

АПЫХТИН Александр Владимирович / Alexandre АРУХТИН

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

АПЫХТИН Александр Владимирович / Alexandre АРУХТИН

Россия, Санкт-Петербург.

Санкт-Петербургский государственный университет. Философский факультет.
Ассистент кафедры эстетики и философии культуры, кандидат философских наук.

Russia, St. Petersburg.

St. Petersburg State University, Faculty of Philosophy.
Assistant Lecturer of the Department of Aesthetics and Cultural Philosophy, PhD.sashatin44@gmail.com

ОБ ОДНОЙ ДАВНЕЙ МЕРЕ НАУК О ДУХЕ: ИДЕЯ ОПТИКОЦЕНТРИЗМА

Статья обсуждает проблематику образования понятийного содержания оптикоцентризма. Эта «идея» артикулирована и концептуализирована в широком контексте онтологии Взгляда нового времени. Поэтому рассмотрение проблемы варьируется от самых истоков цивилизации Запада до окраинных областей современного мышления. Инспирированная видением, эта традиция, включая в себя М. Фуко и Ж. Деррида, отражает самую ситуацию современности в философском знании.

Ключевые слова: усмотрение, рассмотрение, европейская философия, онтология «взгляда» в Новое время, гуманитарные науки, эпистема, понятие современности

The Limits of Ocularcentrism and Human Knowledge: The History of a Notion

The article deals with the problem of concept-formation as regards the idea of ocularcentrism. This is articulated and conceptualized in the rich context of the new ontology of sight. The ocularcentric paradigm of knowledge is widely represented throughout the entire history of metaphysics. This is why our consideration spans from the early origins of Western civilization to the margins of contemporary thought. This visionary-inspired tradition (including the contributions of Foucault and Derrida) is representative of modern times and contemporary thought.

Key words: vision, continental philosophy, a new “ontology of sight”, an epistemological model and cultural studies, the concept of modernity

Сказать что-либо о «современности», о «нашем времени», значит указать на то, что мы теперь понимаем под горизонтом или определённой нынешней эпохи в целом. Другими словами, это было бы самосознанием культуры как целого внутри некоего исторического процесса (таково расхожее «предпонятие» современности: результат некоторых исторических процессов). Философствование о «современности» как философском концепте широко используется в разных междисциплинарных исследованиях (литературоведение, теория общества и др.), а также в философии истории XX столетия. Однако нет даже относительной ясности насчёт того, как должен осуществляться структурный анализ этого понятия, не говоря уже о том, чтобы предложить «генеалогический» анализ современности как собственно философского понятия. Данная статья представляет экспозицию особого рода аналитики идеи современности как открытого разным «интерпретациям» конфликта — и тут, прежде всего, необходимо указать на анализ инфраструктур («деструктов») в философском постмодерне у Ж. Деррида и постановку вопроса о субъекте исторической науки в философ-

ствовании о настоящем, то есть «современном», представителями школы «Анналов» и М. Фуко; обе эти позиции относятся к области культурфилософской компетенции и социальной критики современного нам мира, или эпохи современности.

Хотя и находившийся под влиянием хайдеггеровской аналитики, Фуко был более обеспокоен социальными и политическими проявлениями онтологического редукционизма. Для Фуко проект Просвещения, конститутивный для нашей современности, в значительной мере оказался замещён паноптицизмом свойственных последнему технологий. Будь таковые техниками производства, техниками знаковых систем, техниками власти или же техниками самости, в каждой из этих эконохий Фуко усматривает всё более возрастающую тенденцию, нацеливающую нас в сторону тотализации, нормализации и доминирования. В современности господствует, как кажется, видение, и если более ранние эпохи могли бы быть окуляроцентричными, то гегемония видения современности все же функционирует совсем иначе, поскольку она соединена со всеми силами наших передовых технологий. Только в современности



АПЬХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

оптикоцентризм нашей культуры дает о себе знать внутри — и в качестве — паноптицизма: системы административных институций и воспитывающих практик, организованных соединением унифицированной рациональности и передовых техник для гарантий условий видимости.

Деррида, также воспринявший критику в духе Хайдеггера, видит определенный окуляроцентризм — или же идею оптикоцентризма, — скрывающийся за историей метафизики присутствия. Несмотря на то, что для него эта гегемония видения, как следствие, очень стара и, разумеется, прослеживается до платонизма, она, казалось, принимает особую форму в границах современности. Что отличительного в оптикоцентризме современного периода? Ответ, который дает Деррида, по видимому, что оптикоцентризм расширил свою гегемонию за пределы философской текстуальности в культурную политику. Но в наше время, мы можем видеть «изнанку» этого зеркала: другую сторону, фалло- и логоцентристскую «гелиополитику», проводимую «насилием света» и угрожающую навязать онтологический порядок присутствия, куда бы ни простиралось его господство¹.

Увлеченность современным отмечена, среди прочего, странной особенностью: оказывается, что чем дальше движется история человека как рода (свободных существ), тем шире тени, что ложатся на «сегодня» со стороны нашего «вчера», и тем труднее для философии не включать его, свой вчерашний день, в расчёт исторических времён как предсовременность, которая некогда представляла собой актуальную — конкретную, живую, или предисторическую, — современность — в развитии, в живущем сознании этой современности. Эту последнюю в форме традиции мы и получаем в наследство. Причем наследуем её мы, перенимая с самого рождения язык культуры, и двигая в неясное будущее дело философии, которая осознала (и самоё себя обосновала) как стоящую перед бесконечными задачами (со времени появления труда Э. Гуссерля «Начало геометрии» (1936) с его концепцией феноменологического наукоучения и установлением бесконечных задач). Вот почему столь актуальным порой выглядит вписывание словно врождённого нам, — по праву наследования классической рационалистической традиции от Р. Декарта до М. Фуко и Ж. Деррида, — идеирования или схватывания, без чего не бывает никакого знания, в ситуации открытой исторической эпохи или нашей современности. То есть в хронологический момент, когда новое рождается, только исходя из чего-то ранее бывшего и противостоящего современности, и единственно благодаря тому, что питает самоё её через припоминание (*anamnesis*) всяческих достижений, событий, своеумудствующих (от др. — греч. *phronesis*) поучений и ожиданий.

Является ли западная культура окуляроцентричной? Является ли наша культура — например, культурная парадигма зна-

ния, истины и реальности, которая доминировала с Платона — по существу генерируемой видением, видением основанной и центрированной им же? И всегда ли она была таковой? Если наши ответы утвердительны, что надо заявить об этосе современности — используя последний термин ради ссылки на мир, который начался с итальянского Возрождения? Мы склонны думать, что неоспорим взгляд на историю западной культуры как историю оптикоцентризма и что в современную эпоху последний приобрёл вполне дистинктный характер и, в равной степени, особые социокультурные функции. Достаточно указать здесь, что хотелось бы, чтобы все эти вопросы проблематизировали эпистемные и онтологические предположения, которые были и остаются рабочими не только в сегодняшнем философском дискурсе, но и в социокультурном жизненном мире, который подкрепляет собой этот дискурс. И возможно, что постановка таких вопросов будет полезна нынешнему прочтению М. Фуко, равно как и Ж. Деррида. Если же структурализм определяется как метафизическая материализация и суммирование структуры, то и тот и другой могут быть «прочитаны» как предлагающие разные, но рядом стоящие способы рассматривания (ит. *dissegno*) «по ту сторону» структуралистской метафизики.

Просвещение глазами «нашей современности». Философская работа, продуманная М. Фуко, должна быть прочитана как постмодернистская критика гегемонии видения в западной жизни и цивилизации: Фуко отвергал не только беспристрастное, созерцательное, зрительское видение платонизма. Фуко отвергал и господствующе-ориентированный взгляд современности как саму форму знания. Когда мы рассматриваем историю философии от Платона до М. Фуко, Ж. Деррида и Ж. Делёза, мы находим значительное число философов, глубоко критично относящихся к способу, каким дар зрения практиковался внутри и вне философии. Ограничимся обращением к идеям Фуко.

Так, в «Рождении клиники» Фуко отсылает нас к вопросу соучастия нашего видения в отношениях власти. «Но смотреть, чтобы знать, показывать, чтобы учить — не является ли это молчаливым насилием, тем более противозаконным, ибо оно молчаливо, над страдающим телом, жаждущим быть успокоенным, а не демонстрируемым? Может ли боль быть спектаклем?»² «В жизни бывают такие моменты, — писал он, — когда необходимо ставить вопрос о том, возможно ли мыслить иначе, чем мы мыслим, и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть»³. Для Фуко это вопрос отношения между «возрастанием способностей и возрастанием автономии», или, так как видение — одна из наших способностей, вопрос о том, как мы можем высвободить наше видение из доминантного способа смотрения на вещи. «Как, — спрашивает он, — развести возрастание способностей и интенсификацию властных отношений?»⁴ На протяжении своей жизни Фуко пытался ответить на этот вопрос. Но если один из способов, которым он работал с этим вопросом, включал изуче-

¹ Хайдеггер, Фуко и Деррида равно видели, прослеживали и пытались постигнуть наступление явно современной формы оптикоцентризма. Но, вопреки всем их различиям, каждый пошел дальше критики, используя текстуальность, работу критики, дабы артикулировать и практиковать то, что можно назвать «противовидениями»: не только критические и стратегически подрывные прочтения традиции онтологии, но и исторически новые способы рассмотрения — именно, моделирующие видение, весьма отличное по характеру от того, какое сделалось господствующим.

² Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998. С. 136.

³ Фуко М. История сексуальности. Т.2: Использование удовольствий. Спб., 2004. С. 14.

⁴ Фуко М. Что такое Просвещение? // Он же. Интеллектуалы и власть, ч. 1: Статьи и интервью. М., 2002. С. 355.



АПЬХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

ние того, как некоторый тип видения пришел к существованию и, в свой черед, участвовал в формировании нашего теперешнего мира власти-знания, другой способ, безусловно, включал изыскание критического потенциала в нашем видении.

Так, можно видеть в его «работе» хитрую, стратегическую конструкцию критического видения: видения, которое не может быть схвачено внутри главенствующей эпистемы, видение, через которое мы можем, по меньшей мере, видеть мир иначе, если не — или ещё не — в свете искупления. «Моя работа, — объяснял он однажды, — состоит в способствовании изменению неких особенностей в способах восприятия и поведения людей, в принятии участия в этом трудном сдвиге форм чувственности и пределов толерантности»⁵. Имея дело с утопическим воображением, превратившемся во «взгляд власти», и озабоченный важностью того, чтобы не вести речь (просто) «о заверениях или пустых мечтах о свободе», Фуко настойчиво выступал против «глобальных, тоталитарных теорий» и отстаивал выбор некоего «позитивизма», некоторой «историко-критической» и «экспериментальной» методологии⁶. Некоторые комментаторы называют Фуко иррационалистом, пессимистом или даже релятивистом. Американский философ Д. Райхман доказывает⁷, что как только мы отвлечемся от подобных легковесных ярлыков и перейдем к исследованию действительно центрального в его работе, то станет ясно, что темой размышлений Фуко была, скорее, философия свободы.

В интервью «Тело/Власть» Фуко заявлял: «В самом деле, речь идёт о том, чтобы иметь плотное, длительное восприятие настоящего, которое позволяло бы замечать, где проходят линии разлома, где сильные точки, к чему привязали себя власти и куда внедрили»⁸. Фуко, и так же Деррида, исследовал политику, скрытую в доминировании видения. Для Фуко политика, что соединена с гегемонией видения и метафизикой присутствия, это технополитика «невидимого наблюдения, дисциплинарных режимов надзора, тоталитарной администрации и авторитарного контроля видения и видимости. Всеподнадзорность». Этот аргумент предполагает, забегая вперед, что разрушительные развертки взгляда, который освещает «дискурс» у обоих этих французских мыслителей современной эпохи, составляют существенные схемы нашей сегодняшней потребности в пост-метафизическом видении.

Мы предположили, что и Деррида, и Фуко используют видение в критике его самого. Таким образом, необходимо отметить, что в нашем видении есть возможность, противоположная потенциалу, к реализации которого по большей части тяготела современная эпоха. У нашего видения тоже есть эмансипирующий, или утопический, потенциал: потенциал в качестве способа участия в процессах просвещения. В данном прочтении, Фуко — а равно и Деррида, — выписывают по-своему, вполне в духе Просвещения, собственные же версии кантовской критики на предмет философского рассмотре-

ния разума и кантовской критики разума в видении. В сущности, они не только практикуют политику ниспровержения, используя само видение в противовес своевольному «нраву» видения, его мечтаниям и образам господства, его этике, его политике насилия, его метафизике присутствия; они также используют свое видение в исследовании визуальных пределов и антиномий.

Тогда, каким образом «региональная онтология», или историческая метафизика способна истолковывать настоящее положение дел? М. Фуко как «историк настоящего» в его поздней, посвященной Просвещению, работе задается вопросом об условиях, при которых (в XVIII или начале XIX столетий) «философия становится современной»⁹. В «Что такое Просвещение?» Фуко обдумывает вопрос, «каким образом разъединить возрастание могущества и интенсификацию отношений власти?»¹⁰. Многие из размышления, кроющегося в этом вопросе, подводит нас к вопрошанию о роли видения в нашей культуре. Уже с работы «История безумия в классическую эпоху» (1961), Фуко проявил критический интерес к «окулярноцентрическим» вопросам. И, как и Ж. Деррида, он использовал видение, чтобы подорвать видение же — или, более точно, он стратегически вводил свою собственную манеру видеть вещи и те образы, какие могут вытекать из этого способа видеть, дабы проблематизировать модус видения, который был и остается заглавным, и подвергнуть критике сложный характер этой «меры» видения в наших дисциплинарных практиках и властных институтах. Проследивая траекторию безумия за классический период (примерно 1650–1800), он нашёл, что «безумие стало некоей вещью для просмотра» и что на деле оно «более не существует, кроме как знаемым»¹¹. Он осмысливал историю образов безумия как историю, неотделимую от легитимации Разума через его применение в классификации безумия. То, что попало при изучении архивов в исторический взгляд Фуко — спектакли, кои устраивались из безумного, и теми «способами»-инструментами, «сквозь» которые врачи смотрели на своих больных. Что видят люди? К чему они слепы — на что, в сущности, закрывают свои глаза? Как могут некоторые не видеть того же страдания и зверства, что видят другие? Что необходимо для первого и второго, чтобы быть как таковым увиденными? Что отвечает за человеческие культурные перцепции? В сочинении «История безумия в классическую эпоху» (первое англ. изд. 1965 г.) Фуко обращает внимание на асимметрию, необратимость, которая определяет оптику нормативного пространства психлечебницы, и так комментирует оптикоцентристский отказ от диалога: «Наука психических болезней, как она будет развита в психиатрической лечебнице, всегда была бы относимой лишь к порядку наблюдения и классификации. Это будет уже не диалог (между разумом и безумием. — А. А.)»¹². Для диалога необходимы близость и участие; взгляд же может быть сдержанным

⁵ Foucault M. Questions of Method // Baynes, K., Bohman, J., and McCarthy, T. (eds.). *After Philosophy: End or Transformation?* Camb., MA, 1987. P. 112.

⁶ Фуко М. Что такое Просвещение? С. 353.

⁷ Rajchman J. Foucault and the Philosophy of Freedom. Columbia U.P. (б. г.).

⁸ Цит. по: Фуко М. Власть и тело // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Статьи и интервью. М., 2002. С. 170.

⁹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Ступени, №1(11), 2000. Пер. С. Фокина. С. 136–148.

¹⁰ Фуко М. Что такое Просвещение? в: Там же, С. 146.

¹¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997. С. 250.

¹² См.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Часть третья, глава 1 («Великий страх»). СПб.: Университетская книга. С. 373–377, 360 и далее.



АПЬХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

и невозмутимым, рабочим инструментом разума, занимая позицию наблюдателя, чтобы лучше обозреть и классифицировать. Следующая важная книга Фуко, «Рождение клиники» (1963), имеет подзаголовок «Археология медицинского восприятия». Этим она выдвигает эти вопросы — «темы света и свободы», как он говорит, — на передний план и пытается впервые раскрыть и сделать зримыми исторические корреляции, которые связывают перцептивные практики, техники и медицинские институты с формированием медицины как научного дискурса и дискурса о человеке. Делая свою оптику более резкой и иллюстрируя «бдительное восприятие», которое отлично от «медлительности взгляда», всегда нацеленного на «проникновение и привнесение собственной ясности в скрытые вещи»¹³, Мишель Фуко цитирует научный трактат, опубликованный во Франции в 1797 г.: «Необходимо, насколько возможно, сделать науку очевидной [oculaire]»¹⁴. Оспаривая «великий [просвещенческий] миф свободного взгляда», который, «будучи свободен от тени, рассеивает мрак»¹⁵, Фуко указывает, что для него «наиболее важной этической проблемой, которую порождает идея клиники, была следующая: на каком основании можно превратить в объект клинического изучения больного, принуждённого бедностью просить помощи в больнице?»¹⁶ Его книга представляет собой тщательный исторический анализ «господства взгляда», а сверх того — «глаза, который ведает и решает, глаза, который правит». Фуко документирует момент в европейской истории — некий момент, который мы можем ассоциировать с Декартом и XVII в. — когда «глаз стал хранителем и источником ясности»¹⁷. Это также момент, когда свет, «предшествующий любому взгляду», «идеальный элемент» и «неопределённый исходный пункт, где вещи соответствовали своему содержанию», становится вместо этого чисто субъективным светом, внутренним «светом разума», которому подчиняется и который представляет глаз¹⁸. Этот глаз «располагает властью, — говорит он, — заставить выйти на свет истину, которую он принимал лишь в той мере, в какой она была освещена; открываясь сам, [глаз] [впервые] открывает истину: перелом, которым отмечен [переход] [от] мира классической ясности — [от «просвещения»] к XIX в.»¹⁹.

По Фуко, «космологические ценности, подразумеваемые в *Aufklärung*, еще участвуют в этом»²⁰. Более поздний, современный взгляд получает определенную привилегию, и даже некоторое превосходство среди пяти чувств. Но он отличается в том, что его стремление обслуживать желание власти и господства — то, что Ницше нарёк волей к власти — объединило силы с современной техникой и технократией: «взгляд, который видит, — есть взгляд, который доминирует; и если он также умеет подчиняться, он руководит своими учителями»²¹. Даже в клиниках конца XVII века, «словоохотливый», дискур-

сивно конституированный взгляд делался взглядом, который «атомизирует самую индивидуальную плоть и перечисляет ее тайные куски, [и] есть тот фиксированный, внимательный, желательный расширенный взгляд, который, с высоты смерти, уже осудил жизнь». Все больше и больше его внимание к свойствам будет прокладывать путь аналитике и количественным редукциям видимого. Где здесь быть «сострадающему взгляду»?²² Что произошло, когда «Диалектика *Lumières* [Просвещения] [была] перемещена во врачебный глаз»?

Видение и свет Просвещения также играют заметную роль в «Словах и вещах» (1966), главной книге Фуко о гуманитарных науках. Согласно Фуко, каждая историческая эпоха začínала особую эпистему (*episteme*), особую парадигму рациональности и «новое пространство видимости»²³. Так, в «Словах и вещах» он рассматривает переход от *episteme*, доминантной в течение классического периода — периода, охватывающего XVII и XVIII столетия — к *episteme*, появление коей, в конце XVIII в., положило начало «веку Человека». Документируя классификаторскую рациональность «таблицы» и позднейшую, более эмпирическую рациональность наблюдаемого образца, он отличает классический порядок от порядка современного, показывая их различных способов кодировки гегемонии видения — «почти эксклюзивного удовольствия»²⁴ видения. Для самого Фуко значимость «Менин», картины Веласкеса, состоит большей частью в том способе, каким она затрагивает вопросы представления. Замечая, что слева в ней находится окно, через которое проникает свет и затопляет собой комнату, он добавляет: «Эта виднеющаяся с краю, едва намеченная [на картине] часть окна высвобождает прямой и рассеянный [дневной] свет, который служит общим местом для изображения [«представления»]... [Это —] световой объем... [свет], делающий видимым любое представление»²⁵. Мы видим этот свет, а не его источник, который находится вовне комнаты. Таков пример, используемый им, чтобы символизировать собой классический период Просвещения.

Именно в этот период, согласно Фуко, рациональность впервые начала перенимать функции представления («представления» в обоих значениях этого термина²⁶), допуская для себя возможность создавать законченную и выверенную картину действительного порядка мира и распределять знаки и представления в таблицах и системах, которые способны отображать, или воспроизводить, аналогичный порядок мира. И так сделалось очевидным, что тотальные «освещение», ясность и видимость, а стало быть, и тотальное знание, — невозможны. Даже к возможности тотального знания о себе — того, на какое иногда притязал Декарт — отнеслись, в конечном счете, с подозрением. Более того, постепенно стало очевидно, что в представлениях классического периода правитель не мог

²² Ibid. С. 73.²³ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 133.²⁴ Настоящее понятие прагматизма не завязано на понятие пользы, как может казаться, — это дело, но без полезности. Это не польза от теории, а польза удовольствия, как у Фуко.²⁵ Ibid. СС. 43–44.²⁶ Как в смысле «мысленного представления (образа), понятия», так и в смысле «представления (изображения), показа на сцене, (некоего) выражения».

АПЪХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

быть представлен, хотя бы его полновластный взгляд значительно устраивал сцену, которую он обозревал. Де-факто, для Человека не было места ни как для субъекта, который видит, ни как для объекта, который видим и увиден. Двойственная природа Человека, и как источника представления, и как предмета представления, сама не могла быть представлена. И это была не единственная слепота того времени, так как классический период не видел, не замечал этого отсутствия, этого недостающего субъекта. Современность унаследовала богатство энциклопедий — номенклатур, таксономий, перечней. Но нигде в этих документах не появляется сама деятельность представления субъекта, признанная тем, что она собой являет.

В нарративе Фуко, существенный взгляд этого верховного субъекта, необыкновенному отсутствию коего Веласкес незаметно для других помог сделаться зримым, начал проясняться у Канта, в «век Человека». Как тут можно было бы показать, последующая работа Фуко позволяет нам понять появление этого взгляда — и, прежде всего, понять политическое значение его обнаружения и улучшающейся видимости. Действительный предмет познавательного интереса современного гуманитария оказался обусловлен общественно-исторической практикой, как это называет К. Маркс: труд — лишь эмпирический процесс реализации трансцендентальной сущности, идущий от практики к производству-туду; это не более чем политико-экономическая редукция к метафизически понятному понятию. Так же обстоит дело и с волей у Ф. Ницше, в случае которой Фуко попадает в действительный концепт жизни, спонтанности, вообще витального начала любых субъективных актов. Что касается языка (Фуко здесь не имеет в виду, прежде всего, З. Фрейда), то он произведен в целом от позитивистского контекста развертывания модернизма, основной концепт которого есть понятие опыта. Практика, жизнь и опыт — суть то, что замещает в общественном сознании традиционный образ субстанции; именно они и есть то, что вообще может произойти в истории (и это — отдельная «история» понятий, восходящая к этим трем героям нарастающей модернистской культуры).

Видение не только природный дар; это также и дарение некоей возможности, которая еще может быть создана. И коль скоро оно есть «власть» в своем собственном праве, видение может учиться и взрослеть в своей дисциплинированности, своих зоркости, мужественности, умении осуществить открытую свободу, в своей искренности и находчивости как критическое подтверждение для власти. Именно потому, что возрастание наших способностей — нашего видения, например — не может быть разведено с властными отношениями, эти способности и могут функционировать критически и в качестве источника антагонизма. Это назначение делается возможным именно когда — и именно где — возрастание наших способностей наталкивается на жестокие властные порядки и ввиду этого страдает. Поскольку же в той степени, в которой мир таков, каков он есть в соответствии с характером нашего видения, и в той мере, в какой мир таков, каков он в качестве функции этого видения, постольку его проекцией и отражением, единственным способом изменить мир окажется изменение способа, каким мы видим вещи. И, быть может, никто столь ясно не выразил эту мысль, как М. Фуко, пристально вглядывавшийся в совре-

менность, «эпоху Человека». Напомнив нам, что «“Век просвещения”, изобретя свободы, изобрёл также и дисциплину»²⁷, он называет это новое упорядочение власти, знаменательно отличное от всех предыдущих властных упорядочений, «исправительной властью». Но что представляет особенный интерес здесь, — это то, что он также усматривал связь между данной формой «поднадзорности», — дисциплинирующими, исполнительными технологиями и системами власти, — и гегемонией взгляда.

Ж. Деррида и его постмодернистская оптика. Любая попытка прояснить статус видения у Деррида — самого видения, в собственном смысле, истинного видения — уводит в неясную трудность. Тема эта почти полностью элиминирована в его трудах вплоть до работы «Истина в живописи»²⁸. Кроме того, у Деррида явно есть причина избегать темы видения: он историк философии, а не занимается философией тела. В таком случае «видение» может войти в его мысль не как самостоятельная тема, но лишь постольку, поскольку оно затрагивает историю философии, — через набор текстов, с которыми он работает. Если философские тексты были бы, тем или иным образом, парадигмальными объектами видения, мы могли бы зримо и напрямую изучить само видение, исходя из его трактовок у Деррида. Но философские тексты — хотя и суть, бесспорно, объекты видения — весьма незначительно совпадают с визуальными объектами вообще. Как таковые они вполне специфичны, но их строго зрительное измерение не поддается значимому проникновению в то, каковы же они. Итак, налицо разрыв между природою текстовой реальности и самой сутью телесного опыта: между собою они впрямую не соотносимы. По своей акцентуации на текстах Деррида, по-видимому, отстраняется от всякого человеческого-телесного опыта видения. Обратить его дискурс в дискурс о видении — это значило бы навязывать чуждой проблематике, значило бы подчинить этот дискурс критической, вероятно даже не дружеской, трансформации.

Но что если у Деррида также есть резон оставаться верным историко-философской проблематике, не акцентируя внимание на проблематике философии тела? Что, если дано непрямо отношение между философской текстуальностью и видением, в котором пока последнее может ничего не говорить о первой, первая способна сообщить нам о последнем? Что, если есть средний термин, в силу которого текстуальность освещает материальность, вопреки их (текстуальности и материальности) ясным различиям? Что, если постижение философских текстов, которые относятся, тем или иным образом, к видению, помогает нам понять видение само по себе? В этом случае видение, хоть и не будучи эксплицитно частью дискурса Деррида (о модерне, или «современности»), тем не менее, может быть отнесено к нему. Нашей мишенью будет не имплицитно навязывать насквозь чужеродную проблематику, а, скорее, дойти до природы этого отнесения.

²⁷ Фуко М. Надзирать и наказывать — цит. по: Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб., 2002. С. 32.

²⁸ То есть, в тех работах, которыми мы, вслед за Р. Гаше, будем под неапологетическим ракурсом ограничивать себя: Gasche R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge; L., 1986. P. 4.



АПЪХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

Одна из вещей, от которых Деррида отказывается ограждать себя, это история философии. Он по профессии историк философии, и историю философии он более всего желает как постигнуть, так и преобразовать; история философии для Деррида есть то, чем сексуальность была для Фрейда или пространство-время — для Эйнштейна. Его усилия, поэтому, должны быть прочитаны вместе с усилиями его предшественников и на фоне их — включая в данном случае Гегеля. Писать только о Деррида, тем самым, было бы обратным к предыдущей ошибке: вместо надления его чужой проблематикой это было бы отнятием у него его собственной. Средний термин, который устанавливает связь между видением и текстуральностью для Деррида — это, предположим мы, «метафизика». Ибо, согласно Деррида, те тексты, которые образуют историю философии, вправду постигают — в каком-то смысле — видение: в терминах особой метафоры, при которой оно возможно и которую философы использовали в своих целях при конституировании вопросов в качестве «метафизических». Это метафора света разума: «начиная с её первых слов, видение у метафизики связано с ведением»²⁹.

Деррида прослеживает эту метафору от платонического солнца, через ясность и отчетливость у Декарта, и до «империализма *theōria*» у Гуссерля и, наконец, света раскрытости у Хайдеггера³⁰. Это не просто причудливый образ: «...метафора тени и света (показывания и сокрытия себя) — базовая метафора для западной философии как метафизики... Вся история нашей философии оказывается фотологией»³¹. Именно благодаря схватыванию видения как своей (метафорической) модели для знания, философия становится метафизикой. Если само видение остается внешним для (текстов и текстуральности) философии, то метафоризированный вариант видения неотъемлем от неё, при признании того, что эта метафора может наставлять нас в философии. Но, опять же, может ли она сообщить нам что-либо о видении — неметафорическом видении, самом видении как мы собственно испытываем его — в непосредственности нашей плоти?

Как убеждает *la mythologie blanche* (вся европейская идеология), у нас есть причина быть подозрительными к самой категории метафоры: Деррида, по сути, не верит, что имеется какой-то чисто «собственный» узус слова, который можно противопоставить его «метафорическим» смыслам. Это означает, в соответствии с греческой этимологией, обыгранной тут, что метафорическое «пере-несение» действует в обоих направлениях. Если то, что мы называем «метафорическими» использованиями слов, переходит с их «буквальных» использований, то следует сказать, что те «буквальные» узусы тоже переходят с узусов «метафорических». Так само видение, «собственно» понятое как явление тела, есть действительно лишь артефакт метафорического видения, установленного философией (и

устанавливающий ее самое). Мысль Деррида о видении, гармонирующая с представлением о нём, метафорически обнаруживающим себя в истории метафизики, связана с «самим видением» потому, что само видение не есть биологически данное, но опосредствовано — или «диссимилировано» — через историю философии. (Вот почему наше критическое преобразование будет благожелательным.)

Использование философами видения как модели знания, в таком случае, дает нам то, что мы, как западное общество, называем «видением». Такое видение обладает четырьмя главными характеристиками. Прежде всего, оно центрировано по понятию «присутствия»³², каковое само понимаемо на двух уровнях: темпорально, как независимость настоящего момента от прошедшего и будущего, и гносеологически, как присутствие-для-себя, или самодостоверность, сознания. Оба они доступны в мигании глаза (хайдеггерово *Augenblick*), в котором «самоприсутствие производило бы себя в нераздельном единстве временного настоящего, чтобы до конца избежать делания себя знаемым через посредничество знака»³³.

Во-вторых: предмет такого видения — особый род настоящего, на которое оно нацелено, — независим от его темпорального контекста — и поэтому от всякого контекста. Он самообнован, следственно, вопреки потоку времени. И он — форма: «Форма — это само присутствие. Формальность — это то, что явлено, видимо и воспринимается в вещи вообще»³⁴.

В-третьих: если видение есть знание, и это первое освобождает формы, тогда (как детально аргументировал Аристотель)³⁵ вещь может быть знаемой, лишь насколько она есть форма. Так понятое, учреждающее уподобление философией знания видению объясняется формой: «Метафизическое господство понятия формы не может изменить свершения несомненного подчинения взгляду»³⁶. Конечно, за это уплачивается некая цена, и цена состоит в запрещении другого формы — материи. Зрительная модель для знания, таким образом, оказывается сопряжена с тем, что Деррида в «Голосе и феномене» называет «учреждающей оппозицией метафизики» — т. е., формы и материи, — и с редукцией этой последней к непостижимости³⁷.

В-четвертых: видение, подчиненное тем самым форме, становится звуком. Ибо сводить некое бытие к его форме — это и значит уподоблять его тому, кто знает, как показал Аристотель; и такого уподобления можно целиком достичь, только когда объект становится не просто приравненным, но внедренным внутрь знающего. Итак, — вопрошает Деррида, — для Аристотеля: «(...) достаточным ли является воззрение? Ибо знанию того, как учиться, и научению тому, как знать, недостаточно воззрения, интеллигенции и памяти. Мы должны также учиться тому, как слышать и слушать. Я могу предположить, отчасти

²⁹ Derrida, J.: «The Principle of Reason : The University in the Eyes of Its Pupils» в *Diacritics*, vol. 13, N 3 (Fall 1983). P. 4.

³⁰ Derrida, J. «La mythologie blanche» — см. англ. перевод в его же: *Margins of Philosophy*. Chicago, 1982. P. 253-254 (Платон), 266-267 (Декарт). См. также Деррида, «Насилие и метафизика» — англ. пер. в его: *Writing and Difference* (Chicago, 1978), pp. 85 (Платон и Гуссерль), 87-88 (Хайдеггер).

³¹ Деррида Ж. Форма и значение // Письмо и различие. М., 2000. С. 42/27.

³² *parousia*, *Anwesenheit*, *presence*.

³³ Деррида Ж. Голос и феномен (СПб: Алетейя, 1999); ср. — англ. перевод, *Speech and Phenomena*. Evanston, 1973. P. 60.

³⁴ Derrida, J. «Form and Meaning» // *Margins of Philosophy*. P. 158; курсив добавлен.

³⁵ Аристотель, *Метафизика VII, 2*.

³⁶ Деррида, «Форма и значение» в его же: *Голос и феномен*, с. 140/158.

³⁷ Деррида, *Голос и феномен*. С. /63. Как видно из текста «Позиций» (1972, пер. В.Бибихина), Деррида редуцирует метафизические понятия к метафизическим оппозициям.



АПЬХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

не серьёзно, что нам надлежит знать то, как закрывать свои глаза, с тем, чтобы быть лучшими слушателями»³⁸.

Эта редукция взгляда к слуху, стало быть, есть функция «мигания» (мгновения) глаза³⁹, необходимая — на другом конце метафизики, у Гуссерля — для самой идеальности: «Идеальный объект есть объект, чей показ может повторяться бесконечно, чьё присутствие... бесконечно повторяемо именно потому, что, свободный от всякой мирской пространственности, он является чистой ноэмой, которую я могу выражать (по крайней мере, очевидно), не проходя сквозь мир»⁴⁰. Эта зависимость видения от формы, следовательно, лишь первый шаг к более глубокой зависимости видения от речи, в частности, от «слушания себя говорящим», которое для Деррида есть «главное» из гуссерлианского самоприсутствия и, как таковое, последняя стадия метафизики⁴¹.

Здесь следует, вслед Дж. Маккумберу в его эссе о трудах Деррида⁴², спросить себя: какова — в пределах текстуального поля — связь, которую проводит Деррида, между метафизикой и видением? И мы находим, что, согласно Деррида, метафоры света и видения есть самое важное в метафизических текстах, и что эти тексты всегда взыскали ясности, противились затемнениям, отказывались признавать затененное (нюансы смысла, неясность, в которую погружено письмо) и изменяли своему беспокойству из-за перспективизма. (Работая над «четырьмя главными характеристиками» в структуре видения, о чем сказано выше, мы вместе с этим американским философом приходим к парадоксальному заключению, что — как явно из дерридианского прочтения Гегеля⁴³ — звук [речи] действительно более зряч, чем сам взгляд, и что слово не отказывает видению в его идеале полного присутствия, а скорее осуществляет его.) Этот сюжет конструирования и использования видения в текстах метафизики ведет Маккумбера к усмотрению в критике Деррида окуляроцентризма по крайней мере предостерегающего (*provisional*⁴⁴) допущения о разведении видения, каким оно представлялось в истории метафизики, от некоего «незаявленного» этой историей видения, «освобожденного» от «своей метафизической подверженности форме и голосу»⁴⁵. И он аргументирует, что Деррида хочет не просто проследить исток этого конструированного видения в истории философии, но и поставить его под вопрос. Но в то время, как мы берём в расчет деконструктивные стратегии Жака Деррида, которые проблематизируют все различия — например, разнесения между видением и слышанием, интериорностью и экстериорностью, интеллектом и вос-

приятием, чистым и «загрязнённым» — оказывается сложно увидеть, как такое освобождение может быть законченным. И при этом даже нелегко говорить о том, что могло бы тут, пусть вероятно, значить «освобождение».

Деррида, по-видимому, попадает в некое *double bind*⁴⁶; но Маккумбер показывает, что его выход являет собою двойной жест. Если понятие видения было использовано метафизикой, чтобы поддержать присутствие, то он должен продолжать использовать этот концепт, но использовать его в некоем аспекте, подрывном и деконструктивном: для демонстрации определенной слепоты, «или лучше: слепого пятна»⁴⁷. Это подрывное, неметафизическое видение соответственно «организовано вокруг его собственных «белых пятен»⁴⁸, и его предметы — не формы, полностью наличествующие, а скорее то, что Деррида называет «следами»: нечто невидимое, что однако «затрагивает то, что мы действительно видим, облик и возмозности нашего зрительного поля»⁴⁹, некая «восполнительность», которая, несмотря на свою неусмотренность, или именно вследствие того, что она есть не усмотренная, «открывает и ограничивает видимость»⁵⁰. Таким образом, «критика Деррида метафизического видения вырабатывается не с той точки зрения, которая должна была быть целиком вовне видения, или с позиции «более чистого» (интеллектуального) созерцания, но из пределов видения»⁵¹, с позиции постоянной артикуляции условий, при которых господствующая в нашем видении метафизика становится невозможной. Однако, как уже отмечено, Деррида также задействует сферу слуха, чтобы расстроить оптическую парадигму знания. Второй фронт атаки.

С книжных времён взгляд философа абсорбировался на чтение книг: читая книгу жизни, естественной истории, освещая моралитет с точки зрения Разума, оставляя вопрос о наличии Блага архивариусу. По Ж. Деррида, *il n'y a rien hors du texte*⁵². Но это не значит, что философские мысли рождаются в библиотечном одиночестве. Вопреки этому, его, философа, ограниченность (*cloture*) стенами библиотеки, само заключение ими обращается в открытость окружающему его внешнему миру. Если мир вокруг — это текст, тогда философ может его интерпретировать: зачем видел, что могло быть осознано мыслью и в каком состоянии находится осмысляемый внешний мир. Но, на самом деле, это означает: нет внутреннего, нет внешнего. И ни от того, ни от другого невозможно уклониться.

Вопрос же продолжает стоять относительно той степени, в которой подрывающее «видение» Деррида действительно

³⁸ Derrida J., «The Principle of Reason». P. 4.

³⁹ Derrida J. *La Voix et le phéno*. [P.], 1967. P. 67.

⁴⁰ Деррида, Голос и феномен. С. 100/75.

⁴¹ *Ibid.* СС. 94–115/70–87.

⁴² См. *Modernity and the hegemony of vision* / Ed. D.M. Levin. Berkeley — L. A. (Calif.); L., 1993. P. 235–236 и далее.

⁴³ Ср. в работе отечественного исследователя С. Долгопольского главу 2, «Против риторики: Речь и представление», специально посвященную разбору этого прочтения (Долгопольский С. Б. *Риторика Талмуда: Анализ в постструктуралистской перспективе: Аффект и фигура*. СПб., 1998. С. 87–108).

⁴⁴ Методически эплицирующей деконструкции служат предосторожности, которые входят как часть в понятие метода, начиная уже с «Введения в Начало геометрии» (1962) авторства Деррида.

⁴⁵ *Modernity and the hegemony of vision* / ed. by D. M. Levin. P. 238.

⁴⁶ Одна из «дерридианских структурных метафор» (Г. Ч. Спивак); в философии и риторике «мета» предстает как топос свободного истолкования и несубординированного научной речевой практикой языка.

⁴⁷ *Ibid.* P. 239.

⁴⁸ *Modernity and the hegemony of vision* / Ed. D.M. Levin. P. 239; Derrida J., «L'Exorbitant», *De la grammatologie*. P. 234/163.

⁴⁹ *Modernity and the hegemony of vision* / Ed. D. M. Levin. P. 239; Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore — L., 1976. P. 159.

⁵⁰ *Modernity and the hegemony of vision* / Ed. D.M. Levin. P. 240; Derrida, «L'Exorbitant», *De la grammatologie*. P. 234/163.

⁵¹ *Modernity and the hegemony...* P. 240.

⁵² «Вне текста не существует ничего» (Jacques Derrida, «Of Grammatology», *Johns Hopkins Un. Pr.*, 1976, p. 158. Цит. по: Тош, Дж.: *Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка.* / Пер. с англ. Коробочкина М.Л. М., 2000. С. 171).



АПЫХТИН Александр Владимирович / Alexandre APYKHNTIN

| Об одной давней мере наук о духе: идея оптикоцентризма |

порывает, когда всё сказано и сделано, с видением, понятным философски. Представляется, что оно должно это делать, поскольку видение, мыслимое традицией, есть видение метафизическое и поскольку Деррида хотел критиковать метафизику⁵³. Но также представляется, что оно и не должно этого делать, потому что Деррида не верит в определенный разрыв более, нежели в определенного рода закрытость⁵⁴. Оба аспекта вопроса, другими словами, мотивированы двойным жестом, который означает, что определенный ответ не может быть дан. Итак, дерридианская критика перемещённого видения, написанная из пределов самого видения, не избегает четырех критицизмов визуальной парадигмы в философии, которые мы отметили выше. Мы склонны, бесспорно, увидеть пределы видения как сами по себе временные: как ревальвирование видения, идущего после видения, в смысле, предложенном Д. Левиным. От нашего довольно долгого и пристального рассматривания чего-либо, указывает Левин, «вместо ясного и отчетливого восприятия, [мы находим] затуманивание;... вместо стабильности и фиксации взгляда в глубину, мы находим хаотическое движение и, как следствие, искажение формы, пока предмет сосредоточения в конце концов в буквальном смысле

⁵³ Как определенный концепт, входящий в систему, встряхнуть которую помогает, в частности, ее очерчивание путем критики таких понятий, как «лого-», «европо-» или же (последнее по счету, но не важности) «оптикоцентризм».

⁵⁴ «Я не верю в решающий разрыв. Эти отсечки всегда снова вписываются фатальным образом в старую ткань, которую надо продолжать расплетать, нескончаемо; она (нескончаемость) есть [их] существенная [судьба]. Это никоим образом не отменяет необходимость и относительную важность определенных разрывов». Деррида Ж. *Позиции* (Киев: ДЛ, 1996). С. 42-43.

не исчезнет прочь»⁵⁵. И тогда мы вынуждены прищуриться. Нам хочется сказать, что неслыханная критика видения Деррида не столько избегала традиционного участия философии в видении присутствия, как придала ему новый поворот: что он отрекомендовывает (*il faut*) нам тысячелетнее утомление умственного глаза: после веков попыток увидеть абсолютную истину он застаёт себя дремлющим в *Gütterdämmerung*, на закате различия⁵⁶.

Недостаточно было бы лишь номинально назвать «современность» своим именем. Проблема в том, что современность не одинакова, а понимается различно, что и образует напряженность — разрыв между представлением и анализируемым объектом. Всё обостряющееся вопрошание нашей современности, и чем ближе к нам по времени, тем острее, совершается одновременно со страстной дискриминацией кризисной современности как таковой. А чтобы спрашивать о характере чего-то, как минимум надобно, чтобы эта «вещь» существовала в действительности. Существование же феномена современности зависит не столько от исторической науки, каковая может не анализировать происходящую череду событий, как может и подвергать текущее состояние культуры (то ли «постмодерн», либо иную современность) своему разбору. Существование это зависит прежде всего от переживающей стороны, той самой общности, к которой современность так или иначе, но обращается.

⁵⁵ Levin D.M. *The Opening of Vision*. London: Routledge, 1988. P. 69.

⁵⁶ Говоря точнее: «разнесения», что соответствует лат. глаголу «нести» (*ferro*) и исключает персональность или «лицо». Отсюда — разнесение как пара к «разношению» (дифференции, с «а» вместо «е», во французском правописании).

