым наделены некоторые: это название, которым обозначают сложную стратегическую ситуацию данного общества»⁶⁸.

Как отмечает Ж. Делез, согласно постулату локализации, власть всегда считалась властью государства, располагающейся внутри государственного аппарата. Однако Фуко доказывает, что само государство возникает как результат совместного действия или как равнодействующая функционирования множества механизмов и очагов, самостоятельно образующих «микрофизику власти». Даже очевидные элементы государственного аппарата имеют такое происхождение и используют такие методы, которые государство скорее ратифицирует, контролирует либо просто прикрывает, нежели учреждает. Иначе говоря, не существует определенного привилегированного места в качестве источника власти, не допускается его точечная локализация, так как власть является диффузной. «Власть не обладает гомогенностью, а определяется теми сингулярными точками, которые она пересекает»⁶⁹.

Но там, где есть власть, есть и сопротивление. Однако оно не является внешним для самой власти. Власть существует в неразрывной связи с бесчисленными точками сопротивления ей и опирается на них. Фуко подчеркивает неправомочность представления о некоем определенном пункте или инстанции сопротивления. Сопротивление вездесуще и многообразно: «...возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одиночные, групповые, робкие и бурные, непримиримые или оставляющие возможность соглашения, корыстные или жертвенные; по определению они могут существовать только в стратегическом поле властных отношений»⁷⁰. Они образуют противоположный полюс властных отношений, вписываясь в них. Как властные отношения пронизывают всю общественную жизнь, не локализуясь в определенных точках, так и сопротивление образует свою плотную сеть, пронизывающую все общественные структуры и сферы.

Таким образом, можно сделать вывод, что власть, с точки зрения Фуко, имеет не столько интерсубъективную природу, сколько проявляет себя как эффект исторически сложившихся культурных практик, конфигурация которых всецело зависит от случайных комбинаций событий, процессов, языковых традиций. Иначе говоря, власть носит расплывчатый, «капиллярный» характер и реализуется на уровне «микропрактик» повседневной жизни с периодически изменяющимися конфигурациями отношений господства и подчинения. Через институционализацию той или иной «политики дискурсивного режима» и происходит ин-

ституциализация власти. В свою очередь, посредством формирования и распространения базовых дискурсов о знании, истине и вере осуществляется инфльтрация власти на уровень микро-практик тела и языка.

Предпринятый Фуко генеалогический анализ власти существенно отличается от традиционного институционального подхода. Специфика генеалогического подхода заключается в попытке проанализировать с точки зрения настоящего процесс «обратной эволюции» ее механизмов, институтов и способов распространения. Следовательно, вектор анализа направлен «вглубь», а не «из глубины» истории. В отличие от традиционного историзма в центре внимания исследователя находится не структурный переход от «простого к сложному», то есть процесс возникновения и стадийного развития явления и дискурса («биография»), а скорее особенности перехода «от одного сложного к другому сложному». Иными словами, анализ сфокусирован на тех связях между историческими событиями, явлениями, лицами, суммарное сочетание которых («генеалогия») и определяет современную конфигурацию власти.

В противовес «жизнеописанию» с характерной для него стабильностью позиции автора генеалогия фиксирует не логику становления «автора», и даже не степень влияния «предшественников» на судьбу какого-либо «события», а структурную принадлежность этих «предшественников» к общей «родовой» линии. При этом перспектива носит обратный характер: сегодня воспринимается не как логическое, «линейное» продолжение «прошлого», а как точка отсчета, благодаря которой хаотичная картина этого «прошлого» может быть восстановлена. В итоге современное состояние власти выступает не как закономерный результат борьбы за власть, обусловленной политическими интересами, а как результат борьбы за легитимацию того или иного режима, которая неизбежно носит дискурсивный характер. Это позволило Фуко сделать вывод о тесной взаимосвязи власти и ее дискурсивного продукта — знания. Таким образом, генеалогия власти в итоге стала генеалогией дискурсов, легитимирующих власть.

Эта тема занимает значительное место в работах «новых философов», взгляды которых, в свою очередь, оказали большое влияние на постмодернистский дискурс о власти. Причем речь идет не о каких-либо нюансах, интересующих эзотеричес-

кий круг, а об идеях, относящихся к общему духу эпохи, в которую погружается современный мир. При этом «новые философы» претендуют на изобретение такого «политического барометра», который позволяет нам, не замечаящим своего погружения в новую среду, зафиксировать существенное изменение «атмосферного» давления. Эти изменения таковы, что некоторые из прежних форм социальной и политической жизни становятся просто невозможными. «Новые философы» воспринимают и позиционируют себя как представителей рубежа культурных формаций, которым дано сравнить прежний и новый дух. Но насколько оправданными являются эти претензии? Действительно ли неопософский дискурс способен существенно обогатить наши представления о природе власти?

Вопрос о происхождении и сущности власти, ее функционировании и временных рамках действительно стоит в центре внимания «новых философов». В частности, Б.-А. Леви полагает, что именно этот вопрос является основой всякой философии, без ответа на который она теряет смысл. Сам Б.-А. Леви отвергает «исторический» подход к проблеме происхождения власти, согласно которому власть возникает на определенном этапе развития общества. По его мнению, «...в самом существовании обществ есть нечто такое, что делает господство... неизбежным»⁷¹. Подобную позицию разделяют и другие представители «новой философии», рассматривая проблему власти и предлагая различные варианты «сопротивления» властным отношениям, которые, впрочем, нельзя признать действительно оригинальными. «Новые философы», критикуя характерные для Запада различные формы угнетения и господства, скрытно укорененные в языке, рациональности и классификациях, фактически следуют в фарватере мышления М. Фуко, одновременно развивая основополагающие идеи постмодернизма.

Примечания

¹ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 37.

² Там же. С. 35.

- ³ Horkheimer M., Adorno Th. *Dialektik der Aufklarung*. Amsterdam, 1947. S. 4.
- ⁴ Ibid. S. 1.
- ⁵ Ibid. S. 119.
- ⁶ Sartre J.-P. *L'Être et Neant. Essai d'ontologie phenomenologique* / Ed. Gallimard. P., 1968. P. 508.
- ⁷ Ibid. P. 565.
- ⁸ Adorno Th. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966. S. 56.
- ⁹ Ibid. S. 57.
- ¹⁰ Ibid. S. 33.
- ¹¹ Маркузе Г. *Эрос и цивилизация*. Киев, 1995. С. XXIV.
- ¹² Там же. С. 7.
- ¹³ Маркузе Г. *Одномерный человек*. М., 1994. С. 134—135.
- ¹⁴ Он же. *Эрос и цивилизация...* С. 120.
- ¹⁵ Он же. *Одномерный человек...* С. 162.
- ¹⁶ Он же. *Эрос и цивилизация...* С. XXV.
- ¹⁷ Marcuse H. *An Essay on Liberation*. L., 1969. P. 25.
- ¹⁸ Jambet Chr., Lardreau G. *Ontologie de la Revolution I. L'Ange*. P., 1976. P. 45.
- ¹⁹ *Faut-il bruler les nouveaux philosophes?: le dossier du «proces»* / Etabli par S. Bouscasse, D. Bourgeois. P., 1978. P. 28.
- ²⁰ Jambet Chr., Lardreau G. *Ontologie de la Revolution III. Le Monde*. P., 1978. P. 9—10, 12.
- ²¹ Ibid. P. 29.
- ²² Ibid. P. 41.
- ²³ Jambet Chr., Lardreau G. *Ontologie de la Revolution I...* P. 18.
- ²⁴ Ницше Ф. *Указ. соч.* С. 229.
- ²⁵ Lardreau G. *Le singe d'or*. P., 1973. P. 110.
- ²⁶ Jambet Chr. *Apologie de Platon*. P., 1976. P. 22—23.
- ²⁷ Jambet Chr., Lardreau G. *Ontologie de la Revolution III...* P. 59—60, 67.
- ²⁸ Ibid. P. 14—15.
- ²⁹ Ibid. P. 182.
- ³⁰ Levy B.-H. *La barbarie a visage humain*. P., 1977. P. 50.
- ³¹ Gluksmann A. *Le Bien et le Mal: Lettres immorales d'Allemagne et de France*. P., 1997. P. 48.
- ³² Сам Ф. Бродель дал объяснение своей склонности придавать значение преимущественно таким аспектам истории, которые далеки от события и индивида с их кратким временем. Причина, по словам Броделя, коренится в его собственном жизненном опыте. Он признался, что его видение истории окончательно определилось во время пребывания в немецком плену: это понимание истории было «...единственно возможной жизненной реакцией на то трагическое время». Нужно было отвергнуть все происходившие вокруг события.

«Долой событие, особенно тягостное! — писал Бродель. — Мне нужно было верить, что история, что судьбы человечества свершаются на значительно более глубоком уровне» (см.: Бродель Ф. Свидетельство историка // Французский ежегодник 1982. М., 1984. С. 178). Иначе говоря, Бродель отказывается от изучения истории людей с их кратким временем в пользу истории структур, медленных и неторопливых ритмов, огромных временных протяженностей, которые лишены резких срывов и катастроф.

³³ Gluksmann A. Op. cit. P. 36.

³⁴ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 269.

³⁵ См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; Он же. Первобытное мышление. М., 1993.

³⁶ Следует оговориться, что большинство из них, за исключением К. Леви-Строса, отрицает свою принадлежность к структурализму. Однако, на наш взгляд, это отрицание носит скорее идеологический, нежели научный характер.

³⁷ Benoist J.-M. La revolution structurale. P., 1975. P. 335.

³⁸ Ibid. P. 302.

³⁹ Ibid. P. 38.

⁴⁰ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 547.

⁴¹ Там же. С. 548—549.

⁴² Barthes R. Roland Barthes par Roland Barthes. P., 1975. P. 51.

⁴³ Барт Р. Избранные работы... С. 525.

⁴⁴ Он же. Мифологии. М., 1996. С. 96.

⁴⁵ Там же. С. 97.

⁴⁶ Глюксман А. Кухарка и людоед. М., 1980. С. 173.

⁴⁷ Там же. С. 176.

⁴⁸ См.: Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 1.

⁴⁹ Althusser L. Lenine et philosophie. P., 1969. P. 54.

⁵⁰ Кънчев Р.И. Критический анализ концепции власти в «новой философии»: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1985. С. 90.

⁵¹ Althusser L. Essays in Self-Criticism. L., 1976. P. 18.

⁵² Idem. Marxisme et humanisme // La nouvelle critique. 1965. № 164.

⁵³ Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 39.

⁵⁴ Там же. С. 90.

⁵⁵ Lacan J. Le Seminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. P., 1973. P. 23.

⁵⁶ Thompson E.P. The Poverty of Theory. L., 1978.

⁵⁷ См.: Письмо М. Фуко к М. Пелорсону: «Я никогда не претендовал быть структуралистом, наоборот. Я это говорил, повторял, объяснял в течение многих лет» (см.: La Pensee. 1971. № 159. P. 141).

⁵⁸ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 88—89.

⁵⁹ Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 37.

⁶⁰ Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. P., 1975. P. 14.

⁶¹ Idem. Histoire de sexualite. P., 1976. Vol. 1: La volonte de savoir. P. 179.

⁶² Idem. Surveiller et punir... P. 147.

⁶³ Ibid. P. 144.

⁶⁴ Ibid. P. 202—203.

⁶⁵ Foucault M. Histoire de sexualite... P. 118.

⁶⁶ Анализ связки «власть/знание/сексуальность» обеспечил Фуко признание со стороны исследователей, пытающихся установить, каким образом существовавшее историческое многообразие легитимных половых практик оказалось сведенным к жесткому противопоставлению нормы и отклонения и каким образом сексуальная матрица стала определять социальный статус человека.

⁶⁷ Foucault M. Histoire de sexualite... P. 73.

⁶⁸ Ibid. P. 123.

⁶⁹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 49.

⁷⁰ Foucault M. Histoire de sexualite... P. 126.

⁷¹ Levy B.-H. La barbarie a visage humain... P. 35.

ГЛАВА II

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ

«НЕОФИЛОСОФСКОЙ» КОНЦЕПЦИИ

2.1. «Новая философия» В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Вступление человечества в новое тысячелетие своей историей сопровождалось не только грандиозными торжествами и ожиданиями перемен, но и предупреждениями о многочисленных проблемах, которые ожидают цивилизацию и угрожают культуре. Сложившаяся ситуация в некоторых аспектах повторяет то предчувствие кризиса, которое охватило часть интеллигенции на пороге XX в. Это предчувствие вскоре подтвердилось: разразилась Первая мировая война, крах основополагающих ценностей западной цивилизации стал свершившимся фактом. Порожденная войной революция 1917 г. в России и революционное движение в других европейских странах окончательно уничтожили эти ценности, противопоставили им новые идеалы, ключевое значение для которых приобрело разрушение старого до «самого основания». Эта потребность в уничтожении, отказе от «уже сказанного», вне всякой зависимости от того, что именно и как было сказано предшествовавшей культурой, иначе говоря, некий «разрыв», становится одним из признаков XX в. и указывает на его начальную границу.

XX в. приходит вместе с группой авангардистских школ, главным признаком которых является предельная степень отрицания, поэтому авангард можно рассматривать как передовой отряд модернизма, подготовивший его приход своим отказом от тради-

ции. Довольно неопределенный термин «модернистский» распространился на множество разнородных явлений культуры прошлого столетия. Тем не менее это понятие закрепились за различными формами воплощения абсурдного мира, покинутого Богом, утрачивающего смысл. Тезис Ницше о «смети Бога» явился наиболее ярким свидетельством того исторического, поистине тектонического сдвига, который произошел в европейской культуре. Этот сдвиг был предопределен кризисом просветительской оптимистической идеологии, идеи исторического прогресса, целесообразного мира, который базируется на разуме и морали, основополагающих принципах христианства. «Смерть Бога» — это одновременно, по Ницше, процесс «открытия себя», а такое «открытие» сопровождается освобождением от морали. Но «открытие себя» происходило одновременно с открытием «других». XX в. с его войнами, кризисами, глобальными катастрофами давит на сознание чудовищной тяжестью и побуждает к ответной реакции, рефлексии, сопрягающей разные времена и различные сферы бытия.

Распад «ценностей мира» не удалось остановить и во второй половине прошлого века, после Второй мировой войны. Более того, в этот «постреволюционный» период вслед за богами «старого мира» отправились боги нового мира. С развитием коммуникаций, воцарением телевидения, внедрением радио и аудиовизуальных средств рушатся границы между нациями и классами, между идеологиями. Научно-техническая революция демократизирует культуру, современные средства информации доносят ее до каждого дома, не столько, однако, поднимая человека до высокого культурного уровня, сколько опуская культуру до массового восприятия, уровня «массовой культуры». Эти процессы способствуют подавлению духовности, содействуют превращению человека в робота, интегрированного в соответствующую общественную систему, «потребительское» общество, появлению «одномерного человека».

В конце XX в. все основополагающие принципы модернизма были доведены до предела, что ознаменовало переход к периоду «постмодернизма». Исходная мысль Ницше о «смерти Бога» реализуется убеждением в тотальном хаосе, отказом от любого «знания», любой «объяснительной системы». Модернизм окончательно ставится под сомнение, так как в нем усматривают совокупность различных «систем», различных способов организации ха-

оса, критикуемых сторонниками постмодерна. Поэтому именно постмодернизм, возникший поначалу как художественно-эстетическое или, если трактовать шире, социокультурное течение, является концепцией, выражающей подлинный «дух времени» конца XX в. во всех сферах человеческой деятельности (искусстве, философии, социологии, политике, экономике). Проблема постмодернизма как целостного феномена была поднята в начале 80-х гг. некоторыми западными исследователями, пытавшимися объединить в единое целое разрозненные явления культуры последних десятилетий, которые в различных сферах духовного производства определялись как постмодернистские.

В то же время дата возникновения постмодернизма является одним из спорных вопросов. Ряд исследователей, в частности И. Хассан, К. Батлер и др., полагают, что постмодернизм возник после выхода в свет романа Д. Джойса «Поминки по Финнегану» (1939). Но переход от модернизма к постмодернизму, превращение последнего в господствующую тенденцию в искусстве пришлось на 1950—1960-е гг. Философско-социологическое обоснование и осмысление постмодернизма получил позднее: в трудах Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида, Р. Рорти, Ф. Джеймисона, О. Маркварда.

В настоящее время постмодернистская теория претендует на выведение общего знаменателя своей эпохи. Как считает В. Вельш, «...конгруэнция постмодернистских феноменов в литературе, архитектуре, как и в других видах искусства, так и в общественных феноменах от экономики вплоть до политики и, кроме того, в научных теориях и философских рефлексиях просто очевидна»¹. Действительно, постмодернизм — это не просто экстраполяция определенных подходов, возникших в искусстве, но более широкий спектр явлений современной культуры. Постмодернистское сознание носит кризисный характер, оно оформилось под влиянием «эпистемологического разрыва» с мировоззренческими концепциями, традиционно характеризующимися как модернистские.

Столкновение между модернизмом и постмодернизмом отразилось и в дискуссии, развернувшейся между Ю. Хабермасом и Ж.-Ф. Лиотаром. Отождествляя модернизм с классикой, Ю. Хабермас настаивает на незавершенности модернистского проекта, уходящего корнями в интернациональную традицию XVIII в., его неисчерпаемом потенциале². С точки зрения немецкого фило-

софа, заслугой мыслителей Просвещения было развитие науки, универсальной морали, права, искусства в соответствии с их внутренней логикой. Становление рационального мышления, рациональных форм социальной организации заключало в себе «обещание» освобождения от иррациональности мифа, религии, произвола власти. Реализация этого проекта должна была, по их мнению, привести к раскрытию универсальных и неизменных качеств человека.

Важнейшей чертой Просвещения была также идея прогресса, преодоления традиций. Развивающаяся европейская цивилизация освободила человека от принудительной коллективности и тем самым «запустила» процесс рефлексии. Рефлектирующий человек — это человек, поставивший себя в критически отстраненное отношение к коллективным нормам и верованиям, традиции. Отсюда вытекала и ориентация на новизну. Просветители приветствовали все перемены, способствовавшие, по их мнению, развитию науки, образования, искусства. Этот взгляд отличался неумеренным оптимизмом, проистекавшим из убеждения, что прогресс в области науки приводит не только к господству над природой, но и к нравственному совершенствованию личности, моральному прогрессу, разрушению несправедливых социальных институтов. Тем не менее Ю. Хабермас считает, что в целом проект может быть осуществлен в современных экономических и политических условиях. При таком подходе постмодернизм оказывается чем-то случайным, лишенным бытийной ниши.

Лиотар, напротив, полагает, что модерн — это пройденный этап развития и «современность» уже ликвидирована историей. «В техногенном мире, — пишет Ж.-Ф. Лиотар, — мы подобны Гулливеру: то слишком велики, то слишком малы — всегда не того масштаба. Если смотреть на вещи с этой точки зрения, то требование простоты сегодня кажется воплощенным предвестием варварства. Разбирая тот же пункт, следовало бы подробнее разработать вопрос о разделении человека на две части: одна принимает этот вызов сложности, другая — тот древний и грозный вызов, что связан с выживанием рода человеческого. Вот, может быть, главная причина провала проекта современности, который... в принципе относился к человечеству в его совокупности»³.

Нужно заметить, что проблема генезиса постмодернизма и его отношения с модернизмом остается одной из самых дискус-

сионных. Однако среди множества точек зрения, существующих по этому вопросу, можно выделить два основных подхода: во-первых, постмодернизм рассматривается как отказ от модернизма, его преодоление; во-вторых, постмодернизм понимается как продолжение и углубление тенденций модернизма. Такой точки зрения придерживается, в частности, А. Гидденс⁴. Его мнение разделяет В.А. Кутырев, утверждающий, что «...наше время есть эпоха универсализации и радикализации модерна и постмодернизм не прервал, а продолжает его полет»⁵.

Но как бы ни обстояло дело с научными дискуссиями и теориями (многие из которых имеют характер нюансировки) — противопоставлять ли постмодернизм модернизму или видеть в первом продолжение (или кризисную стадию) модернизма, — необходимо признать, что постмодернизм как феномен культуры закономерен и отражает состояние современной цивилизации. Действительно, последняя четверть XX в. отмечена принципиальными изменениями в самосознании западной культуры: возникают новые модели социального развития, новые политические реалии, утверждается новая модель науки.

Для XX в. в целом были характерны завышенные ожидания, адресованные обществом науке. Крайнюю форму таких представлений — сциентизм — можно рассматривать как особый вид рационалистической утопии, ориентированной на последовательное вытеснение наукой всех вненаучных форм сознания, и превращение всех видов общественной практики в «научно обоснованную» и рационально спланированную деятельность. При этом довольно долго в философии существовало представление о том, что наука (прежде всего естествознание) является культурно-нейтральной деятельностью, основанной на способности человека видеть природу «как таковую». Однако в настоящее время стала очевидна иллюзорность таких взглядов. Крушение научной программы с необходимостью влечет за собой изменение основ философского миропостижения и открывающиеся новые познавательные горизонты захватывают и гуманитарную сферу.

Возникновению науки Нового времени сопутствовала эпистемологическая катастрофа, вызванная утратой традиционных форм постижения событий и явлений окружающего мира. Теоцентризм и креационизм средневекового мировоззрения превращали мир в более или менее разрозненную совокупность вещей

и явлений, не столько связанных друг с другом, сколько зависящих от бога. Человеку Средневековья свойственно было ощущать душой и разумом присутствие высшего смысла в мире. Поэтому постижение им происходящих событий состояло в соотношении их с этим смыслом. Главным эпистемологическим вопросом был вопрос: во имя чего?

Естественно-научная революция XVI—XVIII вв., творцами которой были И. Ньютон, Н. Коперник, Г. Галилей, Лаплас, привела к возникновению новой, механистической картины мира, что означало развенчание «смысловой парадигмы» теологического мышления. Вместо вопроса «для чего?» наука поставила вопрос «почему?». Корифеям естествознания той эпохи мир открывался в виде жесткой механической системы, в которой все раз и навсегда расставлено по своим местам. Г. Галилей «обручил» естествознание с математикой, заявив, что «...природа говорит на языке математики». Согласно Галилею, мироздание — это великая книга, буквами которой являются геометрические фигуры. Многочисленные эксперименты итальянского мыслителя имели целью создать такую искусственную конструкцию, в рамках которой математическое и физическое в пределе совпадали бы, а значит, физическое тело превращалось бы в идеальное математическое тело⁶.

Но реализация данной парадигмы возможна только в том случае, если природа понимается как нечто неодушевленное, лишённое качественных характеристик, как чистое количество. Образ природы как живой целостности, отличающейся разнообразием, широчайшей палитрой красок, звуков, стал рассматриваться как иллюзия поэтического мышления. За разнообразием живых форм скрывался демон механики. Её основной закон (второй закон Ньютона) позволяет по данному начальному состоянию (значениям координат и скорости) рассчитывать любое последующее состояние. Экстраполируя этот тип линейной зависимости на состояние мира в целом, Лаплас выразил претензии сциентизма в следующей формулировке: «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех составных частей... объял бы в одной формуле движение величайших тел Вселенной наравне с движением мельчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверным, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором...»⁷.

Иначе говоря, природа выступала как совокупность каузальных цепей, как гигантские механические часы, повинующиеся заранее данной, исчисляемой ритмике. Мир в целом стал представляться как связанная и рационально устроенная система, как нечто, связанное объективной логикой. В философии Нового времени эту универсальную мировоззренческую конструкцию наиболее отчетливо выразил Г.В. Лейбниц, сформулировав закон «достаточного основания»: «*Nihil fit sine ratione*» («Ничего не совершается без основания»). В панлогистской картине мира это положение равным образом относится и к процессу рассуждения, и к событиям в «реальном» мире (отличном от мира рассуждения). Такое основоположение «исключило» из мира случай по крайней мере в качестве самостоятельной его характеристики. Принцип универсальной мировой связи обоснования и обоснованности господствовал и в новоевропейском естествознании, где «символом веры» стал лозунг: «Наука — враг случайностей». Механика ньютоновского образца превратилась в идеал всякого научного познания, претендовавшего на объективную истинность. Такая направленность мысли определила, в свою очередь, и понимание социальных процессов, в которых историческая случайность стала исключаться из числа базовых характеристик.

Постмодернистское сознание своими корнями уходит в эпоху ломки естественно-научных представлений рубежа XIX—XX вв., то есть в тот период, когда потерпели крах классические физические теории, когда был существенно подорван авторитет как позитивизма, так и рационалистических ценностей европейской культурной традиции. Теория относительности Эйнштейна нанесла мощный удар по позитивизму, которому, однако, удалось отстаивать свои позиции почти до середины века. Наблюдение, факт, его описание — это, по сути, категории предмодернистской эпохи. Это созерцание, пусть и с помощью приборов, которые усиливают наши органы чувств. Его цель заключается в изучении объекта, элиминируя влияние субъекта. Такое представление характеризовало классический рационализм с его стремлением руководствоваться в отношении к миру чистым разумом, незамутненным страстями.

«Неклассическая», то есть модернистская наука, как особый этап оформилась довольно поздно, и как только это произошло, она столкнулась со своим отрицанием — наукой пост-

неклассической, постмодернистской. В 30-е гг. прошлого столетия К. Гедель, доказав «теорему о неполноте», показал невозможность полностью описать систему ее же собственными средствами. Этот взгляд разделяли также А. Эйнштейн и Н. Бор. Современная физика заимствовала теорему Геделя как конструктивный принцип, и, когда попытки объяснить поведение элементарных частиц только физическими категориями зашли в тупик, была введена антропная интерпретация. Введение антропного принципа оказалось достаточно плодотворным и позволило в определенной мере объяснить противоречия наблюдаемых процессов.

Суть антропного принципа в его сциентистском толковании заключается в том, что «...незначительные изменения мировых постоянных (сотые доли процента) могут качественно изменять свойства суперсистемы “Вселенная” и характер всех процессов, в ней происходящих. Даже при таких ничтожных изменениях ее параметров в ней уже не могли бы возникнуть более или менее стабильные образования. Не возник бы в ней и человек, и эволюция суперсистемы проходила бы без свидетелей. Итак, наша Вселенная “держится на острие”. Ничтожное изменение ее параметров приводит к срыву, к ее полной перестройке»⁸.

Антропный принцип выражает, таким образом, новую доминанту естествознания, разительно контрастирующую с «героическим энтузиазмом» Дж. Бруно и классической наукой в целом. В классической науке («лапласовской Вселенной») все процессы понимались как обратимые. В современной картине стохастической Вселенной доминирующими являются понятия случайность, необратимость, уникальность и хаосомность. Характеризуя науку постмодерна, Ж.-Ф. Лиотар указывает, что она ориентирована на «поиск нестабильностей», так, например, «теория катастроф» французского математика Р. Тома прямо направлена против понятия «стабильная система»⁹. По мнению Р. Тома, детерминизм сохранился только в виде «маленьких островков» в море всеобщей нестабильности, и все внимание концентрируется на «единичных фактах», «несоизмеримых величинах» и «локальных» процессах.

Главным направлением в постнеклассической парадигме становится анализ нестабильных, неравновесных систем, а также причин и обстоятельств, вызывающих потерю устойчивости и переход к хаосу. Современные исследования привели к суще-

ственным дополнениям традиционных взглядов на процессы хаотизации¹⁰. В постнеклассической картине мира хаосомность, стохастичность, наряду с упорядоченностью и структурностью, признаются объективными, универсальными характеристиками действительности, которые обнаруживаются на всех уровнях развития. К хаосогенным факторам относится наличие многообразия степеней свободы, что в принципе может привести к реализации совершенно случайных последовательностей, и неустойчивость движения, когда два близких состояния могут порождать различные траектории развития, чутко реагируя на стохастичность внешних воздействий.

Утверждение о возможности перескока с одной траектории на другую и утрате системной памяти является одним из главных тезисов постнеклассики. В многомерной модели взаимодействий, где участвуют более двух сторон, возникает так называемое «турбулентное пространство». В нем вектора направленности одних силовых линий, сталкиваясь с другими и изменяясь под напором третьих, в общем потоке взаимодействий напрочь перечеркивают логику развития с устоявшимся порядком зависимости настоящего от прошлого и будущего от настоящего. Система забывает свои прошлые состояния, действует спонтанно и непредсказуемо. Прошлое не определяет настоящее, а настоящее не распространяет свое влияние на будущее, происходит потеря системной памяти.

Еще одно важное положение связано с нарушением принципа когерентности и возникновением ситуации, когда небольшим, второстепенным причинам соответствуют глобальные по значению следствия. Это делает будущее принципиально неопределенным и открытым. В перспективе эволюционирования таких систем допустимы многочисленные комбинации последующего развития, а в критических точках направленных изменений возможен эффект ответвлений. Поэтому для описания поведения подобных систем наиболее адекватной оказывается «ризоматическая» ветвящаяся графика, в результате чего из современной картины мира постепенно исчезает ориентация на линейную прогрессистскую однозначность и тотальную предзаданность сюжетов последующего развития. Таким образом, нестабильность и неопределенность превращаются в настоящее время в основные характеристики универсума, вызывая потребность в новых сред-

ствах методологического анализа. Особенно остро потребность в новой методологии ощущается в сфере постнеклассического обществознания, которое находится в стадии формирования.

В течение длительного времени наблюдаемые процессы природной и социальной действительности воспринимались и описывались как упорядоченные или квазиупорядоченные. Существовало известное предубеждение, что их объяснение возможно на основе представлений о мире как о линейно развивающемся процессе, которое разделялось и философией. Однако произошедший парадигмальный сдвиг требует введения в философию новых идей, связанных с рефлексией над миром «глобального беспорядка» конца XX в.

Современный человек живет в децентрированном ризоматическом пространстве, в котором одновременно протекают противоречивые и даже противоположные социальные процессы. Где-то развивается информационно-технологическая ветвь, рядом пробивает себе путь росток возможного возврата к коммунизму, не исключен и переход на виток тоталитарного развития, есть и угроза возникновения фашизма. Эксплицировать процесс развития, описываемый с помощью «ветвящейся» графики, очень сложно, так как все ветви растут одновременно, и познающий субъект не может знать заранее, какая из ветвей будет доминировать.

Неопределенные процессы ярко проявились в огромном массиве реалий. Они дают о себе знать прежде всего в сфере социальных отношений неожиданными коллизиями и резкими сменами исторических декораций, бессистемностью массовых движений, разрастающейся маргинальностью общественных структур. Тематика неопределенности тесно связана с проблемой открытости исторического процесса и вступает в коллизию с идеей сознательного регулирования, тотального планирования и детального прогнозирования будущего. Многовариантность хода событий делает общественный организм суверенным в отношении жестких указаний конечных целей, что предполагает учет феномена неопределенности в осуществлении глобального и локального социального проектирования.

Таким образом, переход от неклассической к постнеклассической парадигме в естествознании определялся не только внутренними закономерностями развития науки, но и влиянием социальной системы, которая обуславливает позицию интерпрета-

тора. Влияние системы приводит к формированию определенной онтологии, на роль которой в настоящее время все настойчивее претендует физика. В то же время эти претензии наталкиваются на известное противодействие со стороны гуманитарных наук, прежде всего постмодернистского дискурса, который с определенной долей условности можно рассматривать как специфическую реакцию на истеблишмент точных наук. Не случайно в эпистемологическом плане постмодернизм выступает как отказ от целостного и связного описания, масштабного теоретизирования, систематизации, поиска объективных законов функционирования и развития общества. Утверждение методологического плюрализма, принципиальной равноценности всех возможных точек зрения на явление, отказ проводить границу между субъектом и объектом научного исследования, внимательное отношение к политическому, властному измерению научного знания составляет доминанту постмодернистского мышления. В результате современное мировоззрение все больше релятивизируется, становится одним из многих, полезным для одних целей и неадекватным для других.

Философский постмодернизм стремится выйти за пределы философского мировоззрения Нового времени, символизируемого такими фигурами, как Г. Галилей, Ф. Бекон, Р. Декарт, И. Ньютон, и породившего феномен современной науки. Однако преодоление традиционного мировоззрения мыслится по-разному. Один вариант постмодернизма вдохновлен М. Хайдеггером, Ж. Деррида, «новой философией». Его условно называют «элиминативным» или «деконструктивным». Преодоление современного мировоззрения мыслится здесь на путях элиминации (деконструкции) традиционных ингредиентов мировоззрения как такового, таких как Бог, субъект, объект, цель, истина. Некоторые мотивы, вызвавшие появление этого типа постмодернизма, в частности, исследование феномена тоталитаризма и тоталитарного сознания, его связь с языком, были чрезвычайно актуальны для европейского сознания.

В противовес этому подходу Дональд Рей Гриффин предлагает говорить о «конструктивном постмодернизме», в котором выход за пределы современного мира будет означать преодоление его индивидуализма, антропоцентризма, механистичности, потребительства, национализма. «Конструктивный постмодернизм

оказывает поддержку экологии, движению за мир, феминизму... подчеркивая, что освобождение должно проистекать из современности»¹¹. Однако довольно сложно говорить о «конструктивности» применительно к постмодернизму в целом или его отдельным направлениям, поскольку этот тип мышления принципиально ориентирован не на созидание, а на разрушение, так как ни в познании, ни в культуре он не признает никаких интегрирующих идей. Более того, предполагается, что всякое единство носит «репрессивный» характер и связано с тоталитаризмом, любая форма которого должна быть отвергнута.

В европейском общественном сознании такой подход во многом был легализован французской «новой философией». И если рассматривать постмодернистское мышление как «...незавершенный и непостоянный набор положений, который складывается постепенно под влиянием множества разнообразнейших интеллектуальных и культурных течений»¹², то необходимо отметить, что «новая философия» оказала существенное влияние на его формирование. «Новые философы» обращают внимание на то, что академическая философия продолжает пребывать в сфере логических умозрений интеллигентного мира, как будто кантовский априоризм или гегелевская диалектика в состоянии решить проблемы человечества, объяснить появление новых феноменов в науке, искусстве, политике. «Новая философия» полемически заострена против философских систем а la Гегель, претендующих на универсальный характер. Как пишет Б.-А. Леви, философам «...сегодня необходимо выровняться в своего рода мелководье мышления... это предохранит нас от безумия тоталитарных систем... предотвратит возвращение великих тотализирующих объяснений, которые во имя Народа, Истории, Абсолютного Духа и их заменителей стерли в порошок свободную волю и своеобразие субъекта»¹³.

Такая направленность мысли созвучна позиции ведущих представителей постмодернизма, которые, как, например, Ж.-Ф. Лиотар, объявили «войну целому»¹⁴. Лиотар считает, что целое — это опасное заблуждение мысли, поскольку тотальность неизбежно приводит к тоталитаризму. О. Марквард прямо называет себя «южуалистом» (от англ. usual — обычный), то есть философом обычной жизни, которая полна случайностей. В этой связи А.В. Гулыга замечает, что здесь опять-таки содержится «...эскапада против Геге-

ля: великий диалектик считал, что философия должна устранить все случайное»¹⁵. Для О. Маркварда человек — это тоже случай, а не выбор. Поэтому в постмодернизме исчезает понятие субъекта, наделенного способностью к сознательному целеполаганию и волей. По мнению Г. Рормозера, для современной интеллектуальной дискуссии «...век субъективности миновал, и даже Хабермас, со своей новой парадигмой коммуникативной активности, лишь сделал отсюда вывод, передав все вопросы о нормах в сферу процесса коллективного соглашения»¹⁶. Иначе говоря, все нормативные установления выносятся на обсуждение, которое само собой затухает, так что вопрос о компетентности и ответственности едва ли может быть поднят. Индивид как ответственный за формирование мира уходит в отставку.

Из общих предпосылок отношения «новых философов» к классической философии и традиционной мысли видно, что полемика составляет интегральную часть произведений этих авторов. Хорошо известно, что в пылу полемики трудно сохранить логическую стройность аргументов и строгость понятийного аппарата. Поэтому неопософскую концепцию отличает метафоричность, образность языка и мышления, следствием чего являются упреки в непрофессионализме. В этой связи следует заметить, что «новая философия» не только повлияла на постмодернистское мышление, но и сама испытала его мощное воздействие. Как отмечает Ж. Деррида: «Бессмысленно пользоваться понятиями метафизики, чтобы произвести переворот в метафизике. Мы не владеем ни языком, ни синтаксисом, ни лексикой вне истории; любое деструктивное высказывание неизбежно принимает форму, логику и подразумеваемые постулаты метафизики присутствия, которой оно бросает вызов»¹⁷.

Черты нестрогости мышления «новых философов» усиливаются еще и в результате того, что они исходят из уже состоявшегося кризиса культуры, своеобразным «зеркалом и увеличительным стеклом» которого являются существующие формы духовной деятельности: философия, религия, наука, политика, искусство, идеология. Понимая, что описание части и даже суммы частей не равно целому, такое мышление, «всматриваясь» в современную культуру, не просто констатирует ее кризис, но и дает на этой основе рекомендации в масштабах человечества. В соответствии с ракурсом видения проблем и субъективными

склонностями мыслителей в качестве модели для решения проблем избираются те или иные формы духовной деятельности.

В рамках постмодернистской парадигмы «новые философы» констатируют, что мир современной «осколочной культуры» и традиционно постулируемые высшие ценности давно уже образуют две непересекающиеся параллели. Произошло крушение веры в разум, рациональных форм жизни. Поэтому в эпоху «постнигилизма», когда уже не думают о смерти Бога, философия предстает более безнадежной и циничной: «Анти-Эдип» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «Критика цинического разума» П. Слотердайка, «Цинизм и страсть» А. Глюксмана — ее характерные приметы. Цинизм предстает как «просвещенное несчастное сознание», в котором нет веры, нет идеологии, сознание равнодушно, разорвано, запутано и цинично. Вертикальная, иерархическая устроенность культуры прямо ассоциируется с тоталитаризмом, в результате чего сегодня реализуются только крайние стратегии, приводящие к низвержению «вертикали» культуры. Изгнание же из культуры нормы, как полагает Ю. Арабов, приводит к замене вертикали ценностей (лестница Иакова к Богу) на горизонталь (супермаркет), где вместе с томиком Библии на одной полке продается презерватив. Культура, таким образом, становится спрямленной, плоской, предпочтение не может быть отдано чему-то одному (если Бог изгнан, значит, изгнана точка отсчета), иерархия ценностей отсутствует, следовательно, все вещи в материальном и духовном мирах одинаково важны и одинаково ничтожны. А раз так, то спрямленная «горизонтальная» культура занимается в основном обслуживанием первичных инстинктов человека¹⁸.

Ставя человека в ситуацию невозможности и бессмысленности выбора, постмодернизм наглядно демонстрирует, что за человека никто не сделает выбор, никто не изживет былой социальный кошмар. Когда сломаны прежде незыблемые иерархии, самое главное — почувствовать, что наспех присвоенное «священное» и «высокое» — плод самообмана. Уравнивая бывшее «высокое» и бывшее «низкое», постмодернизм тормозит немедленное возведение новой вертикали. Он как бы укореняет воспарение в культурном дерне, где все переплелось и перепуталось. Пространство культуры, духовных форм деятельности предстает как пространство «ризомы». Вместо понятия «картины мира», в

основе которого лежат принципы системности, соподчиненности, прогресса, появляется образ лабиринта как символа полноты и Идеи мира. Но в таком лабиринте нет ни центра, ни периферии, потенциально такая структура безгранична, «не достроена до конца». Культурное освоение «мира-лабиринта» подобно путешествию по равнозначным возможностям дорожек ризомы.

Так идея единства мира реализуется в плюрализме форм, методов, принципов, направлений его освоения, поскольку не нуждается теперь в трансцендентализме абсолютных истин. Наглядным примером лабиринта, пространства ризомы, где все возможно, равноправно и равноценно, являются сюжеты и события в произведениях Х.Л. Борхеса, к творчеству которого нередко обращается Ж. Делез, впервые вербализовавший ризоматическое восприятие пространства. Основным мотивом сюжетов Х.Л. Борхеса является трансформация вымышленного, иллюзорного мира в действительный и господство над ним. В частности, в миниатюре «Сад расходящихся тропок» осуществляется в действительности созданное китайским философом учение о параллельном существовании всех времен и возможностей.

В свою очередь, идея плюрализма, многообразия в единстве, нуждается во множестве теоретических уточнений, разъяснений, и потому она держится неимоверными усилиями мышления самих философов: малейший сдвиг в сторону «единства» означает возврат к жесткости доктринального монологизма; акцент на многообразии мгновенно трансформирует плюрализм в разнородную множественность, эклектику. Однако критерии их соответствия достаточно неопределенны. Они основаны скорее на интуиции интеллектуально-рафинированного вкуса «новых философов», нежели на аргументах историко-философского исследования.

Данное обстоятельство послужило основанием для обвинений в «культурном экстремизме», «расшатывании традиционного аппарата», ведущего к утрате общезначимых ориентиров. Однако за эпатажирующими обычное сознание рассуждениями и новациями скрывается стремление реставрировать функции культуры в обществе, ее гуманитарные интеллектуальные традиции, связанные с искусством мыслить. Противоречивое отношение к неопософским построениям и постмодернизму в целом обусловлены глобальностью поставленных проблем и трудностью «переориентации» современного мышления, укорененного в современной ему же культуре. В

сущности, постмодернистское мышление постоянно занимается двумя взаимоисключающими вещами: осуществляет одновременную процедуру разборки, деконструкции традиционных культурных форм и их реконструкцию, то есть процедуру, связанную с отрицанием первичных смыслов, и одновременно «сборку» новых смыслов, необходимых для дальнейшего развития культуры и человека. Соблюдение логической безупречности в решении таких задач не только достаточно сложно, но и порождает многочисленные споры и опровержения. Когда же из теоретической сферы идеи начинают «перекочевывать» в жизнь, что вынуждает массовое сознание пересмотреть устоявшиеся стереотипы, появляются обвинения или в профанации, или в утонченном интеллектуализме, стремлении к культурному авторитаризму.

Еще один важный момент неоплатонической концепции заключается в том, что «новые философы», заявляя о необходимости «генеральной инвентаризации» духовного имущества, нередко подменяют классическую рефлексию о бытии, сущности человека, смысле истории критическим рассмотрением текстов европейской культуры. Это обстоятельство сближает «новую философию» с постструктурализмом, где основной единицей исследования является текст, который «удваивается», что дает возможность учитывать значения, непосредственно отсутствующие в данном тексте. При этом каждый анализируемый текст прочитывается через другой и в результате «наложения» текстов исходный можно понять только с учетом произведенной операции. Смысл цитирования заключается в том, что перемещение текста в другой контекст прерывает его смысловое значение, что побуждает обращаться к новым значениям.

Согласно Ж. Деррида, который рассматривает мир культуры как бесконечный текст, этот принцип является основным интеллектуальным правилом современной культуры. Введенное им понятие деконструкции выступает как орудие разрушения однозначности, способ обнаружения внутренней противоречивости, незавершенности любого текста, который не опирается ни на какую внешнюю структуру, ни на какой «центр». Деконструкция является «разблокированием» процесса понимания, столкновением «остаточных смыслов» прошлого и современных смысловых стереотипов. Оставляя «следы» друг на друге, различные тексты изменяют причинно-следственные связи, порождают но-

вые смысловые модусы. Поэтому постмодернистский текст аналогичен хаосу, принципиально несистематизирован, эклектичен, фрагментарен, это царство субъективного монтажа.

Постмодернистский текст замкнут относительно внешней реальности, которая не является его источником. Постмодернисты полагают, что вне текста «ничего нет», все входит в текст и все «уже сказано». Тексты оказываются единственной реальностью, их бесконечный ряд оживает в постмодернизме в виде открытых или закрытых цитат, бесконечных повторений и аллюзий. Такой текст «интертекстуален», пародиен, его ирония выражает ту игру, которой предается автор. Она распространяется и на конечный результат, то есть на сам текст. В этом смысле постмодернистская философия представляет собой результат саморефлексии, процесс созидания, который так и не завершается, заменяется «наукой о письме», «толкованием текстов».

Близость «новой философии» постмодернистскому комплексу идей выражается также в концепции «великих текстов», развиваемой А. Глюксманом. Производимая им деконструкция «текстов», созданных немецкими философами XIX в., имеет целью показать, что эти тексты послужили метафизической основой будущих тоталитарных режимов. Как полагает В. Метлов, постмодернизм в интеллектуальном движении, как и «новая философия», возникает, отчасти, «...в качестве реакции на немецкую классическую философию»¹⁹. В то же время подвергая критике философские системы, создатели которых претендуют на то, что мыслят «научно» и обладают истиной «в последней инстанции», сами «новые философы» оказываются в плену просветительских представлений, принимая за истину выводы собственной критики.

Но как уже отмечалось, в философии (как и в науке, искусстве, религии) эпохи постмодерна не существует и не может существовать какая-либо объективная основа, ибо нет объективной истины, той точки зрения, которая могла бы служить основанием для «истинного» мировоззрения. Отсутствие опорных пунктов и устойчивых принципов познания, размытость границ между объектом и субъектом познания, самого принципа субъективности, социокультурная обособленность, историческая относительность и неопределенность любого знания — все это характеризует «ситуацию постмодерна» в современной культуре вообще и философии в частности. В «состоянии постмодерна» человек оказался лишен-

ным каких-либо философских, научных, религиозных или нравственных опор и устоев и остался один на один с миром, в котором безраздельно властвует гераклитовское «*panta rei*».

В этих условиях на первый план выходят бессознательные компоненты духовной жизни. Отсюда — и всплеск интереса к мифу как к панацее от рационализма. При этом миф рассматривается не как способ объединения людей, а как форма утверждения неповторимого. О. Марквард убеждает в том, что любая форма «монизма», будь то монотеизм или «мономифологизм», угрожает человеческой свободе. Он является противником «правомыслящего монолога», ориентированного на единственность разума и запрет всего иного. Примером современного мономифологизма Марквард считает «миф французской революции» как единственно возможного варианта истории Франции. Иначе говоря, в постмодернизме изменяется содержание важнейшей категории мышления — времени, провозглашается конец «старого доброго времени» с его трехфазовым делением на прошлое, настоящее и будущее, конец истории. Однако отстаивая принципы плюрализма, многообразия и многовариантности развития, самоценность цивилизационного и культурного разнообразия мира, постмодернисты делают это с таким же тотальным притязанием, с каким прежде выступали идеологи в своих проектах единства.

Сама по себе справедливая критика того злоупотребления единством, которым грешили тоталитарные режимы, направлена и против идеи единства как таковой. Но утверждение презумпции неиерархичности культур происходит параллельно с прежними представлениями о западной культуре как некоем мировом эталоне и одновременно общечеловеческой перспективе. За «фасадом» плюрализма порой скрываются притязания на исключительность. Как считает культуролог А. Резлер, каждая цивилизация воспроизводит свою идентичность путем противопоставления, посредством тонизирующей дихотомии «цивилизация — варварство»²⁰. По-видимому, этим объясняется и специфическая «глухота» Запада в отношении происходящих в России перемен. В общественном сознании европейских стран, в том числе и Франции, сохраняется образ России как государства, перешедшего от тоталитаризма к «посттоталитаризму».

В этой связи необходимо отметить, что современная Европа, провозглашая приоритет общечеловеческих ценностей, рас-

смаатривает западную культуру как «гарант» соблюдения этих ценностей. Причем считается, что их соблюдение в случае необходимости может обеспечиваться всеми возможными средствами, в том числе и силовыми. Возможно, определенную роль здесь играет известный механизм вытеснения насилия вовне, описанный в антропологии. Как пишет известный французский исследователь Р. Жирар, избежать перспективы взаимного насилия возможно только путем нахождения «заместительной жертвы» — предмета «единодушного коллективного насилия», замещающего все, что «...каждый желает поглотить и истребить, воплотить и исторгнуть»²¹. Вытеснение Западом импульсов насилия вовне однотипно с вывозом токсичных производств и жестких технологий. Речь идет об эффекте «сбрасывания энтропии» во внешнюю среду, на окраину западной ойкумены. Поэтому культурная дискредитация Востока, к которому относят и Россию, может рассматриваться как попытка легитимации того сбрасывания «шлаков цивилизации», в котором нуждается Запад.

Таким образом, если эксплицировать заложенные в культуре постмодерна установки, то оказывается, что плюрализм культурно-исторических типов отчасти реабилитирован для того, чтобы разделить человечество на вырвавшееся вперед постиндустриальное меньшинство — «золотой миллиард», и навсегда обреченное большинство, которому дорога в постиндустриальное общество закрыта по причине принципиальной ограниченности земных ресурсов и угрозы экологической катастрофы. Иначе говоря, постмодернизм открыл многообразие культур и плюрализм цивилизаций только для того, чтобы закрыть общечеловеческую перспективу.

2.2. «Господа мыслители» и тоталитаризм в концепции А. Глюксмана

В социальном плане рубежом возникновения постмодернизма можно считать события 1968 г. во Франции, когда страну захлестнула волна леворадикального движения. В 1945—1968 гг. еще действовали мощные стимулы, исходившие из только что отгремевших сражений с фашизмом. В этот период национальное

самосознание политизировала и послевоенная нестабильность, и колониальные войны во Вьетнаме и Алжире, и обострение социальных противоречий, которое привело к баррикадам мая 68-го. Приметой послевоенного времени было значительное влияние марксизма, коммунистической идеологии, что было обусловлено значительной ролью компартии («партии расстрелянных») в борьбе против фашизма, в движении Сопротивления. Под влиянием потрясших Францию событий интеллектуалы мыслили такими масштабными категориями, как нация, народ, классы, фашизм и антифашизм.

В мае 1968 г. в Париже произошли столкновения между студентами и полицией, в стране была проведена всеобщая забастовка. В это время французская интеллигенция и студенчество находились под значительным влиянием маоизма, благодаря сообщениям о развернувшейся в Китае «культурной революции», которая воспринималась как попытка создания «материалистической практики». Лидеры гошистов подхватывали лозунги Мао Цзедунa: «Огонь по штабам!» и «Захват власти у облеченных властью и идущих по капиталистическому пути!». В результате неэквивалентного информационного обмена китайские хунвейбины и цзаофани казались революционерами, разрушающими институты традиционной интеллектуальной власти. Французские интеллектуалы не знали, что за фасадом улыбающихся лиц китайских интеллигентов, с радостью работающих на фермах, чтобы повысить уровень своего понимания материализма, скрывалась другая, куда более мрачная реальность, где царил хаос и правил террор.

В университете Венсен, организованном с целью создать эталон нового образования, был образован «Комитет по уничтожению стипендий и расформированию Университета», активными участниками которого были А. Глюксман, Ж.-П. Долле и др. Они полагали, что «...разрушить буржуазный Университет — значит разрушить власть буржуазии»²². С этой целью Г. Лярдро, А. Глюксман, наряду с другими лидерами студенческого движения, участвовали в захвате зданий лицеев и университетов, изгнании преподавателей, даже тех прогрессивных, что были специально приглашены в университет Венсен: М. Фуко, А. Вебер, М. Бувье, М. Серрас, Ж. Дилез, Ж.-Ф. Лиотар. В издаваемом собственном журнале «Культурная революция» и прокламациях

А. Глюксман писал: «Администрация и либеральные левые профессора, будучи в авангарде буржуазной идеологии — культуры и психоанализа, убаюкивают себя в своих плюшевых салонах. Прежде чем превратиться в счастливых идиотов, довольных тем, что они в курсе структуралистских перепетий, время перейти в наступление»²³. Освистанный студентами философского факультета университета Венсен Ж. Лакан заявил им: «Предмет ваших революционных чаяний — Господин. И вы его получите»²⁴. Эта проблема действительно вскоре стала доминирующей во французской философии.

Наступивший паралич власти во многих департаментах Франции, ее полное бездействие на протяжении нескольких недель посеяли панику как в правительственных учреждениях, так и в руководстве якобы революционных организаций. Легитимность коммунистических организаций подверглась серьезному испытанию. Подавленные, разочарованные бунтовщики мая 68-го вынуждены были констатировать, что «пролетарские вожди» поторопились с осуждением их движения, поскольку не желали быть даже заподозренными в извлечении какой бы то ни было выгоды из этих волнений. В то же время внезапное восстановление власти, «как будто ничего не произошло», вызвало у недавних бунтарей возмущение. Тогда-то и было замечено, что они пренебрегли постановкой вопроса о природе власти. Как можно было поверить в то, что коммунистические организации, эти гигантские машины по производству власти, не имели иной цели, кроме как подготовки — с предстоящим «отмиранием» государства, обещанным К. Марксом, — собственного поражения? Вполне закономерно возник вопрос и о том, каким образом, будучи лишенным всякой власти, можно противостоять «Власти»? Целому поколению французской интеллигенции необходимо было осмыслить опыт своего недавнего революционного прошлого, что вызвало всплеск интереса к событиям и итогам Великой французской революции.

Одним из самых активных участников студенческого протеста 1968 г. являлся А. Глюксман, который в тот период был ассистентом Р. Арона в Сорбонне, а затем научным сотрудником Национального центра научных исследований (CNRS). Десятилетие спустя А. Глюксман возвращается к событиям «красного мая» и размышляет о произошедшем в биографическом плане. Именно в это время, говорит философ, «...я осознал... иллюзию каж-

дой теории...», понял, что любая философская теория «...является только синонимом определенного господства»²⁵. По признанию А. Глюксмана, именно события 1968 г. сыграли решающую роль в его интеллектуальной биографии и повлияли на выбор тематики философствования.

Одним из основных направлений философского творчества А. Глюксмана является попытка выявить взаимосвязь между западно-европейским рационалистическим «кодом культуры» и становлением тоталитарного государства. Исключительная роль в этом процессе принадлежит, по мнению исследователя, немецкой философии, которая вольно или невольно предоставила в распоряжение тоталитарных режимов соответствующую идеологию. Эта идеология, в свою очередь, возникает как результат теоретической переработки немецкими философами итогов Великой французской революции: «...то, что делали на одном берегу Рейна, осмыслили на другом»²⁶.

Следует сразу же заметить, что неразрывная связь между революционной эпохой в частности, и в особенности ее центральным событием — французской революцией, и немецкой классической мыслью в историко-философской литературе не подвергается никакому сомнению. В частности, Д. Лукач определял немецкую философию как иллюзорное отражение французской революции. По его мнению, «наиболее решительным защитником идей французской революции» был Фихте, полагавший, что «...естественное право, как и философия права XVII и XVIII столетий, опирается на теорию “общественного договора”»²⁷. Поэтому взгляды Фихте, полагал Лукач, представляют собой «философскую систематизацию» взглядов якобинцев. Как отмечает Д. Лукач, Фихте, являясь сторонником теории общественного договора, в работах 1793—1796 гг. провозглашает основой всякого государственного устройства договор, направленный на обеспечение свободы каждого гражданина посредством справедливых законов. Если же фактической целью какого-либо государственного устройства становится противоположная установка, то есть «рабство всех и свобода одного», то такое устройство должно быть изменено в соответствии с целью общественного договора. При этом переход от естественного состояния к обществу трактуется в гоббсовском духе: его исходный пункт — «война всех против всех» — предполагает «взаимное уничтожение людей в естественном состоянии».

Но и сами немецкие философы осознавали взаимосвязь между революционными событиями во Франции и собственными философскими взглядами. Например, Гегель, подчеркивая достижения немецкой философии, указывал: «В кантовском, фихтевском и шеллинговском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли»²⁸. Эту характеристику в полной мере можно приложить и к самому Гегелю. Поэтому А. Глюксман прямо заявляет, что «теория и история революции — сестры-близнецы», но предлагает свою трактовку французской революции, в ходе которой был заложен и «фундамент» современного государства.

Хорошо известно, что французская революция разрушила феодально-сословный строй с его сложной иерархией, определенной системой ценностей и менталитетом, связанным с принципом служения. Однако, опираясь как на общеизвестные факты, так и на некоторые идеи представителей исторической школы «Анналов», в частности Ж. Дюби, А. Глюксман делает из этого обстоятельства весьма специфические выводы. Он рассматривает средневековые государства не только как аппарат принуждения, стоявший на службе господствующего класса, а считает, что монархия выступала также в роли арбитра в конфликтах между господами и эксплуатируемыми; церковь же как бы возвышалась над обществом. В такой структуре общества и государства, по его мнению, сохранялись «зазоры» индивидуальной свободы.

По убеждению А. Глюксмана, начиная с XVII в. положение радикально меняется. В Западной Европе идет процесс укрепления национальных государств, и эти государства «...централизованные, бюрократизированные... выделяются из феодальной анархии и заимствуют у буржуазии ее систему ценностей и идею порядка», они «...ставят себя на место церкви, централизуют выдачу пособий, приступают к административному оформлению благотворительности»²⁹.

Действительно, в Средние века благотворительность была уделом церкви и частных лиц. Когда Людовик VIII в 1227 г. пожаловал по завещанию по 100 су каждому из двух тысяч лепрозориев французского королевства, он действовал как частное лицо. Благотворительность церкви тоже носила ограниченный характер: срок пребывания больных и нищих в госпиталях был недолгим. Хотя III Латеранский собор, разрешив строить на территории лепрозориев часовни и кладбища, предопределил тем самым их пре-

вращение в замкнутые миры. В XVIII в. все уже выглядит по-другому, и ответственность за это, по мнению А. Глюксмана, лежит на западной рационалистической философии. Лидер «новой философии» разделяет точку зрения М. Фуко, согласно которой Р. Декарт — родоначальник новоевропейской науки и философии — способствовал формированию не только новых стереотипов мышления, но и новых стереотипов поведения.

Ригоризм Декарта допускал сомнение, но резко осуждал бездумную мечтательность, безответственность мышления, послужившую причиной множества ошибок. А антиподом мышления стало безумие. Если массовое сознание Средневековья допускало примирительное отношение к убогим и юродивым, то массовое сознание Нового времени довольно быстро восприняло картезианский стереотип. Ведь согласно М. Фуко, точку зрения которого А. Глюксман полностью разделяет, логика рассуждения Декарта содействовала тому, что в бюрократическом мышлении и обыденном буржуазном сознании психические больные были приравнены к нищим и бродягам, а это предполагало возникновение иных социальных структур, систем ценностей и норм поведения³⁰.

Теперь непреодолимая преграда разделяет строгую мысль и пралогическое мышление, которое приравнивалось к бреду. Нечеткие, расплывчатые образы не могут привести к строгому сомнению, за которым может открыться истина, а значит, они бесполезны и вредны. В результате картезианское мировоззрение незаметно, медленно, но верно приобретавшее популярность, сблизило научное мышление с элитарным, а обычное народное — с безумным. Подобный взгляд мог быть, и действительно стал, оправданием целой цепи мероприятий государственной политики. Эта новая политика провозгласила культ государственного разума, в рамках которого человек неразумный оказывался полностью бесправным. Жизненное пространство в соответствии с правилами новой морали должно быть очищено от неполноценных людей. Больные и бездомные заключаются в тюрьмы или специальные заведения. Так, в госпиталях бедняки и умалишенные содержались вместе. По прибытии женщин отделяли от мужчин, семьи насильственно разлучались. Основным видом деятельности узников «госпиталей» стал принудительный бессмысленный труд, поскольку отныне власть считает, что работа, даже совершенно бесполезная, является лекарством³¹. Мораль, выра-

женная официальным королевским идеологом Боссюе, провозглашала необходимость труда, смыкаясь в этом плане с протестантской этикой Ж. Кальвина.

В Средние века одним из главных грехов считалась жадность, особенно среди высших сословий. Нормой поведения рыцаря была демонстративная щедрость, тогда как стяжание богатств презиралось. В Новое время главным пороком стала признаваться лень. Людей стали делить на полноценных и неполноценных, деловых и ленивых, больных и бесполезных; последних необходимо заставлять работать по приказу свыше. Действительно, замечает А. Глюксман, «...если труд — это сущность человека, то принудить к труду — значит вернуть каждому его человеческую сущность»³².

Появляется институт бюрократизированно-принудительной морали. Причем основным принципом, определявшим обращение с социально неполноценными элементами, был, с точки зрения Фуко, афоризм, высказанный в XVIII в. Дж. Говардом: «Если мы можем подчинить дрессировке диких зверей, то никогда нельзя сомневаться в исправлении заблудшего человека»³³. А. Глюксман, продолжая мысль М. Фуко, заключает: «Венец нового Разума — больница для бедных, предвосхищающая концлагерь. Ее замкнутый мир призван гарантировать сегрегацию антиобщественных элементов»³⁴.

В развитии французской революции А. Глюксман выделяет 3 основных этапа. Первый этап — подготовительный. В это время в обществе распространяются философские идеи Вольтера, Руссо, Монтескье, которые подготовили почву для революции. При этом, как считает А. Глюксман, французское Просвещение изначально было направлено на раскрытие эгалитаристских тенденций классического европейского рационализма. Второй этап революции — это свержение старого режима и установление диктатуры. Делая такой вывод, А. Глюксман опирается на взгляды «реинтерпретаторов» французской революции Ф. Фюре и Д. Рише, которые видели в ней не одну, а несколько самостоятельных революций³⁵. Ф. Фюре и Д. Рише выдвинули тезис о существовании некой единой дворянско-буржуазной элиты, которая складывалась главным образом на культурно-идейной основе, чему способствовало частое общение дворян и богатых ротюрье в рамках салонов, масонских лож и провинциальных академий. Верхи

третьего сословия и дворяне вели сходный образ жизни, имели одинаковые интересы. Постепенно вырабатывалась и общая политическая линия «элиты», одинаково враждебная анархии толпы и феодальному деспотизму. «Культурная элита (просветители) подготовила Революцию элиты»³⁶. Третий этап революции — это укрепление новой власти и стабилизация, установление нового экономического порядка, объединение нации перед лицом внешней угрозы.

По мнению А. Глюксмана, такая периодизация является универсальной и характеризует любую революцию без исключения. Следовательно, революцию можно рассматривать как историю масс, которые самообразовываются, воспитываются и самодисциплинируются, или же как «Илиаду государства», которое: 1) уничтожает старый режим; 2) переживает кризис; 3) в виду глубины этого кризиса получает возможность стать более рациональным и безжалостным, — или как «Одиссею интеллигенции», которая мыслит свободно и анархически и анархия которой становится кровавой.

Логическая цепь в концепции Глюксмана замыкается: революция предоставила немецкой философии — рационализму — историческое пространство для построения государства, а философия, в свою очередь, снабдила революцию и зарождающееся в ее ходе новое государство знанием, наукой господства. Для «господ мыслителей» участвующими в истории являются лишь такие народы, которые способны «построить рациональное государство».

Далее логика А. Глюксмана предельно проста. Руководствуясь лозунгом «мыслить — значит господствовать», немецкая философия в его интерпретации последовательно претворяет в жизнь два принципа: рациональность и порядок. И каждый из «господ мыслителей» вносит свой вклад в создание науки господства.

С точки зрения А. Глюксмана, «принцип революционности» ввел в философию И. Кант. В построении кантовской «метафизики нравственности», как известно, фундаментальное значение имеет понятие «добрая воля», которая является автономной, независимой от какого-либо внешнего по отношению к ней обусловливания. Причем воля не противопоставляется разуму и, более того, Кант интеллектуализирует ее вплоть до отождествления с практическим разумом, который, таким образом, сам дает себе закон.

Но наиболее революционным немецким философом, согласно А. Глюксману, является И.Г. Фихте, сделавший кантовский принцип универсальным началом своей системы. Сам Фихте полагал, что его учение является теоретической параллелью французской революции и впервые дает необходимое философское обоснование практической деятельности человека по реализации свободы: «Моя система с начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы»³⁷. Поэтому Фихте переработал прежде всего нравственное учение Канта, а также подверг критике представление о «вещи в себе» как объективной реальности, независимой от трансцендентального субъекта.

Понятие «вещи в себе», по мнению Фихте, не дает Канту возможности преодолеть дуализм свободы и необходимости, вывести вторую из первой и, тем самым, создать монистическую философию свободы. «Вещь в себе» входит в кантовские построения в качестве мыслимой сущности, иначе говоря, индивидуальный субъект мыслит воздействующую на него «вещь в себе», полагает Фихте. Отказ от понимания «вещи в себе» как объективной реальности — это предпосылка и вместе с тем первый шаг на пути преобразования кантовского «трансцендентального идеализма» в «наукоучение». Трансцендентальный субъект Канта остается, таким образом, в одиночестве, он есть единственно сущее, а все остальное — продукт его деятельности. «Я» Фихте оказывается абсолютным деятельным началом, которое само полагает свое «не-Я» и в преодолении которого способно бесконечно разворачивать собственное содержание. Такая интерпретация уничтожает различие теоретического и практического, принципиальность дуализма мира свободы ноуменального человека и детерминированного мира природы. Отныне окружающий мир становится лишь средством реализации человеческой свободы.

Таким образом, создавая свое «наукоучение», Фихте, согласно А. Глюксману, стремился создать систему абсолютного господства субъекта, обладающего неисчерпаемой активностью и мощью. Эту активность, которую Глюксман трактует как «принцип революционности», Фихте стремился связать со знанием. Но главным положением фихтевской системы является не диалектическая связь знания и субъективности, а превращение самого знания в субъект — активный и деятельный — и разворачивание этого «Я» как принципа господства. Диалектику «Я» и «не-Я»

Глюксман понимает как реализацию принципа господства разума, знания и науки над действительностью. Диалектическое единство «Я» и «не-Я» является логической формулой отношения господин — раб. Таким образом, в философии Фихте Глюксман видит первую систему, которая соединила науку (абсолютное знание) и революцию (стремление «абсолютной деятельности» к тотальному и непрерывному отрицанию) в единую метафизику господства.

Фихте объявляет себя «находящимся в истине», утверждает Глюксман, и на этом основании выдвигает программу построения идеального рационального государства. Главная задача такого государства — убедить плебс быть управляемым, заставить его поверить в то, что он сам управляет, выбирая правителей. Фихте разработал принципы современного государства, которое не только монополизировало средства насилия, но и становится «рациональным», «научно» оправдывая свое существование в глазах народа тем, что оно будто бы призвано защищать общие интересы³⁸. Начиная с Фихте, «...ученый претендует на роль воспитателя человеческого рода»³⁹. Наука власть имущих изначально ставит перед собой задачу «...стереть в умах у управляемых всякую способность ясного различения господствующих и подчиняющихся»⁴⁰. Граждане такого государства добровольно отреклись от своей свободы, они думают вместе с господином и как господин.

Этот принцип современного господства сформулировал Гегель: в современном государстве «один господин и ни одного раба». Гегель раскрывает сущность современной дисциплины, которая заключается в том, что каждый человек следит за собой сам, каждый — страж самому себе, а всевидящее «око господина» находится в его голове. Поэтому революция для Гегеля — это «священный момент», когда на площади, расчищенной террором, утверждается рациональное государство — централизованное, действующее как механизм взаимной бдительности. Защищая это государство, Гегель оправдывает якобинский террор, строго отделяя его от «деспотизма» старого режима.

По мнению А. Глюксмана, революция 1789 г. доказала немецким философам, что «...ничто не должно сопротивляться современному государству, которое, если нужно, все построит с нуля»⁴¹. Если механизм контроля в таком государстве отлажен, то тогда не нужен ни специальный страж, ни просвещенный мо-

нарх. Чтобы добиться послушания масс, государство должно «демократизировать слепоту элиты», отнять у народа язык.

Для утверждения господства над массами им навязывается миф о борьбе «самосознаний». По Гегелю, источником этой борьбы является стремление каждого самосознания добиться признания себя в качестве самостоятельного «для себя бытия», по отношению к которому все остальные «несамостоятельны». В этой борьбе, утверждает Гегель, самосознания разделяются на два противоположных вида: на самостоятельные, сущность которых «для себя бытие», и несамостоятельные, сущность которых составляет бытие для других. Первые являются «господами», а вторые — «рабами». «Господа» заставляют «рабов» работать на себя, присваивают и потребляют обработанные ими предметы. Но именно в ходе обработки вещей, которую осуществляют «рабы», происходит становление подлинно человеческого самосознания, утверждение его самостоятельности по отношению к вещам и свободы по отношению к своим непосредственным вождениям.

Таким образом, раб, формируя вещи, приобретает господство не только над ними, но и над своим господином. В итоге их отношения перевертываются: господин становится рабом раба, а раб — господином господина. «Детям рабочих, — иронически замечает А. Глюксман, — после тяжелого рабочего дня рассказывают байки: господин, потребляя плоды труда других, становится идиотом, рабом раба, в то время как этот последний придает миру человеческую форму, а формируя ее... сам делается Господином»⁴². Это «хорошо продуманная легенда», продолжает «новый философ», потому что, согласно ей, раб не может получить свободу путем насилия над господином, а только после того, как рабство отомрет и когда раб усвоит общую точку зрения, то есть точку зрения господина. Гегель преподавал всем будущим господам и воспитателям народов только одну науку: «Наука господства, наука революции, наука управлять — три варианта одной науки»⁴³.

Так, А. Глюксман открывает «страшную тайну»: «решающие положения» гегелевской философии, как и фундаментальные истины рационалистической философии вообще, скрывают в себе «чудовищную истину»: знать — значит господствовать. Но об этом совершенно открыто говорил еще один из родоначальников новоевропейской философии — Ф. Бэкон. А дальше нить рассуждений тянется к марксизму.

Согласно Глюксману, К. Маркс занимает особое место среди «господ мыслителей», так как он предложил «...стратегическую схему дешифровки, а следовательно, и организации крупных конфликтов в современных обществах»⁴⁴. Объединив немецкую классическую философию и английскую политэкономия, Маркс, утверждает А. Глюксман, предложил «целостное решение» важнейших проблем Французской революции: как должно быть организовано общество? как возможна свобода людей, живущих в нем? как нужно управлять «плебсом»?

В отличие от Фихте и Гегеля Маркс строит свою систему, исходя из конкретной данности вещей и завязывающихся между ними отношений. Оригинальность мышления Маркса А. Глюксман усматривает в выяснении того, что лежит в основе вещных отношений. Вещи, создаваемые рабочими, покидают пределы заводов и фабрик и включаются в поток циркуляции товаров. Эти вещи воплощают в себе отношения господства. Маркс также смог увидеть в отношениях между людьми вещные отношения и доказать, что это не что иное, как отношения господства. Пространственные экономические анализы товаров, денег, услуг он подчиняет «научному» обоснованию своей теории. Соединяя эти материальные компоненты и факторы в единое целое, Маркс «...стремился сформулировать закон единства мирового господства»⁴⁵. Для А. Глюксмана марксовы термины «эксплуататор» и «эксплуатируемый» абсолютно тождественны гегелевским категориям «раб» и «господин». Исходя из этого положения, он приходит к выводу, что «капитал» — это не экономическая категория, а философская категория власти.

Таким образом, марксизм утверждает себя в качестве «политической науки века», впервые сформулировав положение о единстве системы мирового господства. Моделью властных отношений, существующих в обществе, у Маркса, как считает А. Глюксман, является завод. Поэтому в процессе отчужденного труда происходит исчезновение самого индивида, поскольку он, как и рабочий на заводе, становится безличным и заменимым: «В этой схеме, — пишет А. Глюксман, — можно увидеть набросок всякого дисциплинарного общества»⁴⁶. По мнению Глюксмана, далеко не случайно Маркс в своих работах не дает даже наброска программы социального строительства, ограничиваясь самыми общими положениями. Ведь Маркс писал о «политическом переходном периоде», во вре-

мя которого государство «...не может быть ничем иным, кроме как революционной диктатурой пролетариата»⁴⁷.

Последний из «господ мыслителей» — Ф. Ницше прямо назвал отношениями «господства и подчинения» то, что Маркс обозначил как отношения собственности. Отношения господства входят у Ницше за пределы завода и заполняют собой все пространство общественной жизни, а понятие «воли к власти» оказывается универсальным объяснительным принципом, фундаментальной бытийной характеристикой. «Орудием власти» выступает прежде всего познание. «Поэтому совершенно ясно, — пишет Ф. Ницше, — что оно растет соответственно росту власти»⁴⁸. Стремление к расширению области познания и само желание знать зависят от воли к власти, способности человека контролировать и подчинять себе определенную часть реальности.

Действительно, по Ницше, цель познания состоит не в стремлении постичь абсолютную истину, а в том, чтобы распространить власть до максимально возможных пределов. С помощью схематизации, концептуализации опыта человек, согласно Ницше, решает практические задачи: выжить и утвердить свою власть. Суть же науки в качестве квинтэссенции стремления людей к познанию определяется Ницше как «...превращение природы в понятия в целях господства над природой»⁴⁹. Но категории разума и законы науки являются также важнейшим инструментом господства и в общественных отношениях. Вероятно, справедливо и обратное: получая власть над тем или иным объектом, мы делаем его «более познаваемым», предсказуемым для нас. Разумеется, при этом мы подавляем свободное многообразие объекта: власть выступает как редукционистская деятельность, как процедура упрощения подвластного нам мира. И именно Ницше наиболее полно раскрыл существо господства в современную эпоху, утверждает А. Глюксман. На Ницше заканчивается «единый метафизический текст» XIX в. Если мы всмотримся в этот текст, то обнаружим, что он отвечает на два вопроса: «практический» — «кто существует?» и «теоретический» — «что это такое?».

«Новый философ» полагает, что в традиции западно-европейской метафизики прочно утвердилось выделение этих двух способов вопрошания, в связи с чем он проводит разделение метафизики на общую и специальную. В свою очередь, специальную метафизику А. Глюксман подразделяет на три области: рациональ-

ную теологию, в которой находит свой предмет Гегель; рациональную психологию, в которой находит свой предмет Маркс; и, наконец, рациональную космологию, являющуюся предметом Ницше. В рассуждениях каждого из «господ мыслителей», утверждает А. Глюксман, остаются непродуманные места, недоработки, поэтому каждая последующая система базируется именно на них, стремится «доработать» слабые места предшественников.

Таким образом, А. Глюксман подчеркивает, что именно стремление к рациональному государству как системе господства, построенной на знании одних и незнании других, заставило немецких философов возвести знание в его высшую форму — научную. Поэтому они изучали историю и уроки французской революции не в категориях философии, а в категориях науки. Это было сделано для того, чтобы устранить прежнее философствование (необязательное для всех) и установить господство истинного знания общественных наук над человеком и обществом. Изначально немецкая философия стала рассматривать человеческие отношения, соотнося их с законом природной необходимости, физического порядка. Именно поэтому, считает А. Глюксман, для Фихте последним философом, то есть идеологом, а не представителем точного знания, был И. Кант, для Гегеля — Фихте, для Маркса — Гегель. Ницше же объявляет себя «сверхчеловеком». И каждый из них — «обладатель Истины», знания, родоначальник Науки. А знание (Наука) в концепции А. Глюксмана — это идеологическая доктрина, «текст» «господ мыслителей». А. Глюксман убежден, что власть отличается «страстью к тексту», что любое правительство держится не только оружием, но и «текстом», его воздействием. Более того, «тексты» не просто служат руководством к отправлению власти, но и сами являются властью и средством порабощения. Таким образом, «великие тексты» немецких философов не столько обеспечили государства стратегией господства, сколько сами явились такой стратегией, заключает А. Глюксман.

Необходимо отметить, что «новый философ» отнюдь не оригинален в своих рассуждениях о роли немецкой философии в формировании тоталитарных режимов. Эта тема была поднята уже А. Камю в «Бунтующем человеке». Но еще в разгар работы над этим произведением Камю писал, что «...злые гении Европы носят имена философов: их зовут Гегель, Маркс и Ницше...

Мы живем в их Европе, в Европе, ими созданной»⁵⁰. Камю рассматривает трагедию философии, которая превращается в «пророчество», идеологию, оправдывающую государственный террор. Эта идеология, полагает философ, рождается из идеи бунта, трансформировавшейся в нигилистическое «все дозволено». Именно «немецкая идеология» соединила метафизический бунт с историческим, что привело к эксцессам тоталитаризма. Божеством «немецкой идеологии» стала история, «священнослужителями» новой религии стали следователи. В результате трансцендентные ценности растворяются в историческом становлении, законы экономики неумолимо влекут человечество в светлое будущее, требуя уничтожения тех, кто этому сопротивляется.

Далеко не случайно А. Глюксман к «господам мыслителям» относит тех же философов, что и А. Камю, добавляя к ним Фихте. Эти философы действительно оказали значительное влияние на духовное развитие Европы в XX в. Но это влияние и Камю, и Глюксман оценивают крайне отрицательно. По их мнению, немецкие философы XIX в. навязали человечеству свое видение мира, свои абстрактные конструкции, которые оказались положенными в основу тоталитарных идеологий XX в.

Концепция А. Глюксмана имеет еще один аспект: она полемически заострена против некоторых положений теории Г. Маркузе, который, резко критикуя западно-европейскую рациональность, полагал, тем не менее, что связь между рациональностью и современным капитализмом не является однозначной и безусловной. Провозглашенное просветительской философией переустройство мира — на разумных и справедливых началах — на практике привело лишь к дегуманизации условий существования человека. Инструментальный разум, превративший общество в объект манипуляций, а человека — в марионетку, окончательно дискредитирует идею разумного преобразования общества, а «философия в силу этого становится беспредметной»⁵¹. В то же время в работе «Разум и революция. Гегель и начало социальной теории» (1940) немецкий философ попытался продемонстрировать наличие освободительного потенциала в гегелевской и марксовской диалектической философии истории на основе экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, что вызвало неприятие со стороны А. Глюксмана. «Новый философ» обвиняет Маркузе в том, что тот наивно полагал, будто Гегель сформули-

ровал «...решающие положения, с помощью которых Маркс революционизировал западную мысль». Но Гегель, возражает А. Глюксман, заимствовавший, как и Маркс, понятие свободы у Французской революции, проделал это «...способом, характерным для господ мыслителей, связывая знание и власть, свободу народа и рациональность Государства»⁵². Действительно, если Гегель определял народ как «...часть государства, которая не знает, чего она хочет»⁵³, указывает А. Глюксман, то отсюда вполне логично вытекает, что народом, «плебсом», должно управлять «рациональное государство», обладающее знанием, в котором свобода понимается как познанная необходимость.

Еще один пункт разногласий Г. Маркузе и А. Глюксмана связан с неоднозначной оценкой роли философии в современном мире. Маркузе исходит из того, что философский разум поражен чертами репрессивности, однако философия способна выполнять и «терапевтическую функцию» — освобождать мышление от «...порабощения существующим универсумом дискурса и поведения и создавать проекты альтернатив»⁵⁴. Немецкий исследователь считает, что философия «...представляет собой идеологию...», которая должна «...показывать действительность такой, какой она есть на самом деле»⁵⁵. Такая позиция мыслителя не может не вызывать возражений. Очевидно, что претензии философии отражать действительность «такой, какая она есть», являются модификацией просветительской иллюзии, не имеющей под собой достаточных оснований. Кроме того, если принять во внимание марксово определение идеологии как «формы частичного сознания, которая выдает себя за всеобщую», то становится понятно, что такой подход к философии является внутренне противоречивым.

В отличие от Г. Маркузе А. Глюксман воспринимает любую философскую систему как проявление «философского тоталитаризма», который с необходимостью ведет к утверждению отношений господства-подчинения и тоталитаризму политическому. В то же время можно говорить об определенном влиянии теории Г. Маркузе на концепцию А. Глюксмана. Дело в том, что в западном разуме Маркузе обнаруживает иное, эстетическое измерение — способность к творческой фантазии, благодаря которой этот разум в состоянии преодолеть сам себя. Он приходит к выводу, что кризисные явления современного общества вызваны

не экономико-технологическими, а культурно-антропологическими причинами. Тоталитаризм XX в. представляет собой не только и не столько политический феномен, сколько наглядное свидетельство «катастрофы человеческой сущности», так как европейская культура неразрывно связана с репрессией человеческой чувственности, социальной практикой подавления свойственных человеку влечений.

Таким образом, наличные общественные отношения укоренены в конечном итоге в исторически определенном способе переживания мира. Поэтому изменение этих отношений требует прежде всего изменения способа человеческого самопереживания и мировидения, что возможно только посредством «тотальной революции» — полного пересмотра отношения человека к миру и самому себе. Иначе говоря, революция, к которой призывает Г. Маркузе, должна быть направлена не столько на изменение внешних (политических и экономических) отношений господства, сколько на радикальную трансформацию сознания, в структурах которого закреплены данные отношения. Такая революция начинается с «Великого Отказа» — противостояния современной репрессивной культуре.

Однако «Великий Отказ» является скорее лозунгом, не указывающим конкретной программы действий. Говоря о «разумном» построении нерепрессивной цивилизации, Маркузе практически ничего не говорит об этом разуме и о тех, кто будет им руководствоваться. В «Политическом предисловии 1966 г.» к работе «Эрос и цивилизация» присутствует указание на социальных аутсайдеров как угрозу современной цивилизации. Но едва ли можно увидеть в них «образ нового человека», способного к созданию либидозной рациональности и нерепрессивной цивилизации. Тем не менее тема аутсайдеров, противостоящих системе социального подавления, обнаруживается в ряде работ «нового философа», трансформируясь в концепцию «негативного гуманизма».

Еще дальше в деле «разоблачения» теоретических источников тоталитаризма заходит Б.-А. Леви. Вслед за А. Глюксманом, он обвиняет мыслителей, которые, по его мнению, способствовали приходу к власти во Франции маршала Петэна (= Гитлера). К ним Б.-А. Леви относит Ж. де Местра, Ж. Гобино, Ш. Моррасса, Барреса, А. Бергсона, Ш. Пеги, П. Валери — это, по его словам, «...банальные умы, насквозь пропитанные культурой (!)»

и классическим гуманизмом, исполненные благопристойности и патриотического конформизма»⁵⁶. Эти мыслители являются создателями «французской идеологии», то есть системы, родственной фашизму и способной его породить.

Таким образом, в своих построениях «новая философия» пытается выявить внутреннюю связь эксцессов тоталитаризма с историей европейской мысли. А. Глюксман приходит к выводу о том, что тоталитарные тенденции заложены в любой системе, притязающей на монопольное обладание истиной. С такими притязаниями выступают прежде всего философы, произведения которых и образуют «дискурс Властителя». Кроме того, неоплатоническая критика идеологии подготовила почву постмодернистским концепциям, основанным на радикальном недоверии к любым «метанаррациям».

2.3. «ПРОБЛЕМА СОКРАТА» В «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ»

Современный этап развития философии характеризуется возросшим интересом к истории философии. Примечательно, что когда в течение ряда лет на разные лады шла речь о «смерти философии» — в том смысле, что ей больше не дано подняться выше достигнутых вершин, что возможно лишь частичное движение вперед, — и начался ренессанс историко-философских исследований. В предельном случае можно сказать, что философия сегодня — это прежде всего история философии. В настоящее время актуальные философские проблемы не могут обсуждаться вне историко-философского контекста, стремящегося включить великие имена прошлого в содержание и состав современного философствования. Специфика момента во многом определяется напряженностью контекста, в силу чего новая мысль может восприниматься только на скрещении уже известных идей, в процессе ориентации в культурном пространстве.

Современный уровень историко-философских исследований отмечен значительным расширением круга источников: в сферу анализа оказались вовлеченными новые объекты: типы философствования, развивающиеся вне греко-европейской традиции; несистематическое философствование писателей, ученых, обще-

ственно-политических деятелей. Изменились и представления о задачах историко-философского анализа. Сохраняя традиционную задачу — способствовать пониманию нашими современными учеными прошлого, историки философии стремятся проследить основные линии и закономерности развития как национальной, так и мировой философии, создать общую теорию историко-философского процесса, подготовить базу для развития собственных философских исследований. Можно согласиться с В.С. Библером, полагающим, что «...философ является действительно философом — в уникальной неповторимости философского отношения к миру, — когда он реализует свои способности как историк философии»⁵⁷. Естественно, эта формула будет справедливой только в том случае, если она может быть обращена: историк философии «в промежутке» между философскими системами должен мыслить как философ.

Средством связи разрозненного и разнообразного мыслительного материала зачастую служит аналогия, вплетаемая в сложные исследовательские программы и парадигмы. Именно аналогия является одной из наиболее творческих форм логического вывода. Обнаружение аналогий между философскими системами, как хронологически близкими, так и отстоящими друг от друга на многие столетия, может послужить условием для нахождения более глубоких аналогий. Условно их можно назвать аналогиями второго уровня: они могут быть обнаружены в самом чередовании, в последовательности возникновения и смены одних типов мировоззрения другими. При этом в мыслительных процессах философа происходит диалектическая трансформация, особенно характерная для выводов традиционного типа: обосновываемая аналогия сама оказывается основанием для того содержания мысли, которое призвано было ее обосновать.

Информация, получаемая на основе таких отдаленных аналогий, как правило, является весьма ценной, так как, согласно условиям правомерности выводов по аналогии, чем эта аналогия отдаленнее, тем более важную и существенную информацию можно получить. Однако под вопросом остается достоверность такой информации: «...приходится за ценность информации “платить” меньшей достоверностью и наоборот»⁵⁸. От следования общему правилу, согласно которому «...вывод будет тем более правомерным, чем больше общих свойств установлено у модели и

прототипа», нельзя ожидать существенных результатов⁵⁹. При достаточно большом различии между моделью и прототипом, их сложности каждому обнаруженному общему свойству можно поставить в соответствие свойства противоположные.

Чтобы увеличить степень достоверности выводов по аналогии, необходимо учитывать количество и существенность пунктов различия, а также выявлять их основания от ближайших до все более опосредованных. В каждом конкретном случае убедительность вывода оказывается вполне достаточной при достижении оснований той или иной глубины, причем сама убедительность определяется тем, что из совокупной системы знаний — аналогия плюс основания — делаются дедуктивно-гипотетические выводы относительно возможности новой интерпретации философских текстов.

Текст, как известно, выступающий основным типом источника в историко-философских исследованиях, является весьма сложным образованием, выражающим не только отношение автора к предмету, о котором он пишет, и, следовательно, непосредственно отражающим этот предмет, но и документом, в котором проявляется авторское отношение и к предшественникам, писавшим об этом предмете, и к представлениям о предмете современников, к которым он адресуется. При выявлении предметного содержания текста и его анализе необходимо учитывать все эти отношения. Кроме того, текст, вовлеченный в жизнь культуры, проявляет смысловые глубины, о которых ни сам автор, ни его современники даже не подозревают. Но анализ только внешних, исторических предпосылок и факторов истории философии, взятых вне их преломления внутри философских систем и учений, приводит к растворению истории философии в истории общества и культуры.

Одной из важнейших задач историко-философских исследований является также задача определения конкретного места того или иного мыслителя в философском процессе, его влияния на общую философскую культуру, поэтому в своих историко-философских реконструкциях «новые философы» постоянно обращаются к этой проблематике. Однако зачастую их подходы характеризуются односторонностью и крайним субъективизмом. Это ярко проявляется, в частности, в трактовке А. Глюксманом немецкой философии как теоретического источника тоталита-

ризма, а личностей философов — как своего рода сверхлюдей, стремящихся к власти. Иначе говоря, философские системы оцениваются негативно: как этапы воплощения в конкретных учениях имманентных процессов дегуманизирующей рационализации мира, как эволюция инструментов господства. Как отмечает французская исследовательница В. Гаррос, «новые философы» «...узаконивают исчезновение “наставников духа”... которое... все-таки ощущается как пустота, лишившая французскую интеллигенцию идеологической и исторической опоры»⁶⁰. Но в этом случае закономерно возникает вопрос о «позитиве»: что может предложить «новая философия» в качестве альтернативы?

Своеобразной попыткой заполнить образовавшийся «идеологический вакуум» является неопософская концепция «негативного гуманизма», развиваемая А. Глюксманом и М. Клавелем. В частности, А. Глюксман рассматривает возможность отдельного философа противостоять господствующим идеологиям, обращаясь прежде всего к образу Сократа.

В Западной Европе с того времени, когда классическая античность была основой образования, сложилась традиция осмысления текущих событий философской жизни и явлений культуры сквозь призму истории античной философии. Эта тенденция в полной мере проявилась и в трудах представителей французской «новой философии», для которых характерно постоянное обращение к творчеству Сократа, Платона, Аристотеля и других античных философов. Причем особое внимание «новые философы» уделяют Сократу. Многие из них (А. Глюксман, Г. Лардро, К. Жамбе и др.) в начале своей деятельности были участниками «Сократического кружка», что дало основание некоторым исследователям назвать все течение «неосократическим».

Учение Сократа, а в не меньшей степени и его жизнь, оказали большое влияние на античную и мировую философию. Г.В.Ф. Гегель считал, что Сократ «...представляет собой не только в высшей степени важную фигуру в истории философии, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность»⁶¹.

Сведения о Сократе, дошедшие до нас из разных источников, достаточно противоречивы. Отсутствие информации, исходящей непосредственно от философа, привело к тому, что некоторые западные историки философии пытались доказать,

что Сократ — это вымышленная фигура, литературный персонаж. О личности Сократа рассказывают прежде всего его современники — Ксенофонт, Платон, Аристофан. Но ближайшее рассмотрение их описаний личности Сократа дает основание полагать, что каждый из них рисует новый облик философа, не похожий на тот, который рисует другой. В результате трудно составить целостное представление о том, кем же был Сократ в действительности: его образ дробится, раздваивается, становится неуловимым.

Существует историко-философская традиция, рассматривающая Сократа как основоположника этического рационализма и создателя средств диалектического мышления. «Новые философы», не сомневаясь в его существовании, подвергают критике традиционные трактовки сократовской философии. В частности, М. Кламель пересматривает классическую традицию понимания Сократа как родоначальника европейского рационализма, «изобретателя западного Ratio», по выражению М. Фуко. Он утверждает, что Сократ никогда не считал, что «зло есть результат невежества» и, значит, «никто не может быть злодеем добровольно»⁶².

М. Кламель, с одной стороны, говорит о конфликте афинского философа с его окружением, господствующими моральными нормами и законами. В то же время он пытается защитить Сократа от нападок и презрения Ницше, для которого «...с появлением Сократа... побеждается аристократический вкус; чернь всплывает наверх с диалектикой»⁶³. Мы убивали Сократа на протяжении двух тысячелетий, мы и сейчас делаем это, убивая в себе человека, к такому выводу приходит М. Кламель. «Но у нас меньше оправданий. Греки избавились от чуждого им... А мы — от своей души...»⁶⁴.

Примечательно, что М. Кламель, защищая Сократа, фактически вступает в заочную полемику с Н.М. Бахтиным. В своих лекциях «Современность и наследие эллинства» Н.М. Бахтин утверждал, что философия Сократа знаменует собой конец «трагического мирозерцания». Смертельный удар трагической концепции мира был нанесен диалектикой Сократа, «...служившей средством вскрыть иррациональность выбора, лежащего в основе всякой деятельности, и отвергнуть этот выбор»⁶⁵. Сократовская мысль становится орудием испытания жизни, смысл торжествует над бытием.

Вслед за Ф. Ницше, Н.М. Бахтин считал, что подлинной основой греческого духа и культуры является трагическая картина мира, господствовавшая в гомеровскую эпоху. В этот период грекам удалось преодолеть первоначальный ужас перед обреченностью человеческого существования, перед слепой силой рока, тяготеющей над ним. Но «гомеровская радость» — это не отсутствие страха и страдания, а их преодоление путем принятия жизни во всей ее ограниченности и необъяснимости. Однако такое мироощущение подверглось разрушительному воздействию: с одной стороны, новых форм религии, а с другой — зарождающейся философии.

Быстрое распространение по всему греческому миру в конце архаического периода различных форм «религии спасения» совпало с процессом ломки традиционных родоплеменных отношений, обострившим внутривойсковые конфликты и способствовавшим развитию территориальной экспансии и неизбежно сопутствующих ей кровавым межобщинным войнам. Постоянно повторяющийся в гномической поэзии мотив беззащитности человека перед лицом могущественной судьбы свидетельствовал о том, что окружающая действительность давала мало оснований для оптимистических прогнозов. Как образно заметил Э. Доддс, в архаический период «...мельницы бога мололи так медленно, что практически их движение было заметно разве только глазу веры. Для того чтобы вообще поддерживать веру в их движение, необходимо было освободиться от естественных временных пределов, установленных смертью»⁶⁶. Различные пути такого преодоления предлагали элевсинские мистерии, экстатические культы Диониса-Вакха и, наконец, учение о бессмертии души, ставшее ключевым в орфизме.

В орфическом учении центральную роль играл миф о Дионисе, разорванном и съеденном титанами. Обагрённых кровью «божественного ребенка» титанов Зевс испепелил молнией, создав людей из их праха. С тех пор род человеческий уже не в силах был смыть с себя клеймо первородного греха. Хотя люди и не повинны в преступлении, совершенном титанами, их природа обречена оставаться двойственной, поскольку в смертном теле, как в темнице, заключена частица божественного дыхания — бессмертная душа.

Кроме мистического течения с его стремлением к вечности, было и другое — философско-рационалистическое, пытав-

шеся, по мнению Н.М. Бахтина, «...свести все многообразие жизни к некоему единству», в результате чего вещи перестают быть собою, познание отрывается от бытия. В этом выражается основная тенденция разума, с особой силой проявившаяся в учении Сократа: искать тождество сквозь различия и единство во множественности, то есть «...смотреть мимо мира, в котором каждая вещь единственна, неповторима и ни к чему сведена быть не может»⁶⁷. Вторгающиеся в жизнь отвлеченные истины, абстрактные понятия подтачивают первоначальную целостность жизнеутверждения. Поэтому процесс над Сократом — это «...безнадежная попытка эллинизма защитить себя от вторжения этого разлагающего начала»⁶⁸. Судьи Сократа стояли перед безысходной дилеммой: терпимость была исконной особенностью греческого духа, но учение Сократа подрывало его основу. Следовательно, осуждая или оправдывая Сократа, судьи одинаково изменяли «эллинизму».

К «проблеме Сократа» обращается и А. Глюксман. Его восприятие образа «самого мудрого из греков» амбивалентно. Он считает, что смерть Сократа и его согласие с несправедливым решением афинского суда положили начало «традиционному наставлению»: «Государство, даже несправедливое, заслуживает уважения, ибо всякая справедливость исходит, исходила и будет исходить от Государства»⁶⁹. Но Сократ стал Сократом в первую очередь благодаря тому, что принял смерть, не поступившись своими принципами. Ведь ценность проповедуемых, но не реализуемых создателем учений гораздо ниже.

С другой стороны, по мнению А. Глюксмана, именно Сократ заложил основы определенного типа мышления и мирозерцания, которые и в наше время могли бы служить мировоззренческой моделью. В отличие от других философов Сократ не пытался достичь абсолютного знания ни для разрушения прежних теорий, ни для получения власти в обществе, «...подобно Платону — наставнику Дионисия, Аристотелю — наставнику Александра, Гегелю и Наполеону»⁷⁰. Основным вопросом сократовской философии Глюксман считает вопрос о позитивном знании. В трактовке «новой философии» Сократ уподоблен И. Канту, поставившему предел нашему знанию. Высшее знание стремится к «...невозможному — спрашивать самого себя извне, знаешь ли ты или не знаешь»⁷¹.

Чтобы доказать «непричастность» Сократа к европейской рационалистической традиции, А. Глюксман подвергает критике гегелевскую интерпретацию его философии. Анализируя знаменитое сократовское «я знаю, что я ничего не знаю», Гегель, разрешая этот логический парадокс, «удваивает» Сократа на Сократа-1 и Сократа-2. При этом Сократ-1 ничего не знает, а Сократ-2 знает (Глюксман называет его Сократ-Платон). Этот Сократ-Платон является более высоким иерархическим уровнем и контролирует низший слой (Сократа-1), который не обладает знанием. Устанавливая такое соотношение, Гегель разрешает парадокс. «Если язык разделен на такие несоприкасающиеся сферы, что каждый раз более высокий уровень сообщает истину более низкому, неспособному к истине, то парадокс исчезает в том смысле, что не может быть ни произнесен, ни услышан»⁷². Сократ-1 никогда не сможет обратиться к Сократу-2: ему всегда ответит Платон. «Это доказательство небытия Сократа — первое и последнее слово, альфа и омега гегелевского познания»⁷³. Гегель совершает «логическое убийство» Сократа и через этот ритуал утверждает «высшее знание». Этот парадокс, с точки зрения Глюксмана, характеризует всю современную западную цивилизацию. Она подчинена закону парадокса «я знаю, что я ничего не знаю», потому что невозможно сказать «я лгу» без того, чтобы знать истину; нельзя утверждать «я ничего не знаю» без обладания высшей истиной. Здесь проходит рубеж, отделяющий Сократа от всей последующей культуры. Сократ «...исходит из одной экзистенции, социальной жизни... которую ставит вне гегелевского знания, подчеркивая, что знание должно исходить только из него самого...»⁷⁴. Отстаивая эту позицию, он еще в античности указал путь, по которому могла бы пойти философия, стремящаяся вырваться из ловушки абсолютного знания.

Ядром философии Сократа является метод диалога, а также его «ирония». Он был искусным собеседником, мастером диалога, в ходе которого уличал «...данное знание как ловушку, разоблачая его хитросплетения, распутывая нити из которых она состоит»⁷⁵. В этом заключается суть глюксмановской интерпретации Сократа: афинский философ не пытался создать всеобъемлющую философскую систему, объясняющую все явления в этом мире. Он хотел превратить саму жизнь в философскую проблему и проверять философию самой жизнью. Диалоги Сократа всегда

ставят собеседника в ситуацию, как будто не имеющую выхода. Вернее, они ставят человека перед одним и тем же вопросом. Конечная цель диалогов — освободить «знатока» от излишней самоуверенности и побудить к рефлексии, сделать ее доминирующей в беседе. Беседы всегда заканчивались без ясного ответа — именно в этом заключена суть сократовской философии. Вся его деятельность «...без выводов, как в тумане, но у этого тумана есть смысл: руководствоваться рефлексией: в этом цель Сократа»⁷⁶. Таким образом, Сократ не ищет «начал» и не преподносит «абсолютных истин». Тогда как все великие мыслители пытаются создать свою собственную систему, создать «новый текст» — метафизического господства над миром и в научной форме задать параметры духовного господства над людьми.

Анализ позиции А. Глюксмана выявляет также ее концептуальную близость взглядам С. Кьеркегора, изложенным в его первой философско-эстетической работе — диссертации с характерным названием: «Понятие иронии, рассмотренное с постоянным обращением к Сократу». Как известно, Сократ продолжил и углубил критику религиозно-мифологического мировоззрения, начатую софистами и составившую основной пафос греческого Просвещения. Однако в отличие от софистов, которые из своей критики сделали выводы о необходимости заменить религиозную позицию некоторой другой, причем устанавливали последнюю совершенно произвольно (провозглашая определенные моральные принципы), Сократ направил свою критику также и против софистов, чья произвольно установленная точка зрения лишена истины. Как утверждает С. Кьеркегор, задача Сократа состоит прежде всего в разрушении всякой позитивной истины, и эту задачу призвана выполнить его диалектика.

Таким образом, сократовское искусство диалектики рассматривается Кьеркегором в его деструктивной функции: диалектику Сократ, согласно датскому философу, ставит на службу своей иронии. Следовательно, первым моментом, характеризующим иронию, является то, что она предполагает такую позицию по отношению к миру — в данном случае к миру религиозно-мифологическому, — при которой индивид противопоставляет себя этому миру, не принимает его субстанциальности, отрицает его. Ирония, по определению Кьеркегора, есть, однако, специфическое отрицание.

Сократовскую иронию Кьеркегор определяет как бесконечную абсолютную отрицательность. В отличие от такой формы отрицания, которая выступая против определенной нравственной позиции, в то же время противопоставляет ей иную и тем самым отрицает один принцип во имя другого, ирония отрицает всякий позитивный принцип, она вообще не признает ничего позитивного, она разлагает любую точку зрения, обнаруживая ее внутренние противоречия. Поэтому ирония означает попытку утверждения принципиально нового понимания истины: истины, связанной с субъективностью. Однако сократовская ирония, и это для Кьеркегора весьма существенный момент, не полагает также истину и в субъект; ее функция — только отрицательная, она ничего не утверждает или утверждает только отрицание. Поэтому Сократ отрицает не только действительность объективного, но и действительность субъективного, он иронизирует не только по поводу других, но и по поводу самого себя — его ирония уничтожает его самого, он убивает себя.

Таким образом, трагедия Сократа, согласно Кьеркегору, состоит в том, что он не может жить в той действительности, к которой исторически принадлежит, и не может выйти за пределы этой действительности, так как новый, грядущий мир — христианский — пока еще «за его спиной», он не может его видеть, а потому оказывается в ситуации между двумя мирами: старым, который для него уже не обладает значимостью, и новым, которого еще нет. И потому, полагает Кьеркегор, сам Сократ, не принимающий настоящего и не знающий будущего, находится перед лицом «ничто», но это ничто, «...с которого все должно начаться»⁷⁷.

Несмотря на определенные параллели, в построениях С. Кьеркегора и «новых философов» обнаруживаются и очевидные различия. Клавель критикует Кьеркегора за то, что он определил иронию Сократа всего лишь как «бесконечную отрицательность», и обещает найти в нем разгадку современных проблем, дать положительный нравственный идеал человека. Глюксман же усматривает в этом преклонение перед рационалистической системой, перед знанием и осуждает за это Кьеркегора. Сами «новые философы» в образе Сократа находят основу для протеста против любой тотализирующей системы разума. М. Клавель убежден, что «Сократ в сущности ничего не знал и только

порывал со всякой властью человека над человеком»⁷⁸. Но в силу этого именно «...он единственный... во всей греческой культуре создал человека»⁷⁹. А. Глюксман и М. Клавель противопоставляют молчание Сократа культуре, в которой «все — слова», знаменитое выражение «я знаю, что ничего не знаю» — победоносному шествию тезиса «знание — сила» и, наконец, смерть Сократа — всепроникающей власти человека над человеком.

К образу Сократа обращаются и ведущие представители постструктурализма Ж. Делез и Ф. Гваттари. В своей совместной работе «Что такое философия?» они дают принципиально иную трактовку его философской позиции. По их мнению, Сократ постоянно занимался тем, что делал невозможной всякую дискуссию — «...будь то в краткой форме агона (вопросов и ответов) или в длинной форме соперничающих между собой речей»⁸⁰. Следовательно, его философствование превращается в безжалостный монолог, «...устраняющий одного соперника за другим».

Таким образом, в самих трактовках образа и философских взглядов Сократа проявляется свойственная современности тенденция к плюрализму. В то же время когда в близких по духу построениях содержатся противоположные оценки, то это свидетельствует не столько о различном видении историко-философского процесса, сколько о том, что мыслители прошлого являются «концептуальными персонажами», служащими для обоснования собственных схем. Одним из таких «концептуальных персонажей» для «новой философии» и является Сократ, наряду с другой ключевой фигурой в построениях «новых философов» — Р. Декартом.

2.4. ПАРАДОКСЫ «НЕГАТИВНОГО ГУМАНИЗМА»

Одной из работ, знаменовавших появление «новой философии», была статья Ж.-Ф. Ревеля «Декарт бессмысленный и бесполезный»⁸¹, где Декарт фактически был причислен к основоположникам тоталитаризма. Согласно Ж.-Ф. Ревелю, Декарт является хронологически первым философом «современного типа», поставившим важную проблему: как совместить существование независимой науки философии и чуждых науке философских методов? Как отмечает «новый философ», именно в XVII в. раз-

личие между наукой и философией стало восприниматься как «фундаментальный культурный факт». Ж.-Ф. Ревель утверждает, что философствовать для Декарта — это значит «...разрабатывать комплексную систему реальности, теорию и практику понятий и систему определений, фиксированную раз и навсегда»⁸². Но такое понимание философии представляет, по его мнению, «значительную регрессию» по отношению к предшествующим критическим трудам XV—XVI в. Отождествление философии с системой знаний, с наукой, которая выводится из нескольких «причин», означает, по сути, что картезианский «...опыт познания причинности поворачивается спиной к науке своего времени»⁸³. Следовательно, Декарт является творцом «философской революции», но никак не «интеллектуальной». Его историческая роль, утверждает Ж.-Ф. Ревель, заключается в попытке адаптации теологической мысли в научную эпоху, замене старого догматизма схоластики новым догматизмом. «Новый философ» обвиняет Декарта в том, что тот подчиняет критерии научной истины доказательству существования Бога, в то же время будучи ученым, он боится возражений и дискуссий; его рационализм приводит к игнорированию истории человечества в ее «гнусных» проявлениях, «коллективному дистанцированию» человечества от преступлений против самого человечества.

Примечательно, что критика Ж.-Ф. Ревеля по целому ряду пунктов совпадает с критикой известного историка философии и науки А. Койре, который заявляет, что «...моральное величие не всегда соответствует интеллектуальному, и в этом отношении Декарта не сравнить с великими докторами схоластики»⁸⁴. Согласно А. Койре, он любой ценой добивается торжества своей философии, причем речь идет не о «торжестве истины», а о победе собственного учения. Кроме того, необходимо отметить, что негативное отношение «новой философии» к Декарту причудливо переплетается с критикой со стороны неотомизма.

Ведущий томистский философ Ж. Маритен в борьбе против рационалистической философии критикует ее элитарный характер. Он обвиняет Декарта в претензии придать человеческому мышлению способность бытия ангелов. Выдвижение на первый план интуиции придает человеку свойства непосредственного постижения божественной мудрости. Возвеличивая человеческий разум, рационализм, как отмечает Маритен, незаметно для

себя принижает окружающий мир, что вытекает из онтологического превосходства умопостигаемого над чувствами. Однако в процессе умопостижения и разум несколько отступает. Декарт возводит в факт богопознания и интуицию, подкрепляемую логикой. Для этого познания характерно отрицание наследства прошлого, признание лишь актуального знания, предельно точное лицезрение божественных истин.

Ж. Маритен в резко критической памфлетной форме излагает свое понимание картезианского рационализма, которому свойственно, отрицая прошлое, скорее признавать настоящее, при этом познание приобретает характер лихорадочного поиска. «Оторвав душу от тела, Декарт превращает ее в сложный механический аппарат... эта душа, непосредственно владея телом и миром, навязывает последнему свою волю. Декартова воля к познанию требует строгого логического осознания действительности. То, что не ложится под пресс математической прямолинейности, отмечается логикой Декарта»⁸⁵. «Картезианская революция» привела к схематизации видения мира, разорвала сложную связь вещей. «Отныне мысль направлена на то, чтобы математически реконструировать окружающий мир»⁸⁶. Но мир, заключает Маритен, подчиняющийся законам, выведенным из врожденных идей, обречен на деформацию.

Самый серьезный упрек, адресованный Декарту его критиками, и прежде всего «новыми философами», заключается в том, что его метафизика, сфокусированная на достижение абсолютного идеала рациональности, заложила фундамент западной репрессивной цивилизации. При таком подходе Декарт, мысливший философию как систему знаний, доказывавший существование «всеобщей математики» (*Mathesis universalis*), являющейся синонимом «всеобщей мудрости», рассматривается в контексте с немецкой классической философией⁸⁷, поскольку немецкий классический идеализм, начиная с Канта, стремился сделать философию всеобщим «научоучением» (Фихте), «наукой об опыте сознания» (Гегель). К. Маркс превращал философию в науку преобразования общества, которая в своей основе должна иметь науку политической экономии. При этом философия была призвана не просто осмысливать мир, так сказать, созерцательным образом, а выдвигать программу действительного переустройства мира и, тем самым, фундаментального преобразования истории. В то же время именно рационализм является главным объектом нападков «новой философии».

Как известно, тема разума, рациональности относится к «вечным» темам философии. С момента своего возникновения философия стремилась понять мир, природу и самого человека с помощью разума, определенных рациональных принципов. Уже ранняя греческая мысль представляла собой рациональную рефлексию над мифологическими представлениями и была устремлена к постижению логоса на основе первоначальных научных данных и рациональных методов мышления. Эту эстафету подхватывает философия Нового времени, принимая веру в разум и решительно отставив ее в более радикальных формах — антропоцентризма и неограниченного рационализма. Вера в разум, столь характерная для философской классики XVII в. и одного из самых ярких мыслителей этого периода — Р. Декарта, была не только философским кредо своего времени, но и подкреплялась целой системой научно-философского знания, особое место в которой занимала «метафизика», высоко ценимая Декартом.

Необходимо отметить, что XVII в. относится к таким периодам европейской истории, которые отмечены исключительной результативностью духовной деятельности, приведшей к структурному изменению всего фундамента жизни человека западного мира. В значительной степени благодаря ему был создан тот феномен, который стал именоваться Западом, с его наукой, техникой, в основе которых лежит утилитарно ориентированный разум и рациональное отношение к миру, постепенно ставшему лишенным качественного своеобразия и жизненной определенности абстрактным объектом; с его общественно-политическим и экономическим установлением человеческого бытия, основанного на самоценности индивидуализма и демократии как форме его гарантированного воплощения, а также на частной собственности, рассматриваемой как цель прагматического поведения человека.

В этот период происходил постепенный переход от религиозного мышления к научно-рациональному, который, впрочем, не являлся исключительно плодом деятельности таких мыслителей, как Р. Декарт, Г. Галилей или Д. Локк. Одновременно с ними к тому же стилю мышления переходили тысячи их менее знаменитых современников. Философская или научная рефлексия, распространяясь через книги, лишь подкрепляет или легитимизирует такой переход. Великим мыслителям удается более чет-

ко его сформулировать. То, что мы называем «рациональным мышлением», не было творением Декарта или Галилея. Великие мыслители Нового времени не были творцами этого способа или стиля мышления, но его наиболее яркими выразителями. В этом заключается основная интенция человека, вступающего в период Нового времени. Начинается форма жизни, которая основывает себя только на разуме. Именно в этой форме мир предстает человеку ясным, отчетливым и беспредельным.

Средневековый разум завершился Фомой Аквинским, но после Д. Скота и У. Оккама мир человеческого существования оказывается проблематичным. Эллинизация христианского духа воплотилась в риторическом слове Августина. Вторая эллинизация завершилась логическим словом Фомы Аквинского. Д. Скот и У. Оккам заявили, что Бог не мог творить мир по силлогизмам Аристотеля и вещи утратили свои слова. Оказалось, что слово, имеющее всегда обобщающий характер, принадлежит человеку, тогда как всякое *ens creatum* принадлежит только Богу. Все сотворенное уникально и неповторимо, поэтому оно не подлежит человеческому наименованию. Произошло разделение слов и вещей. Вещи принадлежат Богу, тогда как слово, будучи выражением силлогистического разума, согласно номинализму, не может иметь никакого отношения к божественному проекту творения всего сущего и мира как такового. С эпохи Возрождения христианство постепенно приходит к «естественной теологии», что особенно наглядно проявляется в работах Николая Кузанского. В теории Коперника земной мир соединяется с небесным, небесное претворяется в земном, а земное оказывается небесным. *Бытие-как-слово* уступает место *бытию-как-сознанию*. Именно это фундаментальное изменение положения человека в мире обосновывает Декарт в метафизике бытия-как-сознания.

Самосознание человека становится всеобщей контрольной инстанцией, единственно удостоверяющей все сущее в его бытии; оно выдает всему, что есть, «патент» на существование, оказываясь, таким образом, субъектом, как в новоевропейском смысле, то есть противоположным объекту и всему объективному, так и в традиционном смысле — всеобщего субстрата. Бытие всего того, что есть, определяется из «Я есмь» как ясности полагания и последующего обоснования. *Ego cogito* есть особо выделяемый *subiectum*, по отношению к которому все вещи опреде-

ляются как *objectum*. *Cogito-sum*, то есть разум как таковой, согласно своим требованиям и положениям определяет «Логос» всего сущего и тем самым выступает в качестве исходного основания бытия и познания. В этом заключается феномен картезианского мышления, который в своих разных вариациях до сих пор остается господствующим в науке и экономике.

Принципиально иную, претендующую на оригинальность, трактовку картезианства предложил А. Глюксман. В 1987 г. вышла его работа «Декарт — это Франция», в которой лидер «новой философии» пересматривает прежнее отношение к Декарту, меняя свою оценку на противоположную. Если раньше Декарт рассматривался как мыслитель, который «...первым методически сформулировал проект господства над миром»⁸⁸, то теперь он предстает в совершенно ином качестве. По мнению А. Глюксмана, в настоящее время главным источником восстановления истинных ценностей мысли, интеллектуализма является Декарт. «Новый философ», пытаясь дать свое прочтение Декарта, заявляет: «Я представляю здесь своего Декарта... поскольку все академические философские биографии меня не устраивают... и для того, чтобы он ответил на мои вопросы, отличающиеся от тех, которые он задавал себе сам»⁸⁹. А. Глюксман обращается к Декарту с вопросами: «Как вообще можно убедить себя в чем либо? Как может существовать идеал и вера в него в наш сложный, наполненный социальными катаклизмами век?»⁹⁰.

А. Глюксман обращает внимание на то обстоятельство, что сам Декарт называл свою систему «новой философией», и на этом основании он проводит параллели между собственными взглядами и картезианством, заявляя, что «...быть “новым философом” — значит избрать для себя роль мыслителя, подрывающего окружающую эйфорию»⁹¹. В таком прочтении Декарт оказывается непричастным ни к позитивистским идеологиям, провозгласившим тоталитаризм, ни к воспроизведению иерархической структуры общества, поскольку он не пытается классифицировать кого-либо, а говорит о «естественно равном распределении разума между людьми».

В европейской философии, отмечает А. Глюксман, закрепилось представление о том, что «...профанация природы и сакрализация техники берет общее начало в “Рассуждение о методе”»⁹². Однако «новый философ» полагает, что ответственность за это

лежит не на Декарте, а на мыслителях эпохи Ренессанса, которые «адаптировали» древнегреческое понятие «технэ» к новой исторической ситуации. А. Глюксман противопоставляет Декарта, с одной стороны, Г. Галилею⁹³, утверждавшему, что «природа говорит на языке математики», а с другой — М. Фичино, который персонифицирует ренессансный неоплатонизм. Неоплатоническую теологию М. Фичино «новый философ» отождествляет с «наукой логики» Гегеля на том основании, что она тоже «ищет ключ к Истории и Миру», а также претендует на роль «науки наук». Именно неоплатоническая система М. Фичино рассматривается как источник тоталитаризма, так как она выносит присущее множеству единство за пределы множества, затем привносит единство во множество извне как некую высшую силу и ставит во главу иерархии сущего единое, сверхбытийное и сверхразумное начало.

Действительно, онтология и антропология Фичино представляет собой типичную модель ренессансного способа мышления в целом. Фичино строит космос исходя из двух равновеликих субстанций, или, точнее говоря, из подлинной субстанции и некоего предсубстанционального состояния: из Бога и материи. Бог лишен качеств и определений, потому что в нем свернуты любые определения, он — первопричина и цельность бытия, его бездонность и абсолютность. Материя — не менее бескачественна и не может быть охарактеризована актуально, так как она есть чистое количество. Если абсолютная полнота Бога выше всякой определенности, то абсолютная неполнота материи ниже всякой определенности, даже определенности в смысле существования. Оба этих начала встречаются, хотя, разумеется, и не на равных правах, в многокачественной и целостной природе. Бог внедряется в материю через порожденные им промежуточные инстанции, среди которых особую связующую роль играет человек, и, вызывая в материи ответный, отраженный отклик, творит телесный мир. Таким образом, Фичино в своей «Платоновской теологии» отводит человеку роль связующего звена мира, ведь он способен объять в познании все ступени мировой иерархии. Человек — единственная сущность, наделенная безграничностью познания и способная в мыслительной мощи сравняться с Богом. Знание же человек обретает в процессе самопознания, а не изучения реального мира, постигая свободной творческой силой разума заложенные в нем идеи всего сущего.

В отличие от Галилея и Фичино Декарт, по мнению А. Глюксмана, не пытается описать действительность исключительно «научным или религиозным образом», он «...бросается в океан сомнения, где все остается открытым». Иначе говоря, его философский метод оставляет простор для разнообразных интерпретаций и не сводит многообразие мира к неким единым началам. «Листая в своем путешествии великую книгу мира, Декарт... не воскрешает в памяти уникальный текст, его “книга” говорит на многочисленных языках»⁹⁴. В понимании А. Глюксмана, Декарт выступает прежде всего как философ универсального метафизического, гиперболического сомнения. То, что в традиционной интерпретации картезианской философии является хотя и важным, но лишь исходным моментом рассуждения — радикальное сомнение, — для А. Глюксмана предстает как квинтэссенция влияния Декарта на современную мысль: *dubito* главенствует над *cogito*. Поэтому необходимо «...сомневаться в мире, в себе, в Боге, наиболее полно пережить это сомнение, пока не откроется новое неизведанное понимание себя, других и, может быть, Бога»⁹⁵ — это урок, который каждый должен вынести для себя из философии Декарта.

Следует отметить, что принцип сомнения занимает особое место в философской теории Декарта. Как известно, значение этого принципа в методологической процедуре Декарта фундаментально. Как точно и емко подметил В. Хесле, картезианская теория сомнения является «интегральным фактором» всей системы философа. И для этого принципа «...действительно нет альтернативы, если придерживаться идеи автономии разума»⁹⁶. Важно добавить также, что по существу этот принцип является серьезным логико-трансцендентальным аргументом в обосновании претензий философии на достоверное познание в рамках субъекта. Введя процедуру сомнения в качестве методологического принципа, Декарт стремился обосновать спецификацию философской интерпретации знания, которая не может быть сведена к содержательному рассмотрению знания, но касается прежде всего понимания безусловности «начал» знания, его достоверности. Данную процедуру ученый вводил в философию, прибегнув к особенностям математической науки, рационального математического метода. Заметим, однако, что и в отношении математики Декарт применял принцип сомнения в том смысле, что сама математическая наука, демонстрируя свои

познавательные возможности, не дает разъяснения относительно самого способа получения достоверных истин⁹⁷.

При рассмотрении философии Декарта А. Глюксман обращается и к такому жанру историко-философского исследования как биографический анализ. В истории жизни великого мыслителя он пытается найти образцы поведения, позволяющие сохранить независимую позицию интеллектуала, поскольку для него именно Декарт «...символизирует акт философского рождения независимого индивида»⁹⁸. Основу этой независимости «новый философ» усматривает в своеобразии жизненной позиции Декарта. По его мнению, Декарт — это «...маргинал, заботящийся о своей маргинальности, отказывающийся жить и умирать в своей стране»⁹⁹. В стиле жизни и стиле мышления Декарта А. Глюксман обнаруживает тесную связь с эпохой.

«Новый философ» активно использует концепцию «длительного времени», разработанную французской «Новой исторической наукой». Он утверждает, что существует две Франции: «короткая» и «длительная», причем именно последняя и составляет суть Франции, выражает ее характер. В XVI в. «длительная Франция» колеблется между Римом и Лютером, между католичеством и Реформацией. В XVII в. она определяется: выбирает собственный независимый путь, который избирает для себя и Декарт.

Необходимо отметить, что, затронув достаточно важный вопрос о связи человека и его времени, А. Глюксман, провозгласив Декарта «человеком XVII века», ограничивается общими фразами, в банализированном содержании которых утрачивается суть проблемы. Как известно, основные морфологические элементы, архетипическая матрица, продуцирующая определенный культурный тип, неизбежно участвуют в воспроизведении типа человека данного времени, доходящего порой до воспроизведения структурно-гомоморфных типов жизненного поведения людей — «биографических типов». Если тип культуры можно рассматривать как некий интеграл биографических типов создающих его людей, то биографический тип — это прежде всего структурная характеристика индивидуального жизненного состояния, в сжатой форме единичной жизни конкретного человека воспроизводящего основные жизненные состояния века и согласующегося с ним. И между ними не существует генетической связи, но имеется взаимная обусловленность.

В своих работах А. Глюксман ставит еще одну важную проблему, касающуюся сущности нигилизма. По его мнению, существует две антагонистические концепции западного нигилизма, которые выражаются аксиомами «нет больше добра» и «нет больше зла»¹⁰⁰. «Новый философ» решительно отвергает вторую аксиому, тем самым признавая наличие Зла в мире. Суть развиваемой им концепции «негативного гуманизма» заключается в отказе от «традиционного» гуманизма, когда интеллектуалы позволяли себе восхвалять «все человеческое» и ожидать от хода и результатов своих рассуждений, чтобы «ничто человеческое было им не чуждо». Современный интеллектуал, напротив, должен признать, оценивая всю историю мысли, что «ничто нечеловеческое нам не чуждо»¹⁰¹. Апеллируя к Декарту, А. Глюксман утверждает, что «...быть картезианцем — значит раскрывать лицо через изнанку, обнаруживать гуманизм через его противоположность, через возможность не только претерпеть, но и построить, организовать, допустить Освенцим»¹⁰².

Иначе говоря, А. Глюксман предлагает постигать гуманизм сквозь призму Зла. В Декарте он видит единственного философа, который не закрывает глаза на ужас момента. Вслед за Декартом, «новый философ» полагает, что Бог не является добрым, «...он творит добро, но так, будто никакая модель, никакое изначальное понятие не руководит его действиями»¹⁰³. На наш взгляд, эти рассуждения недвусмысленно указывают и на наличие определенного гностического или, точнее, «криптогностического» подтекста его концепции¹⁰⁴.

Как известно, одним из ключевых вопросов в гностицизме является вопрос об истоках зла. Согласно христианскому вероучению, зло не имеет самостоятельной сущности, оно не субстанциально; как указывал Августин, зло имеет причину не достаточную, а недостающую, это отсутствие должного быть добра. Однако вопреки формуле Августина, в гностических дуалистических учениях зло понимается как самостоятельная сила, что «...точно совпадает с миропониманием послевоенного европейского человечества, которое закрепилось уже на уровне подсознания»¹⁰⁵. Кроме того, в самом общем виде зло в гностике заключается в том, что Бог «...не знает себя, в забвении, неспособности выявить свою абсолютную природу»¹⁰⁶.

Применительно к «новой философии» в целом проблема зла раскрывается как попытка примирить какую-либо модель

общества, построенную на «благих» или «разумных» началах, с существованием насилия, жестокости и несправедливости. «Новые философы» убеждены в том, что для всей общественной истории характерно присутствие неизменного Зла. Иначе говоря, Мировое Зло — это Власть, которая понимается «новыми» нетрадиционно: как составляющая саму суть общества злая сила, поскольку в обществе нет элемента структуры, который не был бы пронизан Властью.

Еще один вариант «негативного гуманизма» обнаруживается в работах М. Клавеля, который заявляет, что «...если гуманизм есть учение об абсолютном существовании человека, одного человека без Бога, то я — антигуманист. Я не допускаю существования человека, который устраняет Бога и в великой западной философии появляется для того, чтобы, так сказать, сознаться в своем несуществовании...»¹⁰⁷. Он отвергает существующие концепции отчуждения и освобождения человека, прежде всего марксистскую, которая провозглашает «...автоматическое возвращение сущности человека человеку благодаря будущей экономической революции»¹⁰⁸. Структуралистская парадигма отвергается за объективизм, за то, что она не оставляет места для субъекта, человеческого «я». Ж.-П. Сартр, напротив, критикуется за субъективизм, который, полагая абсолютную свободу человека, не оставляет ни единого шанса для объяснения исторического и онтологического отчуждения. Кроме того, тезис об абсолютной свободе человека предполагает, что сам человек остается отчужденным либо самостоятельно преодолевает свое отчуждение. Но тогда, по мнению М. Клавеля, он может стать свободным и без участия Бога.

М. Клавель обеспокоен вопросом, поставленным многими философскими и религиозными течениями современной мысли: что стало с человеком после «смерти Бога»? «Человека больше нет?... — спрашивает он, — или еще нет?»¹⁰⁹ Желая спасти человека в этом бесчеловечном мире, личность в обезличенном обществе, М. Клавель отбрасывает экзистенциалистскую и персоналистскую этику, всю «рационалистическую» и «атеистическую» культуру Запада, выражает недовольство христианской церковью, «испорченной» двумя веками «флирта» — с Просвещением и политикой. Но особое неприятие мыслителя, как уже отмечалось, вызывает марксизм, который приводит к отпадению чело-

века от Бога. Марксистское учение создает «...метафизическую догму о невинности и естественном счастье человека, “человека природного и общественного”, но отчужденного собственностью и возвращающегося к своей сущности путем уничтожения оной и коллективного присвоения»¹¹⁰.

Философия последних четырех столетий, то есть классическая европейская философия и марксизм, по мнению Клавеля, подчиняют человека иллюзии «историко-земного рая», «разуму» истории, и поэтому являются гуманизмом «человека, который не хочет быть человеком». Мыслитель приходит к выводу о том, что после «смерти Бога» наступает конец и его убийцы, что позволяет ему заявить: «Я антигуманист в той определенной мере, в какой гуманизм последних четырех веков втайне — более или менее втайне — тоталитарен и, следовательно, негуманен». Отвергая классический гуманизм, «новый философ» видит освобождение человека в том, что он называет «аутогтранценденцией человека», «инициатором которой был, возможно, Сократ»¹¹¹.

Из всех противоречий современного мира, из попыток преодолеть отчуждение, обрести утраченный смысл жизни, полноту существования М. Клавель делает один вывод: «Итак, сегодня Бог или ничто. На выбор. Вера и только вера гарантирует человеку то, в чем не может больше его убедить или разубедить современная наука и философия — его существование»¹¹². Таким образом, концепция Клавеля представляет собой, по-сути, еще один вариант «негативного гуманизма» — религиозный, — развиваемый «новой философией».

В отличие от Клавеля А. Глюксман объявляет Бога «немым». По его мнению, радикальное сомнение Декарта разрывает связь человека с Богом, в результате чего «...благо и красота становятся индивидуальным частным делом, мир оказывается расколдованным»¹¹³. Вследствие этого поиск истины становится главной проблемой мысли, которая «возвращается к самой себе». Необходимо отметить, что при таком подходе «независимый» мыслитель, интеллектуал, образец которого для А. Глюксмана являет собой Декарт, фактически оказывается «социальным атомом». Действительно, Декарт, апеллируя к любому индивидууму, инициировал в каждом мыслящем человеке такого рода сомнение, которое позволяет каждому мыслить о самом себе и тем самым обретать свое собственное «Я». Таким образом, «Я» становится

средоточием мышления как такового и тем самым всего человеческого существа, автономного субъекта, не нуждающегося для своего существования в других «Я».

Иначе говоря, картезианский субъективизм принципиально монологичен, и далеко не случайно этот тип мышления принимается за образец лидером «новой философии». Подвергая резкой критике европейскую рационалистическую философию, доктринально принадлежащую к монологической традиции, «новые философы», тем не менее, сами остаются в ее ограниченных рамках. Как отмечает О. Розеншток-Хюсси, «...мышление, способное разделить мир на субъект и объект, дух и материю, не только равнодушно воспримет истолкование человека в качестве колесика в машине, но еще меньше испугается холодного скепсиса интеллектуалов»¹¹⁴. Более того, к такому скепсису, сомнению и призывает в конечном счете А. Глюксман. «Но в современной жизни людей это подчеркивание тождества, требуемого от нас “*Cogito ergo sum*”, ведет к разрушению императивов подлинной жизни»¹¹⁵.

2.5. «НОВЫЕ ФИЛОСОФЫ» И «НОВЫЕ ПРАВЫЕ»: ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ И КУЛЬТУРЫ

События мая 1968 г. стали поворотным пунктом в истории страны, после которых началось смещение вправо традиционно левой Франции. После Второй мировой войны французская коммунистическая партия была самой влиятельной политической организацией, однако в 80-е гг. она оказалась на периферии политической жизни. Идейный багаж левого движения предстал устаревшим, неким соединением «увриеризма» с утопическим коммунистическим идеалом, все более отвлеченным от реальной жизни. На судьбе левого движения сказались и трансформация капитализма, его перерастание в «потребительское общество». Высокий производственный и потребительский уровень привел к ослаблению традиционных социальных противоречий капиталистического общества. Научно-техническая революция, высококоразвитые технологии уравнивают материальные условия жизни и одновременно нивелируют людей.

Эта тенденция вызывает противодействие определенной части французской интеллигенции, которая пытается предложить свои пути выхода из ситуации, воспринимаемой как кризис культуры. Из «поколения 68-го» вышли не только «новые философы», но и «новые правые», провозгласившие разрыв со «старой правой». «Новые правые» считают только себя действительно новыми, отказывая в праве такого именования другим философским и художественным направлениям. Только себя они считают по-настоящему правыми, утверждая, что «новые философы» — это те же «левые», которые доминировали во французской культуре 30 лет.

В 1968 г. А. де Бенуа с единомышленниками начал издавать журнал «Новая школа», вокруг которого впоследствии сложилась «Группа по исследованию и изучению европейской цивилизации» (ГРЕСЕ), объединившая несколько тысяч правых интеллектуалов, в том числе таких известных писателей, как П. Шоню, М. Дрюон, Ж. Жионо, антрополога Р. Ардри и многих других. В 1974 г. в Национальной административной школе был организован клуб «Орлож», куда также вошли сторонники «новых правых», а через три года А. де Бенуа получил «Гран при» Французской академии за эссеистику. Такого признания была удостоена его книга «Взгляд справа», продемонстрировавшая усиление влияния правых в обществе.

Констатируя кризис, охвативший европейскую культуру, «новые правые» предложили свое объяснение его причин и собственные рецепты его преодоления, связанные с определенным пониманием сущности человека и своеобразным видением историко-культурного процесса. При этом выявились глубокие идейные расхождения между «новыми философами» и «новыми правыми», вызвавшие довольно острую полемику. В то же время, как отмечает Ю.М. Каграманов, «новые философы» и «новые правые» «...настолько эквивалентно одновременно исключают и дополняют друг друга, что можно говорить об определенной симметрии их теоретических воззрений»¹¹⁶.

Разумеется, антропологические проблемы трудно отнести к числу доминирующих в творчестве «новых философов» и «новых правых». Тем не менее именно они в известной мере являются наиболее показательными для оценки мировоззренческих дискуссий и общей эволюции современной французской философии.

Не только философско-антропологические, но и другие более или менее значительные философские концепции нашего

времени независимо от преобладающей в них проблематики содержат определенное понимание природы и сущности человека. Это касается даже тех направлений философии, которые принципиально отвергают антропологическую проблематику как спекулятивно-метафизическую, но отвергая ее, прямо или косвенно предлагают свое особое понимание человека. Иначе говоря, в любом контексте, позитивном или негативном, обращение философии к проблеме человека представляется необходимым и даже неизбежным в современной жизни.

Целый ряд современных концепций человека, несмотря на очевидные различия содержащихся в них представлений о природе и сущности человека, объединяет одна общая черта — их антиметафизическая направленность. Если в классической западно-европейской философии со времен Платона и Аристотеля человек рассматривался и определялся в сущностной связи и определяющей зависимости от различных абсолютных субстанциальных начал — духа, разума, сознания, природы, то сейчас он изучается и интерпретируется главным образом в контексте имманентных человеческому существованию сфер и факторов. Сегодня преобладают концепции, отвергающие унаследованный от прошлого философский образ человека. В них метафизические измерения любого рода или классического образца объявляются неоправданными и ненужными, а метафизика и вместе с ней традиционная философия расцениваются как некая преодоленная или требующая преодоления стадия духовного развития. Их место занимают учения, анализирующие человека в конкретных жизненных ситуациях, различные формы его индивидуального бытия. С исчезновением метафизики как учения о всеопределяющих конечных основаниях бытия становятся излишними традиционные философские проблемы человека.

Постоянно возрастающее научное знание о человеке, верифицируемое рациональными и эмпирическими критериями, создает иллюзию возможности собственного объяснения природы и сущности человека. Перед лицом этих конкретно-научных представлений философский образ человека воспринимается как спекулятивный, лишенный опытных оснований и практической ценности. В самом деле, современная наука накопила огромный материал о различных сторонах жизнедеятельности человека. Но насколько она способствует целостному пониманию человечес-

кой личности? Возможно ли это вообще вне философского рассмотрения и истолкования?

Такая постановка вопроса отвергается некоторыми представителями структурализма, которые полагают, что отдельного человеческого субъекта как существа, способного к самостоятельным решениям, вообще не существует. С этой точки зрения, отдельный человек настолько детерминирован теми системами, в которых он живет, что вопрос о нем не может относиться к индивиду, а только к системам, в которых он живет и с критериями функционирования которых он вынужден себя идентифицировать. Апелляция же к человеку становится ненужной, так как он не способен избежать подавляющего воздействия проникающей во все стороны жизни системы. В этом случае ставится цель сделать излишней саму идею человека.

Антиметафизические установки в понимании человека складываются в конце XIX — начале XX в. и получают дальнейшее развитие в первой половине XX в. в русле происходившего тогда общего антропологического поворота. Из антиметафизических, по существу, установок, отвергающих спекулятивные представления о субстанциальных сущностных началах мира и человека, исходит и строит свои философские представления о человеке экзистенциализм. Выступая против представлений о потусторонних, внешних основаниях человеческого бытия, его представители отвергают не метафизику вообще, а лишь ее традиционные формы, заменяя ее своеобразной метафизикой человеческого «Я».

Анализируя взгляды «новых философов», Р.А. Гальцева приходит к выводу, что их философия — это экзистенциализм. Но экзистенциализм, который развивается в новых условиях и пытается осмыслить опыт тоталитарных режимов, концлагерей и практики массового уничтожения. Это приводит к смещению интереса от личности к «анонимному» индивиду, живущему в тоталитарном государстве. «В связи с появлением нового, выросшего из небывалых еще обстоятельств субъекта экзистенциальной философии, — пишет Р.А. Гальцева, — меняются и ее категории, экзистенциалы. На второй план отходит сама идея личности, теперь как бы не до нее, ее место занимает новая центральная категория — тело»¹¹⁷. П.С. Гуревич полагает, что «новая философия», так же как экзистенциализм и персонализм, видит в человеке «единственный и уникальный предмет философии»¹¹⁸.

На наш взгляд, для такой характеристики «новой философии» имеются определенные основания, которые касаются не только сущности философствования, но и его типа. Как и экзистенциалисты, «новые философы» не ставят перед собой задачу проникнуть в методологические тайны науки, раскрыть природу искусства, морали и религии, предложить собственные глобальные философско-исторические конструкции.

Как известно, экзистенциализм стал философским выражением глубоких потрясений, постигших европейскую цивилизацию в первой половине XX в. Первая мировая война, поразившая европейцев даже не количеством жертв, а их очевидной бессмысленностью, опрокинула господствовавшие оптимистические модели исторического процесса. Послевоенный кризис, непродолжительная стабилизация 20—30-х гг., утверждение фашизма и гитлеровская оккупация Европы способствовали резкому росту интереса к экзистенциальной философии, которая поставила в центр внимания человека, заброшенного в иррациональный, неконтролируемый им поток событий.

Для европейской культурной традиции и философии классического периода характерен обостренный интерес к духовной активности людей, реализующейся в научном, художественном творчестве, в деятельности по созданию и совершенствованию политических учреждений. Экзистенциализм, выросший на почве радикального разочарования в историческом прогрессе, напротив, сосредоточен на проблеме человека перед лицом пограничных ситуаций и пытается извлечь из апокалипсического переживания истории новые мировоззренческие принципы, новое понимание предмета философии и ее задач.

«Новая философия», в свою очередь, стремилась осмыслить кризис, охвативший французское общество после майских событий 1968 г., а также практику тоталитарных режимов. Однако было бы неверно рассматривать ее только как рефлексию французской левой интеллигенции над своим неудачным революционным прошлым. В большей степени это попытка концептуального освоения политического опыта XX в. — «века концлагерей», выявление теоретических источников тоталитаризма, поиск ценностей, не утративших значения в современном мире. Поэтому экзистенциальные мотивы, возникающие в работах «новых философов», неизменно

сопряжены с поиском свободы, человеческой индивидуальности и уникальности.

Тем не менее для позиции «новых философов» характерна определенная противоречивость и непоследовательность: они настойчиво проводят мысль о «смерти человека». По их мнению, современный европеец ничем не отличается от обезличенного подданного восточных деспотий, в которых принципиально отвергается человеческая независимость и субъективность, а человек отождествляется со своей социальной ролью. В свою очередь, деперсонализация человека подводит к мысли о безоговорочном торжестве тоталитаризма и устранении проблемы человека как таковой.

В работе Л.Г. Никитиной «“Новая философия” для старого мира» отмечается: «Человеку капиталистического общества, воспринимавшему невозможность самореализации в этих рамках как личную трагедию, предлагается видеть источник зла в любой институциональности, будь то капиталистическая или социалистическая»¹¹⁹. Отсюда автор делает вывод о том, что антропологическая концепция «новых философов» является шагом назад даже по сравнению с такими направлениями, как экзистенциализм и «философия жизни», которые в общем подчеркивали активную роль личности в обществе и пытались обосновать «гуманистическое благо» индивидуализма.

Действительно, «новые философы» дают определенные основания для подобных утверждений. Б.-А. Леви, в частности, пишет: «Я не верю больше в человека и хочу приспособиться к мнению, что он находится в процессе исчезновения со сцены мысли... Чтобы понять драму и страдания современного человека, теоретические инструменты марксизма не действительны»¹²⁰.

Рассуждения Б.-А. Леви пропитаны глубоким пессимизмом, вызванным диктатом «всемогущей воли к смерти», которая, по мнению исследователя, является самым сильным импульсом современности. Не случайно одним из своих предшественников он считает А. Шопенгауэра, который дал философское обоснование пессимизма.

Однако в XIX в., когда общество делало успехи в образовании, культуре, экономике, утверждения Шопенгауэра о бессмысленности человеческого существования звучали диссонансом в обстановке господствовавшей веры в прогрессивное развитие. Воп-

реки распространенным в тот период либеральным иллюзиям о скором и повсеместном торжестве идей прогресса, немецкий философ полагал, что новые поколения людей постоянно повторяют ошибки прошлых поколений, наука то и дело заходит в тупик, а в руках морально ущербных людей она часто приносит зло. Прогресса же в области морали на протяжении многих столетий вообще не происходило, что подтверждается широким распространением жестокой эксплуатации, насилия и войн.

На пороге третьего тысячелетия, когда многие мыслители говорят о кризисе мировой цивилизации, особенно остро проявилась фальшь наивного, близорукого оптимизма, столь убедительно отвергавшегося Шопенгауэром более полутора веков назад. Своеобразное мироощущение немецкого мыслителя разделяет и Б.-А. Леви, призвавший современного человека «...надеть латы пессимизма и закалить себя отчаянием»¹²¹. Но в чем причина такого неутешительного, казалось бы, заключения?

Логика рассуждений французского философа вплотную подводит к еще одной важной проблеме — проблеме человеческого существования и гуманизма. Именно идея гуманности, согласно Б.-А. Леви, стала прикрытием одичания человечества, надвигающегося варварства. Любое учение о человеческом бытии наталкивается на проблему власти, которая, по его мнению, является «априорной формой реальности»¹²².

Происхождение власти Б.-А. Леви связывает с жизненной энергией, с сущностью человека как общественного существа. Власть выступает как порождение человеческой субъективности, как результат спонтанных усилий людей, реализующих свою свободу. В то же время власть трактуется как сила, с помощью которой общество конституируется, она придает «разнузданной толпе» облик социального корпуса, является гарантом социализации. Только благодаря власти человеческое общество существует, только «...при ее посредстве люди объединяются, расставаясь при этом с началами добра»¹²³. В определенном смысле власть не имеет другого значения, кроме «желания выжить» или «желания жить».

Таким образом, желание и власть взаимно образуют друг друга, поскольку нет желания без иллюзии, осуществляющей его мощи. Власть — энергия вечной человеческой неудовлетворенности, а человек — порождение власти, «двойник государства», не существующий как природное существо.

Позицию Б.-А. Леви на первый взгляд можно охарактеризовать как антиперсоналистическую. «Нет такого индивидуализма, который не нес бы в себе зародыш или начало тоталитаризма: индивидуализм умножает то, что тоталитаризм унифицирует — и это называется демократией», — пишет философ¹²⁴. Возникает вопрос: а возможен ли вообще такой индивидуализм, который не содержал бы в себе ростки той или иной формы тоталитаризма? Согласно Б.-А. Леви, никакой индивидуализм не может гарантировать свободу перед ликом властных структур, для которых человек — не более чем марионетка.

Однако в основе позиции «нового философа» лежит, по сути, персоналистический подход. Обостренный интерес к человеку является в его концепции исходным пунктом рассуждений, в ходе которых исследователь не стремится с самого начала отвергнуть человеческую субъективность, «вынести за скобки» человеческую природу. В результате персоналистическое начало исчезает, превращаясь в свою противоположность.

Тем не менее, сознавая свою обреченность, человек должен не только отвергать тоталитаризм, но и всеми средствами подрывать его. В этом вопросе Б.-А. Леви полностью разделяет точку зрения А. Глюксмана, который утверждает, что сопротивление тоталитарной системе возможно и оно «не пропадает даром»¹²⁵. Но, констатируя «смерть человека», признавая господство антиперсонализма, необходимо все же исповедовать этику стоицизма.

Выражая свою позицию, «новые философы» постоянно обращаются к сюжетам античной философии. Более того, создается впечатление, что они считают мироощущение древних греков наиболее адекватным современной эпохе, не особенно заботясь, впрочем, об аргументированности своих взглядов. В работах Б.-А. Леви, в частности, содержится настоящая проповедь трагического сознания. Но именно пессимизм, по мнению многих исследователей, составлял доминанту греческого мировосприятия.

Как известно, образ древних греков, искренне радующихся жизни, был создан немецкими романтиками, противопоставившими античность мрачному Средневековью. Однако уже во второй половине XIX в. Ф. Ницше, Я. Буркхардт и другие заговорили о пессимизме, пронизывающем греческое искусство, об истинном для них ощущении безысходности в отношении неумолимой судьбы. Б.Л. Смирнов полагает, что глубинной основой

греческого мироощущения является сознание бессилия людей и богов перед неумолимой Мойрой — судьбой. «Сущность трагической коллизии в греческой литературе — борьба личного и нравственного начала со слепым Роком, причем сила остается за Роком»¹²⁶.

В современную эпоху Б.-А. Леви напоминает об утраченной стоической морали, признавая в духе позднего стоицизма, что существующий порядок вещей изменить невозможно. Поэтому человек должен, преодолевая неверие, продумывать возможность другой идеи мира, удерживать его от распада.

В отличие от Б.-А. Леви А. Глюксман ищет опору для своих теоретических построений в более конкретных персонажах. В работе «Цинизм и страсть» он ставит вопрос о том, как освободить человека от гипноза истины, которая в сфере социального бытия ведет к подчинению индивида политическому «Левиафану». И главными героями разворачивающегося действия становятся Платон и Диоген Синопский.

Следует отметить, что обращение А. Глюксмана к «этой неразлучной паре» было во многом инспирировано Ж. Делезом, который назвал знаменитого киника «...носителем нового курса, нового логоса, оживляемого парадоксами и насыщенного новым философским содержанием»¹²⁷.

Говоря о специфике древнегреческой культуры, А. Глюксман отмечает: «Греческий город функционирует как лаборатория в масштабе прихода, как небольшой завод, где изобретается система человеческих и социальных отношений, откристаллизовавшихся в политическое общество»¹²⁸. Греческая демократия, средоточием которой являлась агора, по мнению философа, закономерно порождает кинизм.

Европейская философская традиция помещает кинизм в «фольклорную нишу», не придавая ему серьезного значения, рассматривая как нечто неприятное среди расцвета эллинской философской мысли. Но при всем своем безразличии к отвлеченным концепциям и теориям, киники поставили ряд вопросов, еще долго волновавших человечество: проблема внутренней и внешней свободы, моральной автономии, ответственность личности в обществе, образ жизни, проблема дефиниций и т. д.

Именно кинизм и платонизм рассматриваются А. Глюксманом как философские концепции, в противоборстве которых

наиболее рельефно выявляются важнейшие проблемы человеческого существования. Платон является мыслителем, пытающимся постичь абсолютную истину, понять сущность вещей и явлений. Подлинным бытием, согласно Платону, обладают только идеи, только общее, а не единичное. Из этого принципа вытекает и отношение Платона к человеку, которого он определил как «двухногое без перьев с плоскими ногтями».

В построениях «нового философа» рационализм Платона неизбежно превращается в орудие подчинения, насилия, так как «...человек в поисках знания открывает человека власти как свое alter ego»¹²⁹. Но попытки выявления «объективной» сущности вещей встречают отпор со стороны Диогена, который с «солдатской жестокостью» разрушает определения. Он опровергает их, приводя в исполнение на «теле». По мнению А. Глюксмана, человек — это «...странная птица, которая фальсифицирует попытки идентификации», человек «...избегает определений, потому что он смертен»¹³⁰.

Именно со смертью, с этим «величайшим опытом» (А. Мальро), который только доступен человеку, экспериментирует киник. Он не испытывает никаких сомнений, терзаний, он не стремится к проверке собственных представлений о мире. Вслед за Сократом, киники провозглашают идеал внутренней свободы, полагая, что достигается он путем борьбы с самим собой. Безусловное проведение этого идеала в жизни ведет к крайнему индивидуализму, максимальной независимости человека. Киник свободен от пут религии, семьи, общества и государства. Это вело к космополитизму. Одними из первых киники стали громко отстаивать идею о том, что они — граждане мира. Итак, киник ни от кого и ни от чего не зависит, он абсолютно свободен, поэтому этику кинизма можно охарактеризовать как негативную, «перечеканивающую» общепринятые нормы и ценности. Киника ничто не привязывает к этой жизни, поэтому он не дорожит ею и не боится смерти.

Такое мировоззрение порождает цинизм. Причем речь идет не просто о «цинических» эксцессах. Киник абсолютно уверен в своих поступках. Он не считается с чужими воззрениями. Он вообще чужд всему живому. Раз и навсегда определив собственную судьбу, свое отношение к миру и окружающим людям, киник попирает все нормы и обычаи. Независимость от жизни, готовность без сожаления расстаться с ней позволяют ему кром-

сать и уродовать не только собственную судьбу, но и судьбы других людей. «Я разрушаю, следовательно, я существую; я существую, следовательно, я разрушаю»¹³¹, — таково, по мнению А. Глюксмана, жизненное кредо киника.

Киник торжествует над жизнью, потому что способен прервать свое существование. Но человек, отмеченный печатью смерти, «очарованный» ею, становится так же неодолим и непостижим, как она сама. Он становится садистом по отношению к своей жертве, то есть к собственной или чужой жизни. Мысль, которая приобрела циническую направленность, нивелирует вещи и людей. Всем грозит однообразная возможность ухода из жизни. «Двуногое без перьев», отданное во власть перипетий смертного существования, не может требовать от жизни такой безопасности, которую нелепо требовать от смерти.

Таким образом, поиск достоверного знания приводит к осознанию конечности самого человека. Этот факт, в свою очередь, порождает «садическую» распорядительность по отношению к жизни, когда идиллический «европлатонизм» смыкается с безысходным цинизмом. На практике это означает, что беспощадной критике подлежат не только мыслительные идеологические формы, но и глубинный реализм сознания, то есть мироощущение обыденного человека. Установка на достоверность опыта приводит к оголенной логике, торжеству знания.

Вирус цинизма, поразивший западную цивилизацию, становится ее постоянным спутником, активно проявляясь в определенные периоды истории. Продолжателем цинической традиции стал маркиз де Сад, который довел до логического конца идеи философов-просветителей, пытавшихся выстроить по меркам разума все человеческие отношения. Но если человек должен быть свободным, то отсюда вытекает «все дозволено». Поэтому западный цинизм невозможно понять без осмысления «садизма».

Следует отметить, что феномен де Сада оказался возможным именно потому, что он проявился в обстановке кризиса просветительской модели культуры. Общество постоянно навязывает человеку определенные стандарты поведения, в том числе и сексуального, вмешиваясь в ту сферу жизни, которая называется интимной, личной. Писатель и философ де Сад одним из первых в европейской культуре осознал эту закономерность. Не случайно А. Глюксман фактически берет на себя роль *advocatus*

diaboli, утверждая, что «...нет ничего более глупого, чем вменить в вину (де Саду. — К. А.) распространение подозрительных доктрин, побуждающих к злу непорочных читателей»¹³².

Но в чем причина широкой известности французского маркиза? Известная писательница Симона де Бовуар в статье, посвященной де Саду, отмечает: «Почему имя маркиза де Сада заслуживает нашего интереса? Даже его поклонники с готовностью признают, что его произведения по большей части нечитабельны. Что касается его философии, то она не банальна только в силу непоследовательности автора»¹³³. Жорж Батай приходит к выводу, что «...от чудовищности творчества Сада исходит скука, но именно эта скука и есть его смысл»¹³⁴. По мнению Батая, цель де Сада состоит в том, чтобы «...ясно осознать, чего может достичь “разгул” сам по себе... узнать, как исчезает разница между субъектом и объектом. Таким образом, его цель отличается от цели философии только путями ее достижения»¹³⁵. Для А. Глюксмана де Сад также не является «...ни великим писателем, ни великим философом...», но человеком, который «...конструирует свои великие цинические машины на перекрестке письма и мысли»¹³⁶.

Судьба де Сада и его творчество заставляют задуматься о том, можно ли существовать в обществе, не жертвуя своей индивидуальностью. Или нужно признать правоту А. Шопенгауэра, утверждавшего, что «...вступая в общество, нам приходится отрекаться от 3/4 своего “я”, чтобы сравниться с другими»¹³⁷. Ведь социум стремится к тотальному контролю за личностью, вмешиваясь даже в интимный мир человека, навязывая ему конкретные образцы поведения. В таком контексте все отклонения от общезначимой, усредненной нормы, в том числе садистские поползновения, выглядят как желание индивидуальности спасти себя от диктата извне.

Итак, человек беззащитен в своей плоти, а его участь вызывает только горечь. Индивид окончательно попран в своем достоинстве. Подобные рассуждения и привели некоторых отечественных исследователей к выводу о том, что «новые философы» исповедуют антиперсонализм. Настаивая на пагубности мысли, цинизме здравого смысла, ущербности человеческой плоти, «новые философы» выбивают почву из-под персоналистской установки.

Дело даже не в том, что они отступают от идеалов христианства с его обостренным вниманием к живому человеку, его

духу и плоти. Хотя, по-видимому, А. Глюксман не случайно обращается к манихейству, дуалистической доктрине, признающей существование изначальных, вечных и противостоящих принципов: добра и зла, света и тьмы. Причем, по его мнению, в мире, который является ареной борьбы этих начал, приоритет принадлежит именно злу. «Новые философы» не пытаются отстоять индивида ни перед лицом жизни, ни перед угрозой смерти. Человек в их рассуждениях выполняет единственную функцию — он служит тем материалом, который дает возможность обосновать философию трагизма.

Однако все эти констатации, на наш взгляд, не являются достаточным основанием для того, чтобы пренебречь персоналистским вектором рассуждений «новых философов». Ведь пафос их мировоззренческих исканий состоит именно в дискредитации общественной идеи, из которой исходит восточный антиперсонализм и его европейские версии. В этой связи А. Глюксман вспоминает о ведийской жертве первочеловека Пуруши, из которого возник мир.

«Гимн Пуруше» представляет собой антропоморфическое основание мифологического мировоззрения. Пуруша — человек-Вселенная — отказался от собственной уникальности, единичности во имя более важных целей. Из частей его тела образовалось мироздание. Само расчленение первочеловека символизирует сложность, неоднородность мира. Но именно образ целого, в котором отражена космическая и социальная организация, доминирует над каждой отдельной частью. В современной Европе, полагает А. Глюксман, обнаруживается аналогичное жертвенное влечение отдельного индивида, который готов отречься от всего уникального во имя приобщения к Всеобщему.

В своих философских построениях «новые правые», как и «новые философы», особое значение придают проблеме человека, которая является исходным пунктом их концепции. Они поставили перед собой задачу разоблачить «ложную концепцию человека», которая «...сделала возможными и даже оправданными все преступления, совершенные во имя гуманности и прогресса»¹³⁸. Для обоснования собственных взглядов «новые правые» обращаются к философско-антропологическим исследованиям А. Гелена, Х. Плеснера, которые попытались синтезировать знания о человеке, накопленные конкретными науками, с философскими традициями, а также к работам К. Лоренца.

Философские антропологи обратили внимание на определенную «недостаточность» развития нового ответвления жизни, которое началось с человеком. С биологической точки зрения человек оказывается не просто «недостаточным существом», а «большим животным», «тупиком жизни». Естественно-научной основой подобных выводов явилась идея ретардации, выдвинутая Л. Больком. Ее суть заключается в том, что в результате нарушения деятельности эндокринной системы, взрослый человек в физиологическом и анатомическом отношении сходен с зародышем и плодом человекообразной обезьяны, то есть человек — это половозрелый зародыш обезьяны. А. Гелен, на взгляды которого, в свою очередь, опираются «новые правые», утверждает, что животное-биологическая организация человека содержит в себе определенную «невосполненность». Эта «невосполненность» заключается в ослабленности инстинктов, характерной для предков человека.

Действительно, в человеке заложено две программы — инстинктуальная и социокультурная. По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определена инстинктами, то есть биологической наследственностью и структурой организма, что исключает возможность выхода за пределы определенных моделей поведения. Нарождающаяся социальность и культурные стандарты диктуют человеку иные образцы поведения. Развитие культуры дало возможность человеку преодолеть «голос инстинктов» и выработать внеприродную систему ориентиров.

В то же время новейшие исследования показали, что прямая зависимость между развитием социальности и ослаблением инстинктов отсутствует. Человек изначально был существом с неспециализированными органами и инстинкты в нем были слабо развиты еще до появления социальной истории. Именно в этом, согласно философско-антропологической теории, и проявляется ущербность человеческого существа. Но из этого не следует, что человек был обречен на вымирание. Согласно А. Гелену, человек не способен жить по природным стандартам и это вынуждает его искать новые способы существования, позволяющие «восполнить» биологическую недостаточность человеческого организма. В результате неспециализированности органов у человека сформировался особый практический интеллект и с помощью ору-

дейной деятельности он стал приспособлять природу к себе, создавать собственную среду обитания — мир культуры.

Таким образом, биологическая недостаточность предполагает деятельную активность, связь с миром и другими людьми. С этих позиций культура рассматривается как порождение инстинктивно-витальной сферы человека. Из инстинктивной основы выводятся социальные институты, этика и право. Этолог К. Лоренц считает, что «естественное право» должно учитывать инстинкт агрессивности, лежащий в основе социальных конфликтов, воли к власти, а также другие врожденные склонности человека. Культура, государство, социальные институты рассматриваются как порождение биологической основы человека, которой они и служат.

Лидер «новых правых» А. де Бенуа определяет культуру как «...специфику человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Напрасны поиски человека до культуры, появление его на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры, — пишет А. де Бенуа. Она глубочайшим образом связана с сущностью человека, является частью определения человека как такового»¹³⁹.

Действительно, необходимо признать, что человек и культура теснейшим образом связаны между собой. И если понимать культуру как «совокупность продуктов материального и духовного творчества людей», то из этого следует, что «...говорить о культуре можно только применительно к людям. Следовательно, культура возникла одновременно с человеком...»¹⁴⁰. Тем не менее возникает вопрос: является культура социальным или природно-антропологическим феноменом?

«Новые правые» утверждают, что человек сделал первый шаг к разрыву с природой, начав возводить «вторую природу» — свой, человеческий мир. Поэтому они критикуют витализм, в соответствии с которым природа и культура рассматриваются как последовательные этапы единого процесса жизни. В развитии культуры «новые правые» усматривают дальнейшую ступень мировой эволюции, в ходе которой преодолеваются природные истоки культуры. Но этот процесс оценивается философами в сугубо негативном ключе: они сожалеют о разрыве человека с природой и призывают освободить его от «избытка» культуры. При таком подходе человеческое общество фактически прирав-

нивается к животному миру, а сущность человека сводится к биологическому, животному началу.

Опираясь на труды К. Лоренца, «новые правые» выделяют наиболее важные свойства биологической природы человека, роднящие его с животными. Во-первых, это индивидуальность на уровне кода ДНК, создающая особь, не похожую на других, а значит, не равную другим. Во-вторых, это агрессивность, также заложенная в генетической структуре организма. В-третьих, инстинкт иерархии, проявляющийся как при взаимодействии животных одного вида, так и животных разных видов, который помогает сдерживать агрессивные наклонности. В-четвертых, инстинкт «территориальности», обуславливающий привязанность особей к определенному месту, и, наконец, врожденное чувство собственности. Эти инстинкты, как утверждают «новые правые», способствуют выживанию видов и придают устойчивость природному миру.

Из совокупности этих качеств человеческой природы, по мнению «новых правых», вытекает необходимость следования инстинктам, «голосу крови», потому что «...человек, избавленный от всего... “животного”, лишенный подсознательных стремлений, человек как чисто разумное существо был бы отнюдь не ангелом, скорее наоборот»¹⁴¹.

Если агрессивность заложена в биологической природе человека, то в социальной жизни она неизбежно «прорывается» в виде насилия. П. Шоню считает, что насилие принципиально неустранимо, более того, победа над ним привела бы к «компромиссии жизни». «Мы проигрываем войну с насилием, — пишет П. Шоню, — а точнее, война эта проиграна заранее, как и война со смертью. Нам остается только придать насилию направление, подчинить его насилию более мощному»¹⁴². Насилие победить невозможно, поэтому его нужно «канализировать», направить в нужное русло.

Обращаясь к Ветхому Завету, к «книге языка человека», П. Шоню утверждает, что это «...насилие, идущее от Бога». Ветхий Завет, по его мнению, буквально изобилует примерами такого «божественного» произвола, когда Яхве мог неведомо за что возлюбить человека и осыпать его благодеяниями или разгневаться, причем последнее происходило несравненно чаще. Обычными эпитетами для бога Ветхого Завета были: «грозный», «гневный», «ревнивый», «карающий».

Но если рассматривать Бога П. Шоню как метафору, то становится очевидно, что речь идет о «сильной власти», защитником которой и выступает писатель. Именно сильная власть должна обеспечить порядок в обществе и создать условия для рождения «новой культуры». Что же характеризует эту «новую культуру» и соответствующую ей систему ценностей, за которую ведут борьбу французские «новые правые»?

С точки зрения А. де Бенуа, эту «новую культуру», в которой нуждается Европа, должна отличать «упорядоченность». В обществе, по его мнению, «...нет естественного порядка, но существует естественная тенденция к организации, свойственная всем живым системам»¹⁴³. Под «упорядоченностью» культуры «новые правые» фактически понимают сословный характер общества, выводимый ими из «инстинкта иерархии». Отсюда вытекает стремление возродить высшее сословие — аристократию, так как именно на аристократической идее традиционно основывалось индоевропейское общество. Это относится к варне брахманов в Индии, эвпатридам в Афинах, римским патрициям и «благородному сословию» в Европе.

Каждая культура представляет собой определенный «ансамбль форм, норм и отношений», любое нарушение которого является упадком, а оно может произойти «...как от чрезмерной ажитации, так и от непродуктивной неподвижности»¹⁴⁴. Поэтому задача «новых правых», уточняет А. де Бенуа, состоит в том, чтобы стимулировать «...медленное скольжение умов от одной системы ценностей к другой системе ценностей»¹⁴⁵.

Краеугольным камнем этой системы ценностей являются понятия «свободы» и «укорененности». При этом свобода рассматривается как «...условие и следствие бурного технологического и научного прогресса, а укорененность — как форма вечного возвращения человека к самому себе»¹⁴⁶. Для А. де Бенуа «укорененность» — это некое мистическое изначальное состояние национальной и государственной жизни народа, к возвращению которого должна стремиться элита. Именно элите предстоит силой привить остальному населению определенные духовные стандарты.

«Новые правые» настаивают на необходимости возрождения «истинной» культуры и подлинного гуманизма, истоки которого они усматривают в мифологических верованиях индоевропейцев. По их мнению, кочевые арийские племена, вторгшиеся

ся в древности из Центральной Азии в Китай, Индию и Европу, создали такую культуру.

Известно, что древние арии были язычниками, одухотворявшими и обожествлявшими растения, животных и явления природы. Центр тяжести их религиозной активности приходится на ритуалы кровавых жертвоприношений, включая человеческие, в честь богов и на связанные с этим культовые отправления. «Новые правые» считают, что в арийской культуре и рождается первая форма гуманизма.

Но можно ли вообще говорить о гуманизме применительно к культуре, основным способом понимания мира в которой является мифология? Ведь «мифологическая логика» имеет определенные предпосылки — это, во-первых, логическая диффузность, нерасчлененность мышления, не отделившегося еще отчетливо от эмоциональной, аффектно-моторной сферы; во-вторых, то обстоятельство, что человек не выделял себя из окружающей среды — природной и социальной. Следствием этого было «очеловечение» окружающей природной среды и широкое «метафорическое» сопоставление природных и культурных (социальных) объектов. Человек переносил на внешние объекты свои собственные свойства, приписывал им жизнь, человеческие чувства; даже космос часто представляется в мифах живым великаном, из частей которого может быть создан мир. В тоже время личностное начало в таком мышлении выражено крайне слабо, оно как бы «размыто».

Но и в более позднее время, в период возникновения государственных образований, человек не становится автоматически личностью: в деспотических государствах он практически отождествляется со своей социальной ролью. Не была исключением и арийская культура, в которой еще не сложился автономный суверенный субъект, а значит, не существовала и личность.

Однако «новые правые» полагают, что именно в этой доличностной культуре сложился гуманизм, теснейшим образом связанный с язычеством. Поэтому они пытаются возродить дохристианскую «матрицу культуры», восстановить ее «органичность». Для этого нужно вызвать к жизни «дух леса» — язычества и политеизма — и изгнать «дух пустыни», принесший рационализм и монотеизм, вытравить «революционный яд» Ветхого и Нового Завета. По словам генерального секретаря ГРЕСЕ П. Вя-

ля, Ф. Ницше был «...первым среди тех, кто определили направление, по которому мы движемся»¹⁴⁷.

Возрождение гуманизма возможно при условии возрождения язычества и антихристианского типа рациональности. «Мы усматриваем в исконном язычестве наших пращуров выражение ряда своеобразных ценностей и духовных позиций и стремимся их актуализировать»¹⁴⁸. Христианство «новые правые» трактуют в ницшеанском духе: как злой рок, погубивший европейскую цивилизацию, потому что оно «...взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из *противоречия* инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как *искушения*»¹⁴⁹.

А. де Бенуа разделяет взгляды тех историков, которые видели причину гибели Римской империи в распространении христианства. «Древние верили в единство мира, в интимную диалектику человека и природы... “Новый человек” христианства проповедовал совсем иной взгляд на вещи. Он принес с собой конфликт. Но не повседневный конфликт, образующий движение жизни, а эсхатологический абсолютный конфликт: развод с миром»¹⁵⁰. Настаивая на индоевропейском происхождении западной культуры, «новые правые» отвергают другие духовные традиции, пришедшие в культурный ареал Запада с Востока. «Культурная порча» Европы началась с проникновения христианства, с объединения чужеродных начал, поэтому «новые правые» в духе традиционализма провозглашают необходимость «возвращения к истокам»: к духовному миру древних германцев, живших родами, к архаическому периоду истории Древней Греции.

Критикуя христианство и иудаизм как монотеистические религии, А. де Бенуа, однако, уточняет, что «новые правые» вовсе не «...против религии... наоборот, простое наблюдение феномена человека показывает, что существует подлинная потребность в священном»¹⁵¹. Реализуя эту потребность, «неотрадиционалисты» заявляют: «Насущной задачей является создание неоязычества, позволяющего реализовать “тип подлинного существования”, то есть ответственной вовлеченности “принятого решения”, которое создает предчувствие и творит у человека, существа, “рожденного для смерти”, состояние “режима власти”»

духа, способствующего постоянному восхождению и самопревосхождению»¹⁵².

Постоянное возрождение язычества в духовной жизни Европы свидетельствует о том, что его элементы имеют более глубокие корни в христианской культуре Запада, чем это может показаться. Язычество нельзя считать феноменом, безвозвратно ушедшим в прошлое. В этой связи К. Степанян отмечает: «Язычество наиболее соответствует земной, не до конца обоженой природе человека, поэтому оно — до определенного срока — вновь и вновь репродуцируется в истории человечества, и даже спустя много веков после утверждения христианства живет в людях, вступая в разного рода сочетания с христианским духом, зачастую исподволь беря верх над ним, вытесняя его по сути и действуя под его именем»¹⁵³.

Однако взгляды А. де Бенуа и других сторонников неоязычества из числа «новых правых» подверглись резкой критике со стороны «новых философов». Б.-А. Леви, в частности, утверждает, что именно иудеохристианская традиция создала условия для появления свободного индивида. В работе «Божий завет» он высказывает мысль о том, что индивид как феномен вовсе не является продуктом новоевропейской культуры, а появляется намного раньше: «Человек — свободный субъект — возник впервые в монотеизме... Монотеизм освободил человека от его мирской зависимости, от пантеона капризных языческих богов, на которых воля человека не могла опереться»¹⁵⁴.

Спор иудеохристианской и языческой традиций не окончен, он продолжается и в наши дни, констатирует Б.-А. Леви, поэтому дилемма Августина — «Афины» или «Иерусалим» — по-прежнему актуальна. «Новый философ» полагает, что Греция — этот «мавзолей язычества» — занимает в европейском сознании слишком почетное место.

У древних греков, согласно Б.-А. Леви, нет чувства «внутренней драмы», их сознание экстериоризировано, обращено вовне: мир открывается им только как «определенное расположение вещей в пространстве». В результате греческая этика представляет собой не что иное, как почти механическое следование законам космоса. Греческой индивидуальности недостает глубины, субъективность здесь еще не осознала своих возможностей. Подлинная субъективность развивается в библейском мире, христианство

дает импульс индивидуальности: мышление приобретает глубоко личностный характер.

Однако при анализе монотеистической традиции Б.-А. Леви опирается главным образом на Ветхий Завет. Христианство он отвергает не только потому, что оно превратилось в официальную доктрину, но и потому, что оно обещает верующим воздаяние в потустороннем мире. Ветхий Завет этого не обещает. Более того, в нем собственно и не возникает бог, который мог бы что-то обещать. Вся ветхозаветная литература — это только поиск бога, неудавшийся и безнадежный. «Иудейский бог — несостоявшийся бог, раз и навсегда несостоявшийся; а если бы он и существовал — там, наверху, — он должен был бы откровенно расмеяться, видя такое множество дураков, мечтающих о вечном Эдеме»¹⁵⁵.

Совершенно очевидно, что религиозные проблемы, как таковые, мало интересуют «новых философов», в том числе и Б.-А. Леви. Эти сюжеты гораздо ближе «новым правым». Для автора «Божьего завета» Библия — это прежде всего «...самая величественная книга о морали, когда либо сложившаяся в человеческих головах»¹⁵⁶. Но философ связывает рождение индивида с появлением Закона в его моральном аспекте. Суверенность личности, ее автономия, предполагают наличие способности соотносить свои поступки не с тем, что кажется разумным, полезным или выгодным, а с моральным законом, веления которого безусловны.

Действительно, если рассматривать соотношение греческого и еврейского мировоззрений на самом абстрактном уровне, то это соотношение можно представить как соотношение культуры пластической, культуры зрения с культурой произносимого и слышимого слова, культурой переживания. Поэтому там, где греческая мысль ищет логическую ясность, стремится выразить все в понятиях, еврейская ищет субъективной уверенности в правоте законов жизни, истории и нравственности. Грек описывает реальность как абсолютное бытие, а еврей — как движение. Отсюда вытекает и отмеченная Моисеем Мендельсоном особенность иудаизма — жесткость в практике, в исполнении закона и мягкость в теории. Ведь закон не говорит, во что человек должен верить, не рисует идеальный образ мира, он учит, что ты должен делать, чтобы противостоять потоку жизни.

Стержнем еврейской религии, отличающим ее от гомеровского язычества, как и от мистериальных культов, является неразрывное моральное отношение между человеком и личным Богом. И это отношение сохраняется, несмотря на постепенное превращение Бога из владыки Израиля в господина мира. Тем самым иудаизм противостоит любым проявлениям мистицизма и пантеизма, которые легко мирятся с политеизмом, так как за рядом божеств они всегда могут обнаружить единую основу.

Наряду с трансформацией Бога еврейского народа в трансцендентного Бога всего человечества, происходит процесс выявления самоценности и моральной ответственности индивида. В Пятикнижии человек становится субъектом морального отношения, лишь поскольку он принадлежит к «избранному народу». Уже великие пророки младшего поколения — Исайя, Иеремия и Иезекиль — возвещают личную моральную ответственность каждого за свои поступки. Собственные деяния, а не заслуги предков должны быть критерием для высшего суда.

Следовательно, можно согласиться с Б.-А. Леви, что закон создает индивида. Он запрещает убивать, рекомендует защищаться. Такой закон во мне, по мнению Б.-А. Леви, достоин уважения, его созерцание совпадает с принципом свободы. Закон позволяет преодолевать необходимость, любовь к року, которая определяет поведение неавтономного индивида. Таким образом, Библия, по Б.-А. Леви, демонстрирует силу «сопротивления миру», «упрямство говорить “нет”». Но в конечном итоге это сопротивление оказывается безнадежным, порождающим тему первозданного ужаса. Поэтому основными мотивами Библии являются: вечный бунт, вечное поражение и вечное чувство безысходности.

Если попытаться выделить «рациональное зерно» в этих построениях «нового философа», то ключевым словом для их понимания и оценки, на наш взгляд, будет «необходимость», или, иначе, «неизбежность». Это понятие исключительно емко характеризует безличное начало в жизни людей. Как отмечает С. Аверинцев, «...именно мера власти “Неизбежности”, а не “разврат” и не жестокость отделяет языческий “способ жить от более поздних”»¹⁵⁷. Особенно наглядно это проявлялось в ритуалах человеческих жертвоприношений, когда человека убивали не за то, что он принадлежит к другому племени, народу, вообще не «за» что-либо — «...сама идея акта заклания принципиально иная:

просто человеку дается статус жертвенного животного, только особенно высокого класса»¹⁵⁸. Иначе говоря, в языческих культурах человеческий статус признается далеко не за всеми, а только за членами своей общности, в которой человек тоже несвободен, погружен в недра природной и социальной «необходимости».

Идея суверенитета «племени», «общины», «народа», полагает Б.-А. Леви, восходит к языческой античной философии, ее антипод — идея суверенитета личности, основанная на библейском законе, монотеистическая традиция. Поэтому «новый философ» в столь резкой форме заявляет: «Не симптоматично ли странное остервенение, с которым все тоталитаризмы стремятся ликвидировать наследие и традицию монотеизма? Мечта о “новой религии” не была ли уже в сердце романтизма — того, который вел от Атенеума к преднацистским идеологиям?.. Сегодня снова... возвращаются те же лозунги, и в запасниках “новой правды” не находится лучшего знамени, чем все то же знамя язычества. Под сомнительным прикрытием “кельтского начала” — “германизма” и “арийской расы” — вновь объявляется почти бесшумно война иудеохристианству, а иногда и просто иудаизму... Безграмотные лицедеи рассказывают нам сказку об “индоевропейской культуре”, в которой должен обрести силу истощенный Запад»¹⁵⁹.

Проанализированная полемика «новых философов» и «новых правых» затрагивает очень важную проблему, которая в наши дни становится все более актуальной. Речь идет, по сути, о перспективах развития не только европейской, но и мировой культуры. «Новые правые» призывают культивировать «...чувство различий и укорененностей, связывающих каждого данного человека с той историей, которая является для него своей, каждый народ — с определенной культурой и каждую культуру — с определенной психологией»¹⁶⁰.

Но такой подход закрывает общечеловеческую перспективу и на международном, и на национальном уровнях: на место единой общечеловеческой истории приходит множество локальных, языческих «историй». Предпринимающиеся попытки реставрации древнего языческого многобожия, по существу, являются вызовом христианской культуре, живущей в линейном историческом времени. Однако человечество в XX в. заплатило слишком высокую цену за попытки вернуться во тьму «родового» ощущения жизни, к язычеству «крови и почвы».

Но и представители «новой философии», отвергающие анонимное, обезличенное общество, любые символы власти, подавляющей человека, не могут предложить никакую позитивную альтернативу. В своем стремлении утвердить персоналистскую линию философии они вдруг обнаруживают, что ничего «собственно уникального» в человеке нет. Он вполне заслуживает своей безотрадной судьбы. И даже социальный аутсайдер, каким оказывается бродяга киник, вовсе не является воплощением наивности и скептицизма.

Таким образом, последовательно проведенный персонализм может обернуться своей обратной стороной. Точно так же, как и антиперсонализм не способен утвердить себя без обращения к антропологической проблематике. Полемика «новых философов» и «новых правых» наглядно свидетельствует об этом. Но сама логика этого мировоззренческого спора позволяет сделать вывод о том, что проблема человека, личности и культуры, занимая очень важное место в европейской философии, еще далека от разрешения и будет актуальной и в новом тысячелетии.

В то же время дискуссия «новых правых» и «новых философов» имеет еще один аспект, который позволяет выявить неявные основания их мировоззренческих позиций. Речь идет об отношении этих направлений философской мысли к христианству. Несмотря на очевидные различия их взглядов, существуют и определенные «точки соприкосновения», касающиеся критического отношения к христианскому типу культуры. В этой связи позиция «новых правых» представляется более «прозрачной». Сожаления о том, что больше нет Юпитера и Вотана, призывы вызвать к жизни дохристианскую «матрицу культуры», якобы существующую «внутри» человека, раскрывают языческую (точнее «неоязыческую») суть их доктрины. Рассуждения о «власти духа» обосновывают стремление «новых правых» вернуться к сословному обществу. Далеким случаем является и обращение к политеизму, который рассматривается как наиболее адекватная система, обосновывающая существование в обществе «элиты».

Если принять во внимание двойственный, иудео-эллинический характер оснований европейской культурной традиции, то следует отметить, что участники и сторонники ГРЕСЕ с особой ожесточенностью атакуют именно иудейский компонент этих оснований. Но предлагающаяся в качестве альтернативы теизму

система ценностей, способна создать только ограниченную, локальную целостность, которая основана на насилии, проявляющемся даже внутри языческих пантеонов.

«Новые философы», напротив, острие своей критики направляют против абстрактного дискурса древнегреческой философии, сближаясь со своими оппонентами в активном неприятии христианского учения. В частности, К. Жамбе и Г. Лярдро утверждают, что только движение первых христиан содержало в себе момент подлинного бунта, подавленного затем христианской церковью. Идеалы же раннего христианства выжили в рамках многочисленных ересей, с которыми церковь боролась веками.

Примечания

¹ Welsh W. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, 1987. S. 6.

² Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

³ Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 58.

⁴ Гидденс А. Постмодерн // Философия истории: антология. М., 1994.

⁵ Кутырев В.А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 137.

⁶ Гайденко П.П. Становление научной программы XVII—XVIII вв. М., 1972. С. 174.

⁷ Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908. С. 9.

⁸ Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 24.

⁹ Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. P., 1979. P. 96.

¹⁰ См.: Лешкевич Т.Г. Размышления о порядке и хаосе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1994. № 1—2.

¹¹ *The reenchantment of science: Postmodern proposals* / Ed. D.R. Griffin. N.Y., 1988. P. XI.

¹² Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 335.

¹³ Levy B.-H. *Quelle philosophie* // *Magazin litteraire*. 1985. Dec. (№ spec.). P. 61.

¹⁴ См.: Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма. М., 1995.

- ¹⁵ Гулыга А.В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 155.
- ¹⁶ Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 81.
- ¹⁷ Derrida J. Structure, sign and play in the discourse of human sciences // Writing and difference. L., 1978. P. 280.
- ¹⁸ Арабов Ю. Coda // Вопросы литературы. М., 1994. Вып. 4. С. 26—32.
- ¹⁹ Метлов В.И. Постмодернизм перед судом философии // Философия и общество. 1998. № 2. С. 159.
- ²⁰ Resrier A. L'intellectuel contre L'Europe. P., 1976. P. 7.
- ²¹ Girard R. La violence et sacré. P., 1972. P. 230.
- ²² Hamon H., Rotman P. Generation. Les années de poudre. P., 1988. P. 58.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ См.: Magazine litteraire. 1977. Fev. (№ 121). P. 24—25.
- ²⁵ L'Express. 1977. № 1356. P. 32.
- ²⁶ Glucksmann A. Les maitres penseurs. P., 1977. P. 43.
- ²⁷ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 83.
- ²⁸ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М.; Л., 1937. Т. 11. С. 404.
- ²⁹ Глюксман А. Кухарка и людоед. М., 1980. С. 110.
- ³⁰ Foucault M. Folie et deraison: Histoire de la folie a l'age classique. P., 1961. P. 57.
- ³¹ Ibid. P. 77.
- ³² Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 113.
- ³³ Foucault M. Op. cit. P. 94.
- ³⁴ Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 111.
- ³⁵ См.: Furet F., Richet D. La Revolution francaise. P., 1973, Furet F. Le catechisme revolutionnaire // Annales. Economies. Societes. Civilisations. 1971. № 2; Richet D. Autor des origines ideologiques lointaines de la Revolution francaise: elites et despotisme // AESC. P., 1969.
- ³⁶ Glucksmann A. Les maitres penseurs... P. 296.
- ³⁷ Fichte J.-G. Briefe. Leipzig, 1961. S. 218.
- ³⁸ Проблема генезиса тоталитаризма и германского фашизма рассматривается также в работах известного французского этнолога и социального антрополога Л. Дюмона, при этом некоторые положения его теории созвучны концепции А. Глюксмана. Л. Дюмон, в частности, ставит вопрос о роли немецких философов в зарождении тоталитарной идеологии. В этом смысле, полагает Дюмон, весьма примечательна метаморфоза Фихте — от признания всемирного значения Французской революции к пангерманизму. Движение от универсализма человеческого рода к универсализму германского духа, по мнению французского исследователя, связано с развитием

диалектики у Фихте. Фихте признавал равноправие людей как естественный закон, правомерность общественного договора и, следовательно, государства. «Все эти три постулата существуют одновременно в мировоззрении Фихте, подобно концентрическим кругам, соответственно объемлющим друг друга» (см.: Dumont L. *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. P., 1983. P. 125). И между ними в процессе развития диалектики фихтеанской мысли возникает иерархическое соотношение, определяемое соотношением основных категорий диалектики Фихте — «абсолютного Я», «индивидуального Я» и «не-Я». Диалектическая двойственность отношений этих категорий обуславливает их определенную иерархию. Поскольку «индивидуальное Я» выступает как второй уровень «абсолютного Я», а «не-Я» есть часть «индивидуального Я» и в то же время противостоящее ему, то отношение между «абсолютным Я» и «индивидуальным Я», между «Я» и «не-Я» иерархично и диалектично. Поэтому оказывается возможным противопоставление одного народа другим (как «Я» и «не-Я»). Дюмон считает, что у Фихте довольно незаметно происходит переход от эгалитарного демократизма к пангерманизму. Фихте искренне ненавидит господство человека над человеком, «...но сам характер диалектики, предполагающий возможность временного иерархического отношения категорий, скрывает в себе власть» (см.: Dumont L. *Op. cit.* P. 127). Дюмон пишет: «Фихте не применяет в своих работах моего термина “иерархическая оппозиция”, но фактически это понятие присутствует в его текстах, он очень тонко чувствует отличие иерархии от власти» (см.: Dumont L. *Op. cit.* P. 127). Конечно, подчеркивает автор, упрощение и искажение идей Фихте — не единственная причина формирования немецкого национализма, это одна из линий в потоке массового сознания. Но анализируя идеологию нацизма, Дюмон предпринимает попытку выявить влияние на нацизм классической философии.

³⁹ Glucksman A. *Les maitres penseurs...* P. 174.

⁴⁰ Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 29.

⁴¹ Glucksman A. *Les maitres penseurs...* P. 105.

⁴² *Ibid.* P. 151.

⁴³ *Ibid.* P. 158.

⁴⁴ *Ibid.* P. 229.

⁴⁵ *Ibid.* P. 248.

⁴⁶ *Ibid.* P. 241.

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Т. 19. С. 27. Такая трактовка работы Маркса отчасти сближает Глюксмана с О. Шпенглером, который в труде «Пруссачество и социализм» сделал вывод о том, что сущность социализма состоит не в идее экономического равенства, а

в идее бюрократической иерархии, в принципе чиновничества, когда каждый человек должен быть государственным служащим.

⁴⁸ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 224.

⁴⁹ Там же. С. 287.

⁵⁰ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 18—19.

⁵¹ Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. 1965. S. 103.

⁵² Glucksmann A. Les maitres penseurs... P. 176.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 262.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Levy V.-H. L'ideologie francaise. P., 1981. P. 68

⁵⁷ Библер В.С. История философии как философия // Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки. М., 1986. Ч. 1. С. 20.

⁵⁸ Уемов А.И. Аналогия в практике научного исследования. М., 1970. С. 256.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Гаррос В. Интеллигенция // 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 135.

⁶¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 2. С. 33.

⁶² Clavel M. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!». P., 1976. P. 24.

⁶³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 565.

⁶⁴ Clavel M. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!»... P. 95.

⁶⁵ Бахтин Н.М. Из жизни идей. М., 1995. С. 139.

⁶⁶ Dodds E.R. The Greek and the irrational. Berkeley; Los Angeles, 1963. P. 33.

⁶⁷ Бахтин Н.М. Указ. соч. С. 138.

⁶⁸ Там же. С. 139.

⁶⁹ Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 89.

⁷⁰ Glucksmann A. Les maitres penseurs... P. 81.

⁷¹ Ibid. P. 85.

⁷² Ibid. P. 84—85.

⁷³ Ibid. P. 86.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid. P. 85.

⁷⁶ Ibid. P. 87.

⁷⁷ Цит. по: Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 54.

⁷⁸ Clavel M. Nous l'avons tous tue, ou «ce juif de Socrate». P., 1977. P. 24.

⁷⁹ Ibid. P. 22.

⁸⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 42.

⁸¹ Это выражение Ж.-Ф. Ревель заимствовал у Б. Паскаля, придав ему несколько иное значение. Б. Паскаль в отличие от Декарта не верил в возможность достижения человеческого счастья при помощи науки и разума. Он отмечал противоречие между прогрессом научного знания и процветанием человечества, так как все успехи «отвлеченных наук» не сделали счастливее род человеческий. Б. Паскаль хотел сказать, что Декарт «бесполезен» в решении именно человеческих проблем [см.: Pascal B. *Pensees // Oeuvres completes (par Louis Lafuma)*. P., 1963. P. 615].

⁸² Revel J.-F. *Descartes inutile et incertain*. Editions Stock, 1976. P. 19.

⁸³ *Ibid.* P. 22.

⁸⁴ Koyre A. *Descartes und die Scholastik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1971. S. 158.

⁸⁵ Maritain J. *Trois reformateurs: Luther — Descartes — Rousseau*. P., 1925. P. 92.

⁸⁶ *Ibid.* P. 105.

⁸⁷ Подобной точки зрения придерживался и Н.М. Бахтин, утверждавший, что «...традиция Декарта совсем не является традицией французской философии, поскольку она ведет, прямо и неуклонно, через Спинозу и Лейбница — к Канту» (см.: Бахтин Н.М. *Указ. соч.* С. 98).

⁸⁸ Gluksmann A. *Les maitres penseurs...* P. 193.

⁸⁹ *Idem.* *Descartes c'est la France*. P., 1987. P. 13.

⁹⁰ *Ibid.* P. 14. Эти претензии А. Глюксмана разительно контрастируют со словами самого Декарта, который, обращаясь к потомкам, предупреждал: «Не верить, когда им говорят, что та или другая мысль исходит от меня, и считать моим только то, что я сам обнародовал». Ведь людям очень свойственно, «...не довольствуясь знанием того, что вразумительно изложено автором...», пожелать найти у него решение «...многих вопросов, о которых он ничего не говорит, а может быть, никогда и не думал» (см.: Декарт Р. *Сочинения: В 2 т.* М., 1989. Т. 1. С. 291).

⁹¹ Gluksmann A. *Descartes c'est la France...* P. 57.

⁹² *Ibid.* P. 310.

⁹³ Прямое противопоставление Г. Галилея Декарту, как это делает А. Глюксман, на наш взгляд, не имеет под собой достаточных оснований. Речь может идти, скорее, о некотором расхождении мыслителей по вопросу об отношении философского разума к отдельным наукам, к научной рациональности вообще. Исходя из идеи единства философско-научного знания, Декарт разрабатывал метафизику как базисную науку в ее определяющем значении для других наук, которая ставит вопрос о началах истинного знания, его истоках и

условиях достоверности. Философский смысл этого достаточно важного вопроса Декарт проясняет, в частности, в своей оценке способа мышления Галилея, положившего, как принято считать, начало строго научному методу познания природы, отличного от прежней натурфилософии. В письме к К.М. Мерсену Декарт выражает, казалось бы, свое согласие с Галилеем в том, как тот «философствует», прибегая к математическим доводам (см.: Декарт Р. Сочинения... С. 603). Оно, с его точки зрения, является наиболее близким к истине. Однако он полагает, что принять это философствование в целом нельзя, так как его способ не дает философской осмысленности, то есть метафизической проясненности относительно его достоверности как метода получения истин. Поэтому для Декарта Галилей является прежде всего ученым-философом, а не философом-метафизиком, способ философствования которого не предлагает когнитивных оснований и не опирается на базисную метафизику. Замечания Декарта в адрес Галилея примечательны в двух отношениях. Во-первых, здесь присутствует убежденность философа в том, что когда дело касается общих когнитивных проблем, то значение метафизику для последних является определяющим. Без этого нет осмысленности науки, так как конкретные науки не задаются вопросом относительно достоверности своего метода получения знания. И во-вторых, Декарт, по-видимому, допускал возможность существования дихотомии между метафизикой и остальными науками как истинами разного порядка. «Классическим выражением этой дихотомии, возможно, стало картезианское разграничение (а не только отличие) *res cogitans* и *res estensa*: первое — сфера компетенции философии, второе — область естествознания» (см.: Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 24).

⁹⁴ Gluksmann A. *Descartesc est la France...* P. 52—53.

⁹⁵ *Ibid.* P. 27.

⁹⁶ Хесле В. *Гении философии Нового времени.* М., 1992. С. 15—16.

⁹⁷ Декарт Р. *Сочинения...* С. 85—91.

⁹⁸ Gluksmann A. *Descartes c'est la France...* P. 84.

⁹⁹ *Ibid.* P. 55.

¹⁰⁰ *Ibid.* P. 94.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 15.

¹⁰² *Ibid.* P. 22.

¹⁰³ *Ibid.* P. 16.

¹⁰⁴ См.: Пигалев А.И. *Культура как целостность: (Методологические аспекты).* Волгоград, 2001. С. 387.

¹⁰⁵ Там же. С. 393.

¹⁰⁶ *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии.* М., 1989. С. 170.

- ¹⁰⁷ Clavel M. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!»... P. 123.
- ¹⁰⁸ Idem. Qui est aliene? P., 1977. P. 6.
- ¹⁰⁹ Idem. Nous l'avons tous tue... P. 20.
- ¹¹⁰ Idem. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!»... P. 79.
- ¹¹¹ Clavel M., Sollers Ph. Delivrance. P., 1977. P. 149—150.
- ¹¹² Clavel M. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!»... P. 80.
- ¹¹³ Gluksmann A. Descartes c'est la France... P. 82.
- ¹¹⁴ Розеншток-Хюсси О. Прощание с Декартом // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 141.
- ¹¹⁵ Там же. С. 144.
- ¹¹⁶ Каграманов Ю.М. Метаморфозы нигилизма: о «новых философах» и «новых правых». М., 1986. С. 94.
- ¹¹⁷ Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983. С. 254.
- ¹¹⁸ Гуревич П.С. Человек многоликий // Это человек: Антология. М., 1995. С. 3.
- ¹¹⁹ Никитина Л.Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987. С. 158.
- ¹²⁰ Levy V.-H. La barbarie a visage humain. P., 1977. P. 225.
- ¹²¹ Ibid. P. 227.
- ¹²² Ibid. P. 59.
- ¹²³ Ibid. P. 42.
- ¹²⁴ Ibid. P. 81.
- ¹²⁵ Глюксман А. Кухарка и людоед... С. 24.
- ¹²⁶ Смирнов Б.Л. Введение // Махабхарата. 2-е изд. Ашхабад, 1985. Вып. III. С. 35.
- ¹²⁷ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 161.
- ¹²⁸ Glucksmann A. Cynisme et passion. P., 1981. P. 19.
- ¹²⁹ Ibid. P. 146.
- ¹³⁰ Ibid. P. 139, 163.
- ¹³¹ Ibid. P. 176.
- ¹³² Ibid. P. 173.
- ¹³³ Эрос. М., 1991. С. 217.
- ¹³⁴ Батай Ж. Литература и зло. М., 1994. С. 84.
- ¹³⁵ Там же. С. 83.
- ¹³⁶ Glucksmann A. Cynisme et passion... P. 172.
- ¹³⁷ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989. С. 10.
- ¹³⁸ La politique du vivant. P., 1979. P. 18.
- ¹³⁹ Benoist A. de. Les idees a l'endroit. P., 1970. P. 220.
- ¹⁴⁰ Пигалев А.И. Культурология: Курс лекций. Волгоград, 1995. Кн. 1. С. 24.
- ¹⁴¹ Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994. С. 251.

- ¹⁴² Chaunu P. La Violence de Dieu. P., 1978. P. 30.
- ¹⁴³ Benoist A. de. Les idees a l'endroit... P. 104.
- ¹⁴⁴ Ibid. P. 112.
- ¹⁴⁵ Ibid. P. 258.
- ¹⁴⁶ Blot Y. Les racines de la liberte. P., 1985. P. 244.
- ¹⁴⁷ Pour une renaissance culturelle. Le GRECE prend la parole. P., 1979. P. 25.
- ¹⁴⁸ Les traditons d'Europe. P., 1982. P. 2.
- ¹⁴⁹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 634.
- ¹⁵⁰ Benoist A. de. Les idees a l'endroit... P. 173.
- ¹⁵¹ Pour une renaissance culturelle... P. 197.
- ¹⁵² Benoist A. de. Comment pent-on etre pain? P., 1981. P. 278.
- ¹⁵³ Степанян К. Достоевский и язычество // Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему? М., 1992. С. 8.
- ¹⁵⁴ Levy B.-H. Le testament de Dieu. P., 1979. P. 95.
- ¹⁵⁵ Ibid. P. 247.
- ¹⁵⁶ Ibid. P. 232.
- ¹⁵⁷ Аверинцев С. Глубокие корни общности // Лики культуры: Альманах. М., 1995. Т. 1. С. 436—437.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 437.
- ¹⁵⁹ Levy B.-H. Le testament de Dieu... P. 57.
- ¹⁶⁰ La droite aujourd'hui. P., 1979. P. 169.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Востребованность глобальных философских систем до конца XIX столетия была обусловлена необходимостью объединения мира европейской культуры. Поэтому системообразующим началом всех классических философских доктрин, рассматривающих мир как некоторую целостность, являлись единые, а в ряде случаев единственные основания бытия. XX в., открывший эпоху информационной цивилизации, выявил неполноту и ограниченность этих схем, раскрыв неисчерпаемое разнообразие форм бытия в мире развивающихся систем. Единство этого мира представало как внутренне различное, неоднородное, дискретное, противоречивое и многообразное. Открывшееся бесконечное многообразие мироздания, в свою очередь, потребовало не только новых форм миропонимания и мироотношения, но и новых методологических форм, новой технологии построения философских концепций.

С другой стороны, происходит изменение самого способа философствования, содержательной стилистики философского мышления. Это было связано с социальными трансформациями, радикально изменившими образы общества, государства, личности, института науки. К таким трансформациям можно отнести революцию в естествознании и научно-техническую революцию, разрушение сословных перегородок и формирование массового общества, распад старых форм коммуникации и возрастание роли средств массовой информации. Изменившиеся в силу этих причин мировоззрение и культура породили новые формы искусства и религиозного поиска. Трансформируется и философия, превращаясь из рационально-аналитической в творческо-художественное самовыражение, призванное отразить и содержательно интерпретировать смыслы культуры. Материалом, в котором теперь «работает» философ, становятся язык, смысложизненные вопросы человеческого бытия, символы культуры.

Произошедший поворот к постмодернизму, отказ от модернистского способа мышления продемонстрировали, что Запад переживает падение любых авторитетов. Люди больше не стремятся идентифицировать себя с государством, партией, определенными институтами. Общество больше не завораживают великие имена прошлого или герои современной истории. В этой перспективе во Франции май 68-го стал восприниматься как рубеж, отделяющий прошлое от настоящего, главным признаком которого является всеобщий кризис, когда не стало властителей дум и влиятельных идей, значительных перспективных открытий.

В этих условиях «новая философия» стала выражением умонастроенний целого поколения французской интеллигенции, переживавшего «кризис идентичности», преодоление которого не сопровождалось, однако, установлением национального консенсуса. Важнейшей чертой мышления «новых философов» выступает принципиальный отказ от систематичности, от попыток привести мир в систему, что прежде рассматривалось как главная задача классической философии. Следствием этого является недоверие к действительности, пессимизм, негативизм, выражающийся в различных вариантах концепции «негативного гуманизма». Обратной стороной такого мышления можно считать цинизм, составляющий суть антропологических построений «новых философов».

Но позиционирование ими собственных идей как «нового» слова в философии не сопровождается открытием действительно новых «проблемных полей», поскольку нередко философский метод подменяется стилистикой. Более того, отвергая любые претензии на «истину», содержащиеся в философских системах, «новая философия» тем самым отрицает и саму себя, подрывая доверие к своим собственным рассуждениям, словам и текстам. Иначе говоря, в «сухом остатке» от «неофилософской» концепции остается лишь критическое сознание, которое в то же время, помимо воли ее создателей, является и самокритическим сознанием.

Вместе с тем следует отметить, что, развиваясь в русле культуры постмодерна, «новая философия» способствовала утверждению не только критического мышления, но и социальной критики западно-европейской истории и общества. В эпоху постмодерна уже нельзя отрицать многозначность объективной реаль-

ности, человеческого духа и опыта. Понимание этого равноправного многообразия мира создает предпосылки для его интеграции и синтеза в единую систему. Если человечество не осознает тех возможностей и импульсов, которые содержатся в этой тенденции, если оно не выработает для себя объединяющих идей, то в наступившем XXI в. оно столкнется не только с «деконструкцией», а с «деструкцией», причем не в теоретическом, а в практическом аспекте.

SUMMARY

The existence of global philosophic systems to the end of the 19th century was caused by the necessity to have a united European culture. Therefore the united foundations of being were the system-forming principle of all classic philosophic doctrines that considered the world as entirety. Having opened the information civilization epoch the 20th century revealed the imperfection and scantiness of the schemes exposing an inexhaustible diversity of being forms in the world of developing systems. The world unity appeared to be inwardly different, heterogeneous, discrete, contradictory and multiform. The occurred infinite variety of the universe required both new forms of world outlook and new methodological forms and technologies of philosophic conceptions forming.

Change to postmodernism, refusal from modernist thinking demonstrated that the West endured the downfall of all authorities. People didn't strive to identify themselves with a state, a party or certain institutions any more. The society was not obsessed with great names of the past or heroes of modern history. In this perspective May 1968 in France became a boundary between the past and the present where the general crisis with the absence of masters of thoughts and influential ideas, significant perspective discoveries was the main sign.

In those conditions «new philosophy» became the expression of mentality of the whole generation of French intellectuals that endured «crisis of identity» which wasn't overcome however by establishing national consensus. The main «new philosophers» thinking feature became the principal refusal from the attempts to systematize the world that earlier was the main task of classical philosophy. As a result distrust to the reality, pessimism, negativism in various conceptions of «negative humanism» appeared. The reverse side of such kind of thinking was cynicism that was the point of anthropological ideas of «new philosophers».

Developing in the cultural channel of postmodernism «new philosophy» promoted the consolidation of not only critical thinking but social criticism of Western European history and society. The polysemy of objectivism, human spirit and experience can't be denied in postmodern epoch. The understanding of the equal world diversity created premises for its integration and synthesis into an indivisible system. If humanity doesn't realize the chances and impulses of this tendency, if it doesn't elaborate a united idea it will come into collision not only with «deconstruction» but with «destruction» and both in theoretical and practical aspects.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2.
- Аверинцев С. Глубокие корни общности // Лики культуры: Альманах. М., 1995. Т. 1.
- Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
- Арабов Ю. Coda // Вопросы литературы. М., 1994. Вып. 4.
- Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994.
- Барт Р. Мифологии. М., 1996.
- Батай Ж. Литература и зло. М., 1994.
- Бахтин Н.Н. Из жизни идей. М., 1995.
- Библер В.С. История философии как философия // Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки: В 2 ч. М., 1986. Ч. 1.
- Бродель Ф. Свидетельство историка // Французский ежегодник 1982. М., 1984.
- Гайденко П.П. Становление научной программы XVII—XVIII вв. М., 1972.
- Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
- Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983.
- Гаррос В. Интеллигенция // 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М.; Л., 1937. Т. 11.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 2. С. 33.
- Гидденс А. Постмодерн // Философия истории: антология. М., 1994.
- Глюксман А. Кухарка и людоед. М., 1980.

- Гобозов И.А. Критический анализ взглядов так называемых «новых философов» // *Философские науки*. 1979. № 2.
- Гобозов И.А. История философии в интерпретации «новых философов» // *Философские науки*. 1981. № 6.
- Гулыга А.В. Что такое постсовременность? // *Вопросы философии*. 1982. № 12.
- Гуревич П.С. Антропологическая тема: мировоззренческая контроверза (французские «новые философы» против «новых правых») // *Концепция человека в современной западной философии*. М., 1988.
- Гуревич П.С. Человек многоликий // *Это человек: Антология*. М., 1995.
- Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
- Декомб В. Тожественное и иное // *Декомб В. Современная французская философия*. М., 2000.
- Делез Ж. *Логика смысла*. М., 1995.
- Делез Ж. Фуко. М., 1998.
- Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* СПб., 1998.
- Ильин И.П. *Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм*. М., 1996.
- Каграманов Ю.М. Между Валгаллой и пригородным поездом. О некоторых книгах «новых философов» // *Новый мир*. 1979. № 6.
- Каграманов Ю.М. Структурализм, гуманизм и «новые философы» // *Вопросы философии*. 1979. № 4.
- Каграманов Ю.М. *Метаморфозы нигилизма: о «новых философах» и «новых правых»*. М., 1986.
- Камю А. *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство*. М., 1990.
- Костикова А.А. Критический анализ социальной концепции «новой философии» во Франции: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1985.
- Кутасова И.М. «Новая философия» на старый лад // *Вопросы философии*. 1979. № 11.
- Кутасова И.М. *Антифилософия «новой философии»*. М., 1984.
- Кутасова И.М. «Новые философы» и старые концепции революции // *Философские науки*. 1989. № 6.
- Кутырев В.А. *Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала* // *Вопросы философии*. 1998. № 5.

Кънчев Р.И. Критический анализ власти в «новой философии»: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1985.

Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1993.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

Лешкевич Т.Г. Размышления о порядке и хаосе // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1994. № 1—2.

Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1.

Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма. М., 1995.

Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.

Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.

Маньковская Н.Б. К критике философско-эстетических взглядов «новых философов» и «новых правых» // Вопросы философии. 1985. № 4.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19.

Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995.

Метлов В.И. Постмодернизм перед судом философии // Философия и общество. 1998. № 2.

Моисеев В.Н. Критика антиреволюционной идеологии французских «новых философов»: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3.

Молчанов Н. «Новая философия» или старый антикоммунизм? // Литературная газета. 1977. 16 нояб.

Нарский И.С. «Новые философы» во Франции // Новейшие течения буржуазной философии: Критический анализ. М., 1982.

Никитина Л.Г. Критический анализ социально-философских концепций «новой философии» во Франции: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1983.

Никитина Л.Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.

- Пигалев А.И. Культурология: Курс лекций. Волгоград, 1995. Кн. 1.
- Пигалев А.И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). Волгоград, 2001.
- Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 1.
- Розеншток-Хюсси О. Прощание с Декартом // Вопросы философии. 1997. № 8.
- Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5.
- Смирнов Б.Л. Введение // Махабхарата. 2-е изд. Ашхабад, 1985. Вып. III.
- Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.
- Степанян К. Достоевский и язычество // Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему? М., 1992.
- Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.
- Уемов А.И. Аналогия в практике научного исследования. М., 1970.
- Февр Л. Бои за историю. М., 1991.
- Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
- Хесле В. Гении философии Нового времени. М., 1992.
- Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989.
- Эрос. М., 1991.
- Adorno Th. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.
- Althusser L. Marxisme et humanisme // La nouvelle critique. 1965. № 164.
- Althusser L. Lenin et philosophie. P., 1969.
- Althusser L. Essays in Self-Criticism. L., 1976.
- Aubral F., Delcourt X. Contre la nouvelle philosophie. P., 1977.
- Barthes R. Roland Barthes par Roland Barthes. P., 1975.
- Benoist A. de. Les idées à l'endroit. P., 1970.
- Benoist A. de. Comment peut-on être pain? P., 1981.
- Benoist J.-M. La révolution structurale. P., 1975.
- Blot Y. Les racines de la liberté. P., 1985.
- Castoriadis C. Les divertisseurs // Le Nouvel observateur. 1977. 20—26 juin (№ 658). P. 50—51.

- Chauun P. La Violence de Dieu. P., 1978.
- Clavel M. «Dieu est Dieu, nom de Dieu!». P., 1976.
- Clavel M. Nous l'avons tous tue, ou «ce juif de Socrat». P., 1977.
- Clavel M. Qui est aliene? P., 1977.
- Clavel M., Sollers Ph. Delivrance. P., 1977.
- Coq G. Le temoignage d'un bouleversement // Esprit. 1977. № 12. P. 80—81.
- Debray R. Les pleureuses du printemps // Le Nouvel observateur. 1977. 13—19 juin (№ 657). P. 60—61.
- Derrida J. Structure, sign and play in the discourse of human sciences // Writing and difference. L., 1978.
- Dodds E.R. The Greek and the irrational. Berkley; Los Angeles, 1963.
- Dumont L. Essais sur l'individualism: Une perspective antropologique sur l'ideologie modern. P., 1983.
- Faut-il bruler les nouveaux philosophes?: le dossier du «proces» / Etabli par S. Bouscasse, D. Bourgeois. P., 1978.
- Fichte J.-G. Briefe. Leipzig, 1961.
- Foucault M. Folie et deraison: Histoire de la folie a l'age classique. P., 1961.
- Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. P., 1975.
- Foucault M. Histoire de sexualite. P., 1976. Vol. 1: La volonte de savoir.
- Foucault M. La grande colere des faits // Le Nouvel observateur. 1977. 9—15 mai (№ 652).
- Furet F. Le catechisme revolutionnaire // Annales. Economies. Societes. Civilisations. 1971. № 2.
- Furet F., Richet D. La Revolution francaise. P., 1973.
- Girard R. La violence et sacre. P., 1972.
- Gluksmann A. Les maitres penseurs. P., 1977.
- Gluksmann A. Cynisme et passion. P., 1981.
- Gluksmann A. Descartes c'est la France. P., 1987.
- Gluksmann A. Le Bien et le Mal: Lettres immorales d'Allemagne et de France. P., 1997.
- Grisoni D.-A. 10 ans de philosophie en France // Magazine litteraire. 1985. Dec. (№ spes.).
- Guillard J. La gauche et ses intellectuels // Le Nouvel observateur. 1977. 6—12 juin (№ 656).

- Guillard J. Les illusions perdues // Les Nouvel observateur. 1978. 1 janv. (№ 686).
- Hamon H., Rotman P. Generation. Les annees de poudre. P., 1988.
- Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklarung. Amsterdam, 1947.
- Jambet Chr. Apologie de Platon. P., 1976.
- Jambet Chr., Lardreau G. Ontologie de la Revolution I. L'Ange. P., 1976.
- Jambet Chr., Lardreau G. Ontologie de la Revolution III. Le Monde. P., 1978.
- Koyre A. Descartes und die Scholastik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1971.
- Lacan J. Le Seminaire. Livre XI. Les cuatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. P., 1973.
- La droite aujourd'hui. P., 1979.
- La Pensee. 1971. № 159.
- La politique du vivant. P., 1979.
- Lardreau G. Le singe d'or. P., 1973.
- Les traditions d'Europe. P., 1982.
- Levy B.-H. La barbarie a visage humain. P., 1977.
- Levy B.-H. Le testament de Dieu. P., 1979.
- Levy B.-H. L'ideologie francaise. P., 1981.
- Levy B.-H. Quelle philosophie // Magazin litteraire. 1985. Dec. (№ spes.).
- L'Express. 1977. № 1356. P. 32.
- Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. P., 1979.
- Magazine litteraire. 1977. Fev. (№ 121). P. 24—25.
- Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. 1965.
- Marcuse H. An Essay on Liberation. L., 1978.
- Maritain J. Trois reformateurs: Luther — Descartes — Rousseau. P., 1925.
- NEF. 1978. № 66.
- Pascal B. Pensees // Oeuvres completes (par Louis Lafuma). P., 1963.
- Poulantzas N. L'intelligentsia et le pouvoir // Le Nouvel observateur. 1977. 30 mai — 5 juin (№ 655).

- Pour une renaissance culturelle. Le GRECE prend la parole. P., 1979.
- Pyrefitt A. Le Mal francais. P., 1976.
- Resrier A. L'intellectuel contre L'Europe. P., 1976.
- Revel J.-F. Descartes inutile et incertain. L., 1976.
- Richet D. Autor des origines ideologiques lointaines de la Revolution francaise: elites et despotisme // AESC. P., 1969.
- Sartre J.-P. L'Etre et Neant. Essais d'ontologie phenomenologique. P., 1968.
- Schiwy G. Kulturrevolution und «Neue Philosophen». Hamburg, 1978.
- Sollers Ph. Les intellectuels et la crise // Monde. 1977. 12 nov.
- The reenchantment of science: Postmodern proposals / Ed. D.R. Griffin. N.Y., 1988.
- Thompson E.P. The Poverty of Theory. L., 1978.
- Welsh W. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
Примечания	11
ГЛАВА I. Историко-философские аспекты формирования «новой философии»	13
1.1. Идейные истоки «неофилософской» доктрины	13
1.2. От «критической теории» к «новому философскому проекту»	23
1.3. Французский структурализм и «новая философия»	32
1.4. «Генеалогия власти» М. Фуко как источник формирования «новой философии»	50
Примечания	58
ГЛАВА II. Основные идеи «неофилософской» концепции ...	62
2.1. «Новая философия» в контексте постмодернизма	62
2.2. «Господа мыслители» и тоталитаризм в концепции А. Глюксмана	80
2.3. «Проблема Сократа» в «новой философии»	97
2.4. Парадоксы «негативного гуманизма»	107
2.5. «Новые философы» и «новые правые»: проблемы личности и культуры	119
Примечания	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	151
SUMMARY	154
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	156

Научное издание

КУСАИНОВ Андрей Александрович

**ФРАНЦУЗСКАЯ «НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ»
И КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА**

Главный редактор *А.В. Шестакова*
Редактор *О.Н. Лысенко*
Технический редактор *А.В. Лепилкина*
Художник *Н.Н. Захарова*

Подписано в печать 15.09 2003. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 9,5.
Уч.-изд. л. 10,3. Тираж 100 экз. Заказ . «С» 129.

Издательство Волгоградского государственного университета.
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.