

ЭТИКА ЗАКОНА (М.К. МАМАРДАШВИЛИ — Ж. ДЕРРИДА)

Петровская Е.В. (Москва)

В своей статье я попытаюсь рассмотреть понимание закона у двух столь различных философов, как М.К. Мамардашвили и Жак Деррида. С очевидностью можно сказать, что это будет лишь первым приближением к заявленной теме. Столь же очевидно и то, что прямые сопоставления — разновидность компаративистики — здесь неуместны. Вместо этого постараемся понять, что составляет нерв, или скрытую пружину, размышлений двух философов, один из которых отождествлял свое усилие — как мыслительное, так и гражданское — с этикой с самого начала, а другой откровенно обращается к этическим проблемам лишь в своих более поздних сочинениях. Словом, попытаемся выявить ресурсы этического в марксистски окрашенной философии сознания, с одной стороны, и в деконструкции — с другой.

Слово «закон» встречается у Мераба Константиновича довольно часто. Для того чтобы приблизиться к той формуле закона, которая представляет для меня первостепенный интерес, хотя «законом» прямо не зовется — я имею в виду понятие метафизического апостериори, встречающееся в разных текстах Мамардашвили, — начну с напоминания о том, что Мераб Константинович определяет как основной метафизический закон сознательной жизни. Как известно, Мамардашвили строил свою особую философию сознания, в которой последнее выступает предельным понятием, или просто пределом, самой философии. Неподвластное объективации, сознание заявляет о себе лишь косвенно — с помощью символов. Символ — это та косвенная речь сознания, отталкиваясь от которой можно строить метатеорию — но только ее. Собственно, о сознании мы узнаем лишь по его материальным проявлениям, а ими в первую очередь и являются символы.

Итак, основной метафизический закон сознательной жизни гласит: человеческое существо удерживает в себе два режима жизни — невидимую реальность и реальность видимую, причем первая, образующая мир особых объектов, более реальна по сравнению с той жизнью, которой мы живем повседневно и которая, спешу добавить, насквозь семиотизирована, или означе-

на. В «Лекциях о Прусте» такие особые объекты, удваивающие человеческую жизнь, охарактеризованы как «смыслы нашей жизни», то есть своеобразные частичные объекты, расположенные *рядом* с целым этой жизни и при этом являющиеся как бы жизнью человека целиком. В этом смысле они выступают не чем иным, как «моральными клетками»¹. Доступ к этим смыслам, совпадающим с невидимой реальностью, переменчив и дискретен — своим перемежающимся ритмом он напоминает «перебой сердца», *intermittence du cœur*, что для Пруста связано с мгновениями озарения, которые способна подарить одна лишь произвольная память.

Пример, приводимый Мерабом Константиновичем, имеет отношение, однако, не к действию памяти, а к тому, что на его же языке можно назвать *пониманием*. Это сравнительно небольшой эпизод, посвященный писателю Берготу, который хочет удостовериться в том, что и вправду помнит небольшой кусок желтой стены, столь искусно написанный его любимым художником Вермеером на известной картине «Вид Дельфта». Хотя Бергот смертельно болен, он отправляется на выставку. И, всматриваясь в полотно, представляет себе небесные весы, на одной чаше которых расположилась вся его жизнь, а на другой — эта желтая стенка. Он понимает, что променял первую из них на вторую. А между тем ему самому следовало бы так писать, поскольку книги, сочиненные им в последнее время, слишком сухи. Но эти размышления прерывает роковой для Бергота удар. Мераб Константинович приводит далее слова Пруста о том, что «в наших жизненных условиях, на этой земле нет никакого резона для того, чтобы мы считали себя обязанными делать добро, быть деликатными, даже просто вежливыми... <...> Все эти обязательства, как бы принятые в предшествующей жизни... кажутся принадлежащими иному миру, основанному на доброте, совестливости, жертвенности, миру, полностью отличному от нашего, из которого мы появляемся на этой земле, чтобы родиться, прежде чем вернуться, может быть, снова в него и жить под властью тех неизвестных нам законов, которым мы в нашей жизни подчинились, поскольку мы сами в себе несли их урок, не зная, кто в нас их прочертил...»²

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. С. 527.

² Там же. С. 110 (перевод автора).

Мерабу Константиновичу важно подчеркнуть: во-первых, наши обязательства невыводимы из *этого* мира; во-вторых, хотя законы придуманы не нами (и в этом смысле мы их не знаем), мы подчиняемся им. Тут же следует предупреждение: само различение на видимый и невидимый мир не имеет предметного характера, а стало быть, невидимый мир не является ни (миром) потусторонним, ни социальной проекцией. Но именно само это различение и позволяет утверждать, что отдельные моменты сознательной жизни — а всякая мысль, как и всякий смысл, есть остановка — могут собираться в точке, которая длится, точнее — продлевает их. А это, в свою очередь, и есть та «топологически содержательная действительность»¹, которая напрямую отсылает к сознанию, или мышлению².

В основном законе сознательной жизни в свернутом виде содержится понятие метафизического апостериори. Об этой внутренне противоречивой фигуре Мераб Константинович пишет и в «Лекциях о Прусте», и в «Картезианских размышлениях», и в «Классическом и неклассическом идеалах рациональности», хотя в последнем случае упоминаемый механизм не называется по имени. Уверена, что этот перечень можно продолжить. Поясню коротко, о чем идет речь. Прежде всего, это явное противоречие в терминах. В самом деле, есть истины логические и есть эмпирические истины. Необходимыми считаются только первые, все остальные случайны. Априорной по отношению к опыту, то есть истинному факту, может быть лишь логическая истина, или тавтология. Это логическая необходимость, вычленяемая из любого опыта, тогда как его эмпирическое содержание случайно и необходимым не является. В этом смысле метафизическое апостериори, предупреждает Мераб Константинович, может шокировать. Ведь в данном случае речь идет о чем-то, что истинно, или априорно, и в то же время относимо к опыту. Похоже, что это и вправду «необходимость особого рода»³, если процитировать Пруста.

По крайней мере в двух текстах метафизическое апостериори объясняется на примере любви. У человеческой любви как события или чувства есть определенное значение, определен-

¹ Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопросы философии. 1991. № 10. С. 38.

² Следует отметить, что сознание у Мамардашвили не всегда приравнено к мышлению.

³ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. С. 398.

ная сущность. И это никем не отменяемое чувство будет пережито в своей жизни и нами. Понятно, что ценность любви — ее возвышенность, то есть ее метафизическая часть, — невыразима в терминах самого предмета нашей любви и к нему никак не сводима. Но эта сущность находится в особых отношениях с тем, каким образом предстоит познать ее уже на собственном опыте. Опыт этот, по определению апостериорный, соединяется с идеей любви, или структурой желания, и отныне всякое последующее переживание (мое, но также и других людей, поскольку опыт принципиально сообщаем) будет определяться именно этой «упаковавшейся» структурой, которая оказывается априорной по отношению к подобным новым опытам. Мераб Константинович поясняет: «Есть такие вещи, которые должны быть пережиты и заново *установлены* (курсив мой. — Е.П.), непрестанно рождаясь в лоне бесконечных потенций». Как выясняется далее, это установление носит характер закона. Ведь эмпирический факт описанного эмпирического опыта (переживания) отнюдь не повторяет сущность, а имеет последствия для нее самой в том смысле, что «в этих случаях мы не можем предполагать заранее данного (или пред-данного) мира законов и сущностей, по отношению к которому сознание было бы лишь отражением и который лишь ожидал бы быть нами познанным...»¹. Это означает не только то, что «закон всегда на втором шаге» (как мы узнаем из анализа метафизического апостериори у Декарта), но и то, что «истина не установилась, а все время *устанавливается* (курсив мой. — Е.П.)»².

Если истина устанавливается в некоем прерывистом, но продолженном времени, это значит, что возобновляется усилие. Усилие мысли, усилие морального поступка. Так я «исполняю себя»³, или себя «извлекаю», то есть свободно совершаю то, что в своей необходимости «не может быть иначе»⁴. Следовательно, точкой отсчета закона становится свободный поступок, но такой, с которым связана необратимость — необратимость как невозможность вернуться в мир, предшествующий случившемуся, завязавшемуся апостериори. Метафизическое апостериори как

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2010. С. 27.

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. С. 43, 47.

³ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. С. 400.

⁴ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 47.

образование бессубъектного типа (по Мамардашвили, «упаковка») «очерчивает собою весь мир»¹.

В «Картезианских размышлениях» Мераб Константинович показывает, что только живое существо, наделенное существованием в качестве «я», способно одновременно удерживать мысль о том, что мы делаем свободно и что является необходимым. Это существо проявляет себя и в социальном контексте. Однако и здесь приходится констатировать наличие неких структур — Мераб Константинович называет их структурами «испытания мира», экспериментальными взаимодействиями, или, по-другому, органами, — которые обеспечивают доопределение (социальных) сущностей или событий (а это есть индивидуация как эмпирический акт) и одновременно самого субъекта. Если субъект оказывается встроенным в социальное апостериори (да позволено будет так сказать), то он выступает как «законорожденный» агент, способный в состоянии эксперимента (то есть пребывания в уже известных нам структурах, только социального происхождения) сообщать другим свой опыт, как и сообщаться с этими другими. Ведь сами по себе множественные структуры — не что иное, как область со-бытия. Стало быть, речь идет не столько о действительной социальной жизни, регулируемой конкретными законами, сколько о той протосоциальности, где действует своеобразный «закон законов», или «форма форм»². Мераб Константинович, ссылаясь на «Государство» Платона, говорит о нем как о «производящем логосе»³. Логос — лишь еще одно наименование структуры, или сущности, или тех кристаллизаций, которые позволяют иметь дело с тканью социальной жизни в качестве многообразных сцеплений особой размерности. Если мы внутри логоса (как это было с Платоном, различавшим родину и государство, возникающее в речи-логосе о нем), тогда мы способны порождать такие социальные формы, идеальные в своей основе, к осуществлению которых следует стремиться. Но формы эти — не продукт законов, а порождение логоса, и только. Неудивительно: логос безусловен; будучи условием всего другого, сам он ничем не обусловлен.

Логос — это область плодотворных тавтологий, того, что самоосновно, а лучше — безосновно (оба определения мы нахо-

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. С. 403.

² Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С. 81.

³ Там же. С. 82.

дим у Мераба Константиновича). Доброта, совесть, жертвенность, если вспомнить Пруста. За ними не стоит никакого закона. Они сами суть закон. Это те сознательные опыты, те события, о которых может сообщить не наблюдатель, но свидетель. Свидетель (слово самого Мамардашвили)¹ всегда уже там, «внутри», он конституируется самим событием. Если наблюдатель сохраняет дистанцию по отношению к процессу или явлению, то свидетель неотделим от ситуации свидетельствования. Свидетель — это тот, кто (возможно, вопреки кажущейся астивности этого слова) необратимо вовлечен в акт мысли и действия, которого — в силу требования апостериорности — ему уже не избежать. Поступок и есть закон, а этос действенен на каждом шаге. Мир творится каждый раз возобновляемым усилием.

Как уже отмечалось, поздний Деррида прямо обращается к этическим вопросам. Пожалуй, в этом можно усмотреть стремление вывести логические, а главное — необходимые следствия из деконструкции в целом, понимаемой как такой способ анализа текстов, при котором в свет дня выводятся скрытые (вытесняемые) основания различных, в первую очередь метафизических, систем. В поздних текстах Деррида мы увидим отсылки к тому, как деконструкция осуществляет свое действие уже не только в текстовом пространстве, но и в пределах того, что мы привыкли называть реальностью. Деррида и в самом деле становится очень восприимчивым к тем изменениям — общемировым, политическим, экономическим и социальным, — которые фиксирует его внимательный взгляд.

Разработка проблематики гостеприимства располагается, на мой взгляд, на перекрестье размышлений этических в собственном смысле (Деррида часто вспоминает Левинаса, черпая в нем вдохновение) и тех реальных проблем, с которыми, уже как гражданин, философ сталкивается лицом к лицу в окружающей действительности. Именно этим объясняются примеры, связанные с положением иммигрантов или с недавними войнами в Европе и на ее периферии, к чему я надеюсь вернуться.

¹ См.: Мамардашвили М.К., Пятигорский А. Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С. 76.

Один из семинаров, а стало быть один из текстов, посвященных гостеприимству, озаглавлен «*Pas d'hospitalité*» (1996)¹. Это разом переводится как «шаг гостеприимства» и «нет гостеприимства». В этой короткой формуле, а точнее игре слов, зафиксировано то, что Деррида назовет апорией — апорией самого гостеприимства. Если задуматься, чем является жест — приношение — гостеприимства, то мы с самого начала сталкиваемся с тем, что закон гостеприимства (это видно в трактате «К вечному миру» у Канта) делает понятие гостеприимства внутренне противоречивым, поскольку тут же ограничивает и детерминирует его: гостеприимство — это, конечно, право, долг, обязанность, прием, оказываемый иностранцу как другу, но условием такого привечания является то, что хозяин, предоставляющий приют или убежище, остается господином, господином в собственном доме, утверждая закон гостеприимства как закон дома, или своего «хозяйства», как закон той идентичности, которая ограничивает само место оказываемого гостеприимства, всячески повелевая над ним. Оказывая гостеприимство другому, проявляя щедрость, заботясь только о ней, я как будто постоянно подтверждаю: «Это мое, я у себя дома, добро пожаловать в мой дом», как будто подразумеваю, что другой должен «чувствовать себя как дома», но при этом только если он, другой, соблюдает правила гостеприимства. Эти правила продиктованы тем, чем является быть-у-себя-дома моего дома, а также тем, чем в качестве самости (*Selbst*) являюсь я сам. «Вопрос гостеприимства — это и вопрос янности»², — поясняет Деррида. Словом, гостеприимство как дар сразу и неотвратно ограничено, а «быть-собой у себя дома» становится условием дара, как и самого гостеприимства. Внутренне противоречивое и ограниченное в статусе закона, гостеприимство «всегда остается на пороге самого себя...»³. В каком-то смысле оно становится этим порогом, порогом, через который невозможно переступить с помощью рационального мышления.

В самом деле, отталкиваясь от объективного знания, приходится признать, что мы не знаем, что такое гостеприимство. Но это незнание не есть дефект нашей познавательной способности. Скорее, оно указывает на другое измерение гостеприим-

¹ См.: *Derrida J., Dufourmantelle A. De l'hospitalité*. P.: Calmann-Lévy, 1997. P. 71 ff.

² *Derrida J. Hospitality* (trans. B. Stocker with F. Morlock) // *Angelaki*. Vol. 5. № 3. December 2000. P. 15.

³ *Ibid.* P. 14.

ства, а именно на гостеприимство как на то, что должно случаться и что случается вопреки тому параличу, который оно испытывает у себя на пороге. Иначе говоря, гостеприимство противоречиво только в качестве понятия, однако оно преодолевает эту противоречивость — и этим себя деконструирует, — когда осуществляется на практике. Оно возможно только на основе своей невозможности. Мы не знаем того, что зовется гостеприимством, но мы способны распознать гостеприимство как зов.

Этот явный хайдеггерианский мотив увязан у Деррида с тем, что он называет приходом абсолютно другого. Мы не можем знать, чем будет этот другой, этот «пришелец», если угодно, — иностранцем, иммигрантом, приглашенным гостем или случайным прохожим, будет ли он человеком, животным, божеством, существом живым или мертвым, женщиной или мужчиной. Говоря ему «да», мы тем самым проявляем абсолютное, безусловное, гиперболическое гостеприимство. Если это абсолютно другой, я не должен предлагать ему договор или условия, более того, я не могу этого сделать по определению. «Да» предшествует любой идентификации, детерминации, как и любому ожиданию. В самом деле, речь идет об ожидании без горизонта ожидания, то есть некоторого знания, которое заранее предвосхищает и амортизирует приход. Напротив, само событие — ведь речь идет именно о нем — конституируется возможностью «не-прихода» (*non-venue*)¹, возможностью того, что вообще ничего не случится.

Прежде чем перейти к обсуждению апории гостеприимства на уровне закона, задержимся бегло на одном моменте. Как явствует из сказанного, ни гостеприимство, ни событие (приход абсолютно другого) не принадлежат тому, что «есть», то есть порядку присутствия. Если это зов, если, иными словами, это перформативное обращение, то его адресатом является другой, о котором нам ничего не известно заранее. Дабы обозначить особое время и пространство для такого рода категорий, Деррида вводит понятие мессианского, правда оговорив его наиболее абстрактное, формальное и не-«религиозное» использование. Как мы помним, мессианское своими вкраплениями, или осколками, прерывает течение пустого, гомогенного времени истории, о чем писал в 1930-е годы Вальтер Беньямин, продолжавший верить в возможность революции в изменившемся до

¹ *Derrida J., Stiegler B. Echographies of Television. Filmed Interviews / Trans. J. Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002. P. 14.*

неузнаваемости мире. Мессианское у Деррида — это обозначение опыта, который является априори мессианским, но самим своим ожиданием заранее открыт тому, что только апостериори будет определено событием. Мессианистичность без мессианства, то есть без доктрины и религиозной догмы, или, по-другому, справедливость¹.

Нам осталось рассмотреть апоретические отношения, в которых находится между собой две основные разновидности законов. Ведь помимо закона абсолютного гостеприимства есть множество частных законов, а именно условий, норм, прав и обязанностей, которые накладываются на хозяина или хозяйку, на тех, кто оказывает гостеприимство, но равным образом и на тех, кто его принимает. Итак, дело выглядит таким образом, что существует антиномия, антиномия неразрешимая, неподвластная диалектическому преобразованию, между единственным в своем роде законом безграничного гостеприимства и законами, во множественном числе, или теми правами и обязанностями, которые всегда обусловлены и условны, будь то их принадлежность греко-римской или иудео-христианской традиции или зависимость от права и философии права вплоть до Канта и в особенности Гегеля. Добавим к этому, что они пронизывают собой такие институты, как семья, гражданское общество и государство. Это в самом деле апория, перерастающая в антиномию. Мы имеем дело не с законом, противопоставленным природе или эмпирическому факту. Речь идет о *двух режимах самого закона*, режимах, неземпирических в своей основе. Единственный в своей всеобщей уникальности (или сингулярности) закон противостоит структурно организованному множеству, имеющему свои принципы дифференциации, свою историю и географию².

Термины антиномии несимметричны: закон абсолютного гостеприимства стоит над всеми законами. Это странная иерархия, в которой упомянутый закон оказывается незаконным, трансгрессивным: стоящий вне закона, он есть *nomos a-nomos*, беззаконный закон, то есть буквально закон над законами и закон вне закона. Однако, несмотря на то что закон абсолютного гостеприимства не принадлежит правовому пространству, он нуждается в частных законах и даже *требует* их. Это требование является конститутивным в отношении его самого. Иными словами, закон этот

¹ См.: Ibid. P. 13.

² См.: Derrida J., Dufourmantelle A. Op. cit. P. 73.

не мог бы быть в должной мере безусловным, если бы не заключенное в нем должествование, если бы не требование вступления в силу, без чего он оставался бы абстрактным, утопическим и мнимым. Но, дабы быть тем, чем он является, этот незаконный закон и вправду нуждается в конкретных, обусловленных законах, даже если в каких-то случаях они его отрицают, подрывают или искажают. А они это делают, и этого им не запретишь.

Таким образом, эти два режима закона противоречивы, антиномичны и все же неотделимы один от другого. Они одновременно подразумевают и исключают друг друга. Включение и исключение происходит *в один и тот же момент*, в момент нетождественного самому себе настоящего. Два множественных числа, при этом отличающихся друг от друга: в одном случае «Один (или Одна) + множество», антиномическое добавление, когда законы обусловленные добавляются к Закону гостеприимства (с большой буквы), единственному и единственно безусловно верховному; в другом — « $n + n + n$, etc.», где речь идет о существующих законах как множестве, распределении, дифференциации¹. Словом, связь, сама антиномическая связь, является необходимой. Характер этой связи не перестает волновать Деррида. В конце семинара «*Pas d'hospitalité*» в качестве задания на будущее философ предлагает задуматься над тем, что есть та «радикальная гетерогенность, но также и неразрывная связь»², которая обеспечивает переход от безусловного закона или безусловного желания гостеприимства, с одной стороны, к закону, политике, морали, регулирующим соответствующую сферу отношений, — с другой. Иными словами, как перейти от права безусловного гостеприимства к месту, где могут осуществляться вполне конкретные право и закон? Деррида намекает на возможность мыслить это различие, правда с оговорками, в терминах кантовской схемы.

За неимением времени я оставляю в стороне структуру заложничества (хозяин как заложник гостя), а вместе с ней и примеры из недавней политической истории, где со всей четкостью встает вопрос не только о переопределении политического и юридического статуса заложников в текущих военных конфликтах, но и о том, что само понимание природы такого рода войн решительно меняется. Взамен я постараюсь очень коротко вы-

¹ Ibid. P. 77.

² Ibid. P. 131.

светить те предельные основания мышления, к которым, каждый по-своему, подходят М.К. Мамардашвили и Жак Деррида. Разговор осложняется тем, что сознание, или мышление, или закон законов, у Мамардашвили — это образование несемiotического типа, и метатеория должна помочь преодолеть ограничения языка при описании такого объекта, когда обозначаемое, обозначающее и обозначатель друг от друга больше не отделены. Для Деррида абсолютное гостеприимство также состоит в приостановке языка, языка конкретного, определенного, и даже обращения к Другому: мы не задаем ему вопросов относительно того, кто он и откуда, как его зовут, смогу ли я «ассимилировать» его в свою семью, народность или государство. Задавать вопросы — это ограничивать гостеприимство, сдерживать его, превращать в залог и долг, а гостеприимство не «должно» открывать себя гостю. Это закон без императива, приказа и долга, словом — «закон без закона»¹.

Не родившаяся мысль, а «то мышление, которое *нельзя* не мыслить (курсив мой. — Е.П.)»², — так Мераб Константинович поясняет свою формулу «закона законов», или «формы форм». Беззаконный закон абсолютного гостеприимства, *требующий* исполнения несмотря на свою невозможность. Что это за предельные императивы и в чем можно усмотреть если не сходство, то некий общий пафос, причем почти в метафизическом смысле этого слова? Очевидно, это те области, те «у-топосы», где мысль подводится к своей границе. Там, где приостанавливается знание, а вместе с ним и язык, там, где рациональное мышление спотыкается о противоречие, апорию, *double bind*, замирая в очередной неразрешимости, там начинается опыт. Там и происходит то «случание», по выражению Мамардашвили³, та практическая деконструкция (как сказал бы или не сказал Деррида) — по крайней мере спрятанный в ней «шаг» (*pas*), — которые, осуществляя обещание, его тем самым «узаконивают». Обещание и есть «тигль рождений»⁴, или то абсолютно другое, что требует ни больше ни меньше как нас — это сфера нашего этического действия.

¹ Ibid. P. 77.

² Мамардашвили М. Опыт физической метафизики. С. 82.

³ Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 171.

⁴ Мамардашвили М. Опыт физической метафизики. С. 81.