

Образ человека во французской постмодернистской литературе

Тема человека в постмодернизме и постструктурализме весьма проблематична. Они выросли на почве структурализма, который разрабатывался на основе критики экзистенциализма, персонализма, историцизма с их продекларированной способностью человека к свободе, самоопределению, самотрансценденции. Структурализм предлагал иные решения проблем, касающихся и человека, и исторического развития.

Постмодернизм начал с преодоления всего того, что связывалось с научностью, с онтологией, с антропоцентризмом, воплощавших тоталитарное мышление, демонстрировал уход от жесткой детерминации, в том числе и человека. Он принадлежит к тем направлениям философии, которые исходят из того, что «разум не есть источник силы и уникальности человека»¹. Это дало основание считать его появление выражением глубочайшего кризиса философии, экологически опасным для культуры явлением². Так ли это на самом деле? Или он открывает нечто новое в современном человеке? А может быть, он отразил человеческую потребность «быть всем»?

В Новой Философской Энциклопедии в статьях, посвященных человеку, отсутствует подраздел о философском постмодернизме не случайно: понятие «человек» относится к числу важнейших общетеоретических, метанарративных и, следовательно, с этой позиции лишенных какой бы то ни было определенности, понятий.

Отсюда следует, что единый дискурс о человеке невозможен. Нетрудно реконструировать образ человека по отдельным его модальностям, нужно заново «переоткрыть» человека, а значит, расстаться с абстрактной рационалистической концепцией человека, отказаться

от схематизма, идеализации человека как *Homo sapiens*, создать его современную модель, которая вбирала бы в себя сферу телесно-физиологическую, сознательного и бессознательного, вскрывала бы их обусловленность языковыми детерминантами, чтобы уяснять его подлинную природу, ответить на вопрос о причинах трагических потрясений XX в. и перспективах развития цивилизации.

Успехи этнографии, знакомство с иными культурами в 1950-е гг. открыло, что понятие человека крайне изменчиво, что невозможно, чтобы существование одной культуры, узурпировало право господства над другими культурами.

Одной из важнейших процедур постструктурализма и постмодернизма является принцип децентрации. Если в структурализме функция центра является организующей, ограничивает игры структуры, сохраняет ее целостность, то в постструктурализме роль центра переосмысливается. Он, «структурой управляя, от структурности ускользает. Вот почему в рамках классического осмысления структуры можно парадоксальным образом сказать, что центр *я в* структуре, и *вне* ее»³. Центр им отрицается вообще.

Наиболее чувствительно процесс децентрации ощутим по отношению к человеку как таковому. Человек перестает быть самым значимым элементом мира. Мы сталкиваемся с небывалым демонтажем личности. Означает ли это, что в начавшейся «эре пустоты» о человеке нельзя говорить вообще?

На самом деле это не так: понятие децентрации объемно, оно началось, в частности, что человек — это множественное «Я», что он есть все вместе взятое, но что его важнейшие ипостаси следует деиерархизировать. Эти идеи заложены у предшественников данного направления.

Постструктурализм сложился в середине 1960-х гг. в результате огромного влияния идей Луи Альтюссера, Мишеля Фуко, феноменологии Мориса Мерло-Понти, позднего Ролана Барта, неогегельянства Александра Кожева, экзистенциализма Альбера Камю, в особенности психоанализа Жака Лакана. Особое место среди его теоретических предпосылок занимает Ницше.

Ницше критикует модерн, выбрав две стратегические линии: одна дает возможность художественного видения мира, но с использованием научных средств с антиметафизическими, антиромантическими, пессимистическими установками; другая направлена на подрыв корней метафизического мышления, не отказываясь от себя самой как философии.

Первая стратегия находит своих последователей в лице Батая, Лакана, Фуко. Вторая — в лице Хайдеггера и Деррида.

Одним из оснований антропологического учения Жоржа Батая явился тезис о негативности как ядре человеческого существа. Он вытекал из своеобразной интерпретации гегелевской диалектики в связи с обсуждением популярной темы конца истории.

Согласно ей выходило, что идея конца истории несет в себе триумф смысла и бессмыслицы: в первом случае — примирение, приятие, объятие действительности одним мыслителем, высший синтез, уничтожение отрицательного в победном отрицании отрицания, присутствие истины; во втором — человеку нечего делать и нечего сказать. Сплошная праздность и блуждающий дух⁴.

А.Кожев заметил, что «конец истории равнозначен смерти человека». Так понимаемая диалектика возводила свободу на культовый пьедестал, трактуя ее негативно: как действие над реальностью, как отрицание данности мира. ...Невозможно понять человека таким образом, не понимая, соответственно, негативности...⁵. Миру за вычетом человека отказано в саморазвитии. Эта версия Гегеля оказала влияние на творчество Жоржа Батая.

Бланшо отмечает негативное отношение Ж.Батая к экзистенциализму — «дебильное сознание заурядного либерализма»⁶. «Самое личное в нас не может храниться как тайна, принадлежащая кому-то одному, поскольку она разрушает границы личности и жаждет быть разделенной, более того, утвердиться в качестве разделенной»⁷. Литературное сообщество — идеально для сообщества. Батай утверждал, что «ни одно существо не способно в одиночку исчерпать свое существование». Опыт сам невозможен для одиночки. Существует диссимметрия между мной и другим. В данном случае его позиция не совпадает с Ницше, который хотел быть услышанным, но считал, что истина возвышена, опасна и непередаваема.

По Батаю же дружба — часть суверенной операции. Он утверждал открытость навстречу коммуникациям. Причем основой коммуникации является не слово, не молчание, а «открытость смерти, но не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным, и невыносимо отсутствие, неустранимое с помощью самого тягостного сожаления»⁸. Предельной формой общностного опыта является сообщество тех, кто лишен сообществ.

Май 1968 г. доказал, что может утвердиться взрывное сообщество, позволяющее каждому, невзирая на класс, пол, возраст и культуру, завязать другие отношения с первым встречным как с давно любимым существом, именно потому, что он является знакомым незнакомцем.

Новая антропология выражает потребность постичь человека в его реальных параметрах. Это означает его дегероизацию, его склонность к психопатии. Критический взгляд на человека формировался под влиянием идей Ницше. Батай с его философией познакомился очень рано. На него произвело впечатление двойственное отношение к человеку у Ницше: «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости?»⁹

Ценное в человеке — его потенциал. Но он же утверждал, что человек обретает подлинное существование, когда преодолевает свой Dasein с его болезнями, страстями, нервными расстройствами и желаниями счастья, погоня за которым засасывает человека. Он существует, порывает со всем этим. «Перестать быть человеком» — именно это имел в виду Ницше, когда писал, что «человек есть нечто, что должно превзойти» («Так говорил Заратустра» В, VI). Человек — это канат над пропастью, натянутый между животным и сверхчеловеком — святым, философом, художником.

«“Перестать быть человеком” — это метафора, указывающая на степень того, каким образом мы освобождаем в себе то, что в нас от нас не зависит»¹⁰. Переоткрытие человека предполагает анализ того факта, что в структуре характера, а не в филогенетической структуре мозга заложена страсть к разрушению, садизму, некрофилии. Зло в человеке глубже, чем казалось. И Батай исследует проблему зла с опорой на Юнга. Разумеется, деструктивные страсти свойственны не всем людям.

Писатель отмечает то, что во все времена человеческому лицу придавало характерное для него выражение двойственности: «В каком-то смысле существование в основе своей благопристойно и упорядоченно: труд, забота о детях, благожелательность и лояльность определяют взаимоотношения людей; с другой стороны, мы имеем разгул безжалостного насилия; в определенных условиях те же самые люди начинают грабить, поджигать, убивать, насиловать и подвергать своих собратьев пыткам»¹¹. От варваров цивилизованный чело-

век отличается владением речью, варвар молчалив. Батай ссылается на эссе М.Бланшо «Лотреамон и Сад» и «Эдисон да Мянью», где утверждается, что насилие действительно лишено дара речи.

Двумя специфическими человеческими характеристиками, согласно ему, является труд и сознание смерти. Они диалектически взаимосвязаны: труд — отрицание природного, созидательное отрицание. Истинным же отрицанием является способность человека рискнуть своим бытием. И в этом проявляется его Суверенность. «Она внеположна знанию как миру опосредования и воспризнания. Она опирается на чистую случайность, на то, что можно назвать игрой сингулярностей»¹².

Это понятие невероятно близко к эстетически инспирированному Ницше понятию о свободе и «сверхчеловеке»¹³. И Батай обнаружил антропологический парадокс: человека делает человеком производительный труд, но его сущностным определением является уничтожение, непроизводительная трата. Организация жизни современного капиталистического общества базируется на принципах упорядоченности, производительности и полезности — и она извращает человеческую сущность.

В связи с этим он развивает экономику бесцельных трат как первичную по отношению к буржуазной экономике рациональности и бережливости, опираясь на исследования этнографов М.Мосса и Ф.Боаса о северо-американских индейцах с их практикой чрезмерных трат и потлача, которая осуществлялась ради того, чтобы задавив противника сверхмеры, тем самым способствовать его моральному поражению.

Эти положения связываются у Батая с идеей ценности гетерогенного вопреки гомогенному. Последнее является производительным, причем социальная однородность обеспечивается тем, в чьих руках находятся средства производства. Работники, обездоленные капиталом, неоднородны с миром, богатство которого они обеспечивают. Но Батай здесь расходится с марксизмом, потому что не склонен думать, будто неоднородное должно перестать быть неоднородным, т.е. «не считает, что пролетарию необходимо перестать быть инородным буржуазному миру». Он высказывает то, от чего Маркс воздерживался; стоит только пролетариату организовать, как он сразу становится однородным и, таким образом, обуржуазивается. Именно не организуясь, именно гордясь низостью «ценностей», которую буржуазия ставит ему в вину, пролетариат может принизить буржуазию и сделать ее беспомощной. Иначе говоря, чернь — это шанс, который всякое общество не должно упускать, чтобы не подвергать

себя риску стать гомогенным, однородным, и тогда ему угрожает удушение, экономизм, полиция (угроза сведения всего, что есть к единству — в силу чего исчезает различие между коммунизмом и фашизмом)¹⁴. Писалось это именно в тридцатые годы, когда напрямую встал вопрос о реальном коммунизме.

Таким образом, возник вопрос об инородном, его смысле и его определении. Это всевозможные маргинальные и непроизводительные, противоправные и паразитические, замкнутые в себе и роскошествующие проявления жизни, все низкое, бесчестное, раболепствующее, все, что относится к стыду, насилию, безумию, чрезмерности, бреду, к тому, что не ассимилируется обществом.

Философ-писатель не собирается их возвысить или спасти, но говорит то, что до сих пор никем не было сказано в политическом смысле: они прекрасны, эти фигуры. Если человеческая сущность извращена и подавлена, то человек выходит за пределы социальной нормативности, осуществляет акты трансгрессии.

Этот проект анализа общей экономики (наряду с анализом священного) должен был объяснить всемирно-исторический процесс рационализации и возможность последующего поворота назад, возврата. Он постоянно показывает, что нельзя объяснить человека средствами теории: «Мы не можем дойти до последнего предмета познания без того, чтобы свести человека к подчиненной и полезной вещи. Никто не может знать и одновременно оказываться защищенным перед отрицанием»¹⁵.

Эти идеи оказались созвучными более молодому поколению философов. События 1968 г. во Франции проходили под лозунгом сексуального освобождения. Интеллектуалы осознавали, что в литературе XV—XVII вв. было много скрытого и лицемерного в этом отношении. Благодаря Фрейдю, стратегия запрета на эту тему ослабла. Считалось, что истинный дискурс о сексуальном начался в XVIII в. Именно здесь конструировалось знание о субъекте. Сексуальность стала рассматриваться как онтологическое качество человека.

Имя Донацио де Сад (1740—1814) в связи с этим для франкоязычных философов 60-х гг. XX в. появляется не случайно. Основной проблемой «шестидесятников» была проблема субъекта, бунтаря, а маркиз явился воплощением такой суверенной личности, которая выходит за границы традиционного и дозволенного. Его сопоставляют с Кантом: ведь его творчество показало рассудок, не пользующийся руководством со стороны другого, т.е. освобожденный от опеки буржуазного субъекта¹⁶.

Садовская «Философия в будуаре» вышла через восемь лет после «Критики практического разума». В этом усматривается глубоко теоретическая последовательность: она согласуется с ней, дополняет ее, она дает истину «Критики»¹⁷. Их объединяет символическое понимание субъекта (Лакан Ж. Семинары VII), т.е. кантовский морализующий субъект предвосхитил этику психоанализа с морализующей инстанцией Сверх-Я и ее инструментом — страхом перед символической смертью — невозможностью реализовать нравственный механизм долга. Автономность практического разума предвосхищает опровержение автономии означаемого. Она соотносится со знанием и наукой у самого Канта. Трансцендентальная аналитика рассматривается как символизм и постановка проблемы репрезентативности. Здесь — непосредственная встреча с Садом: высвобождение тех желаний, которые не были даны нам в опыте, а через опыт проявляют, реализуют и представляют себя.

Согласно Лакану, смысл садовской диалектики тот же, что и кантовской. Оба говорят о подчинении субъекта закону. Де Сад высказывает «истину» этики Канта, он скрытый кантианец. Моральный закон выражает палач-мучитель. Категорический императив пользуется телом другого для собственного наслаждения.

Кантовское заявление о том, что он стремится поставить границы знанию, что бы очистить место вере, толкуется Лаканом как стремление вытеснить символический порядок стремления к знанию и очистить место для двойственного и бесконечного желания, предполагающего Другого, что и описывает Сад¹⁸.

Лакан ставит садовский будуар в один ряд с Академией, Ликеем, Стоей, где наука подготавливается на основе этики. И Кант, и Сад полагают закон безусловным и автономным. У каждого новое понимание нравственного, находящееся в оппозиции к установленному. Нравственный закон предполагает отказ от традиционно понятых удовольствий. Сад вводит расщепленного, терзаемого желанием субъекта. Желание формирует закон. Кант описывает болезненный опыт послушания закону.

Сад описывает предательство собственного желания ради символического, что, согласно ему, преступно. Маркиз видел единственную альтернативу нормативной морали — преступление. Бог возникает здесь как способ избежать пустоты вещей, которая вводится в реальное благодаря означаемому. Бог — это выход символического означаемого, носителем которого является практический разум, на Другого, на воображаемое, на интеллигибельный мир — другой, божественный порядок. И Сад исходит из того, что в наших желаниях таится опасность пустоты. Мы готовы изменить самим себе.

И Кант, и Сад ищут основания для того, чтобы расширить границы субъективного. Для Лакана кантовское учение о познающем и практическом разуме — попытка идентификации означающего. У маркиза нет границ между субъектом и объектом, а потому для него вопрос о жестокости по отношению к Другому не стоит. Ведь Другой — продолжение моего желания. Это энергия человека, еще не подконтрольная цивилизации. Сад поставил вопрос о границах дозволенного. Он предвосхитил идею многообразия и бесконечности желания у Лакана.

Фуко высоко чтит своих учителей и в чем-то превосходит их. В 1970 г. он признавался в своей страсти к М.Бланшо, Ж.Батаю и точным позитивным исследованиям Дюмезиля и Леви-Стросса, которые приблизили его мысль к исчезновению субъекта¹⁹. А еще раньше в «Словах и вещах» он приводит высказывание Ницше: «Философия возврата хотела сказать, что человек давно уже исчез и продолжает исчезать, а наше современное осмысление человека, наша забота о нем, наш гуманизм — безмятежно сияет под грохот его несуществования»²⁰. Нужно «переоткрытие конечного человеческого бытия».

Фуко исходит из того, что человек подвержен иллюзиям. Это относится к характеру самого разума. Субъект возвысился до общечеловеческого разума, превратившего все в объективации. Победа регламентирующего все на свете разума сказалась и на самой природе, и на природе потребностей организма, и на всей человеческой популяции.

Он полагал, что кантовский вопрос, поставленный в работе «Что такое Просвещение?» — кто мы? кто мы есть как просвещенные люди, как свидетели этого Столетия Света? Сравним это с декартовским Я. Кто есть Я? Я как уникально универсальный, а не как исторический субъект? Кто этот декартовский субъект, который всюду и везде является всем миром? Этот вопрос формулируется Кантом иначе: кто мы есть в этот момент истории?.. Этот аспект философии приобретает все большее значение²¹.

Фуко обратил внимание на незаметное изменение повседневных форм жизни. Человеческая жизнь начинает отрываться от природно-биологического основания, от социума, от культуры, строящейся веками (это борьба за комфорт, улучшение условий труда, урбанизация, появление новых религий, новые масс-медиа и пр. — изменили ее). Он осознает в то же время, что человеческое поведение определяется не столько рекомендациями разума, сколько борьбой индивида за признание, исход борьбы за это определяется равновеликостью сил противостояния.

Это означает, что надо отказаться от сложившегося рационалистического способа философствования. Философ выдвигает тезис, что секс — орудие угнетения, общество создает систему защиты. Как «клиницист цивилизации», он показывает, что чем больше люди о сексе думают, тем в большую зависимость от него попадают. Власть проникает в сферу интимного, создавая необходимый ей порядок, опираясь на критерии истины. А люди стремятся найти истину о сексе в психоанализе.

Фуко против технологического управления сексуальностью на основе идеи истины. Он обратился к теориям античности, науке о сексе, противопоставив ей эротизм. Фуко переносит удовольствие в сферу дискурса: «удовольствие, находимое в истине об удовольствии, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованным ее видением, удовольствие в том, чтобы ее выговорить, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, хитростью выгонять ее из логова — специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии»²².

Анексия секса в поле рациональности на Западе поставила нас (тело, душу, индивидуальность, историю) — под знак логики вождения и желания. Моралисты сделали из человека детище секса — в форме советов и рекомендаций специалистов, своеобразной техники управления жизнью — Фуко говорит, что это новая форма власти. Этим объясняется его достаточно скептическое отношение к Фрейд и Лакану, хоть и отказавшихся от упрощенных гипотез подавления секса, но сохранивших традиционное представление о власти в терминах «сущности», «локализации», «желания».

Дело в том, что власть не выводится из какой-то точки, института господства, она вездесуща и многомерна, это имманентная форма жизни, которая может проявиться в самых разных социальных институтах, даже в семье. Она захватывает нашу душу и тело. Рецепт, который прописывает клиницист, таков — надо вернуться к себе, заботиться о себе, так, как это делалось в античности.

Греки противопоставляли дионисийству гимнастику, диетику, эротику и методы самоконтроля и сдержанности.

В итоге Фуко онтологические качества человека: власть, сексуальность — перенес в сферу дискурса. Но семиотизация секса неожиданным образом привела к его постепенному исчезновению²³. С помощью аэробики, косметики, пластических операций, медицины мы можем осуществить стратегию стирания с тела знаков пола, получив новое тело-протез, тело без органов. Следствием всего этого является угасание желания. А виртуализация наслаждения с помощью компьютера ставит под вопрос «кто Я?»

Делез и Гваттари заменили психоанализ шизоанализом, поиском универсальных механизмов функционирования желания в контексте отвержения капиталистического социума, живущего по законам «желающего производства». «У них субъект бессознательного желающего производства реализует себя в ризоматике и картографии постмодернистского искусства»²⁴. Поэтому не случайно его прототипы — персонажи Беккета, Арто, Кафки.

Бессознательная машинная реализация желания противостоит эдипизированной концепции бессознательного Фрейда и Лакана. Правда, они не посягают на фрейдистские основания пансексуализма: сохраняя противопоставление Эрос—Танатос, они усложнили его новым значением — эрос, либидо, шизофрения, паранойя, тело без органов. Шизофренический инстинкт жизни и параноидальный инстинкт смерти стремятся остановить машину. Возникновение тела без органов — источник абсурда, разрыва между словом и действием, пространством и временем (как в пьесах Беккета), машина — тело без органов, холостяк — герой «Процесса» Кафки. При этом эдипов комплекс как идеалистический, подменяющий сущность бессознательного его символическим изображением в мифах, снах, трагедии.

С их точки зрения, бессознательное — не театр и не структура, а завод, производящий желание, блокирующий производительные силы бессознательного. Шизоанализ освобождает революционные силы желания, направленные на освоение социально-исторического контекста. Человек — это машина, но не машина Ламетри, а машина желания. Они отказываются от биологической концепции человека, у них более жестко развитая теория Единства мира, качественно единого, исключаящего деление природы на живую и неживую, на природное и социальное, природное и индивидуальное. Они исходят из единства человека и природы, человека и машины.

На человека переносятся свойства материи и на уровне микромира лишают его психической жизни. С помощью нового механизма пансексуализма Делез и Гваттари стремятся выявить бессознательное либидо социально-исторического процесса, не детерминированное рациональным содержанием. Потому они выступают против реалистического искусства, которое не дает развернуться художнику, а сосредотачиваются на творчестве Марселя Пруста, Ван Гога, Тернера, видящих в искусстве желающую художественную машину, производящую фантазмы. Например, туманные пейзажи Тернера выражают устремленность в будущее²⁵.

Деррида сосредоточился на критике понятия «фаллоса», являющегося у Лакана «символической репрезентацией изначального желания, жажды гармонического союза, полного слияния с Другим»²⁶.

Философ считает, что из его теории фаллоса, вопреки воле автора, вытекает, что за повседневной практикой кроется фаллоцентризм человеческого мышления, он превратился из означающего в трансцендентальное означаемое, с чем он не согласен. В остальном же он считает себя «прилежным слушателем» Лакана и предпочитает скорее быть «вместе с Лаканом», нежели идти «против него»²⁷. Лакану он посвящает раздел в книге «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только» под названием «Носитель истины».

Жак Деррида осуществляет вторую ницшеанскую стратегию критики разума, направленную на подрыв корней метафизики. Она приводит к идее конца гуманистического самопонимания человека. Начало этому было положено в учении о бытии Хайдеггером. Человек как «бытие-к-смерти» (Хайдеггер) всегда жил, соотнося себя со своим естественным концом. Сегодня речь идет о конце его гуманистического самовосприятия и самопонимания: в бесприютном нигилизме слепо блуждает не человек, а человеческое существо.

Вместе с тем французскому философу не все близко в учении знаменитого немца, оформляющего свой бытийно-исторический фатализм «в стиле Шульце — Наумбурга — сентиментально-уютной картинки доиндустриального крестьянского мира. Деррида живет во взрывном мире партизанской борьбы — он хочет разрушить дом бытия и на свободе танцевать на том мрачном празднестве, о котором повествует «Генеалогия морали»²⁸.

Для Хайдеггера язык является медиумом бытийной истории, «грамматика языковой картины мира управляет властвующим доонтологическим понятием бытия»²⁹. Он подчеркивает привилегированное положение языка, но никогда его систематически не исследует. Деррида перенимает эстафету, стремясь прояснить основания науки о письме.

Он полагает, что гуманитарные науки делят поле между двумя толкованиями самого толкования: «одно мечтает расшифровать истину или ускользающий от игры и строя знака исток; другое не обращено к истоку, утверждает игру и пытается выйти по ту сторону человека и гуманизма, поскольку имя человека — имя того существа, которое на протяжении истории метафизики или, иначе говоря, — всей своей истории, грезило о полном присутствии, внушало доверие в основании, истоке и конце игры»³⁰. И человек для него превращается в «совокупность речевых практик», а основой сознания выступает интертекстуальность.

С этой точки зрения нельзя говорить об особой сущностной характеристике человека. Понятие «человек» — изобретение Нового времени. Поэтому и во Фрейде ему дорого прежде всего доказательство невозможного чистого восприятия чего бы то ни было в жизни индивида и в культуре.

Главный вопрос грамматиологии, науки о письме — «это проблема имени человека»³¹. Современная жизнь усложнилась, между человеком и истиной — постоянно расширяющийся слой посредников, выросший в языке. Темой Деррида становится «несистемное в философских текстах и те художественные тексты, которые заостряют нашу способность видеть эту несистемность»³². Несистемность определяется тем, что человеческий опыт связан с переживанием настоящего времени, с его расщепленностью, различенностью, промедлением прошлого и запаздыванием будущего. Само понятие «наличия» отступает. Между человеком и тем, что называется «наличным», выстраивается ряд ступенек со следами от предыдущего. Человек барахтается в толще посредника.

Язык, по его мнению, — всегда выражение... «Это выразительное представление, как перевод вовне того, что конституировалось внутри. То, что называется «смыслом», заранее сплошь пронизано тканью различения, в той мере, в какой имеет место текст»³³.

Он вводит понятия, являющиеся противоположностью наличию как тождеству — след, восполнение, различенность, различание, — как следствия антропологической конечности человека, несовпадения божественного и человеческого, вещи и смысла. Человек занимает промежуточную ступень в структуре бытия. Он не животное, он сдерживает свои побуждения. От Бога, творца Вселенной, он отличается отсутствием прямого усмотрения смысла и вещей, и собственной жизни. Смыслы для него отсрочены в процессе означения.

Разработчик деконструкции вводит понятие «восполнительности», которое он заимствует у Руссо, но превращает его в общий механизм достраивания-доращивания всего в природе и культуре: знак выдает себя за нечто самодостаточное, а на деле восполняет скудность и убожество речи; задача воспитания восполняет нехватку природных сил; разум восполняет недостающие физические силы и т.п.³⁴.

Философ не раз разъяснял, что его деконструктивная стратегия обусловлена этикой и политикой. Современная борьба интеллектуалов направлена против насилия государства, игнорирующего все больше и больше нашу индивидуальность, препятствующего исследованиям по установлению нашей идентичности. И гуманитарные науки в значительной степени способствуют утверждению этого насилия. «Не надо доверять метафизическому концепту истории как истории смысла, который зарождается, развивается, осуществляется»³⁵.

Альтернативой концепции монизма в истории служит «концепция стратифицированной, противоречивой истории, имплицитной сверх того какую-то новую логику повторения и следа, поскольку

ку плохо видно, где была бы история без этого»³⁶. История не едина. «Общая история имеет место, но это истории, различные по своим типам, своим ритмам, ...истории смещения и дифференцирования»³⁷.

Деррида оспаривает возможности герменевтического и экзегетического методов исторического исследования, которые ищут под текстовой поверхностью завершенное субъективное означаемое. Он утверждает, что чтение трансформативно, исторический текст — не гомогенный объект, как в теологии. Философ призывает видеть гетерогенность, концентрировать ее необходимость, правильно дешифровать.

В связи с этим он указывает на то, что тексты Маркса, Энгельса и Ленина представляют собой не полную завершенную разработку, которую осталось бы приладить к актуальной ситуации³⁸. Мы никогда не дойдем до конца в деле «чтения и перечитывания гегелевского текста и, в определенном смысле, я ничего другого не делал, как только пытался объяснить по этому пункту»³⁹. Деррида полагает, что текст Гегеля по необходимости порист, что он что-то большее и другое, чем закругленная очерченность его репрезентации, что он нуждается в перепроверке структурного отношения, завязываемого им с философским содержанием, то движение, каким он выходит за рамки своего хочу-сказать...⁴⁰ Вопрос о рациональном зерне? В таких ли терминах это должно формулироваться сегодня? Чтение классиков марксизма заслуживает особого текстуального внимания.

Практический вывод таков — нельзя претендовать на истину в толковании этих и других текстов. При принятии решений необходимо учитывать не множественность, а гетерогенность, предполагающую различие, разделенность — как условие установления отношений между людьми. Эти выводы сближают его с позициями Ж.Батая, М.Бланшо и Э.Левинаса.

Они отнюдь не однородны: если Батай мечтает о бескорыстном воплощении возможности совместного бытия, дающего всем права в новом братстве посредством свободы слова, то Левинас подвергает критике само понимание свободы, основанное на универсальном разуме и связанное с именем Канта.

Кант разделял точку зрения, что автономность свободы выше гетерономности. Французский философ переворачивает эту иерархию и перетолковывает гетерономию как гетерономию Я и Другого, где полюс плановости — другой человек.

Факт наличия у другого внутренней жизни делает его трансцендентным по отношению ко мне, а также источником смысла, а значение устанавливается внутри межличностного отношения, в ситуации «лицом к лицу». Саму ответственность он понимает как ответ на зов Другого, на его нужду, его незащищенность.

Он утверждает двойственную этическую связь Я и Другого: «Я никогда не наравне. Это неравенство потому, что Другой всегда ближе к Богу. Почему нас часто посещает любовь? Быть может, от неожиданного сомнения во вселенской логике? Она говорит, ну, например, по ошибке. Она говорит: но никогда не по нашей воле. Двойственность вызвана приближением к смерти. Что нужно, чтобы в гомогенности, утверждении Одного и Того же, что требует понимания, возникло гетерогенное, абсолютно Другое? Любовь. Любовь живет за счет сочетания противоположностей; любая группа — могильщица любви»⁴¹. Поэтому не удивительно, что человеческое Я у Левинаса конституируется в дружелюбии: «то, что все люди — братья, не прибавляется к человеческому существу как моральное завоевание, а составляет его единичность»⁴².

Своим пониманием политической ответственности, как сопряженной с политической, Деррида во многом обязан Левинасу⁴³. Онтологизация этики, призыв к ненасильственному отношению к бесконечному как бесконечно другому, рассматривается им как фундаментальное достижение Левинаса⁴⁴. Согласно Деррида, это начало, столь необходимое современному миру. С этим трудно спорить.

По его мнению, концепция, базирующаяся на признании ценности другого, более адекватна постановке проблемы мира в XXI в., чем юридическое и политическое учение Канта⁴⁵.

Из сказанного следует, что постструктурализм и постмодернизм не разрушают природу и, следовательно, человека. Они обращаются к более глубоким традициям мифологического сознания, которое связано с природой, желанием быть с ней в гармонии⁴⁶. Возвращаясь назад, отстраненно взирая на себя самого, дегероизируя себя самого, человек получает возможность осмыслить, почему он до сих пор не выполнил своего предназначения и почему так плохо устроен мир.

Примечания

¹ Гуревич П. С. *Философская антропология* // Философия: Учебник / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. М., 1997. С. 365.

² Кутырев В. А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // *Вопр. философии*. 1998. № 5. С. 135–144.

³ Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 130.

⁴ Декомб В. *Современная французская философия*. М., 2000. С. 108.

⁵ Кожев А. *Проблема смерти в философии Гегеля*. М., 1998. С. 61.

⁶ Бланишо М. *Неописуемое сообщество*. М., 1998. С. 30.

⁷ Там же. С. 31.

⁸ Там же. С. 39.

- 9 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 346.
- 10 *Губин В.Д.* Смерть человека и проблема философской антропологии // III Всерос. филос. конгр.: Рациональность и культура на пороге III тысячелетия. Ростов н/Д., 2002. Т. 3. С. 301.
- 11 *Батай Ж.* Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 100.
- 12 *Батай Ж.* Суверенный человек Сада // Там же. С. 117–132.
- 13 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm., 1998. S. 251.
- 14 *Сюрпа М.* Фигуры человеческого отребья // Мир в войне. Победители/побежденные. 11 сентября глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 186.
- 15 Там же. С. 187.
- 16 *Bataille J.* Das theoretische Werk. Bd. I. München, 1975. S. 106.
- 17 *Костикова А.А.* «Садизация» философии Канта как тенденция современной философии // Историко-философский альманах. Вып. 1. М., 2005. С. 247.
- 18 Там же. С. 248.
- 19 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs. S. 231.
- 20 *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 414.
- 21 *Фуко М.* Зачем изучать власть: проблема субъекта // Филос. и социол. мысль. 1990. № 9. С. 99.
- 22 *Фуко М.* Воля к знанию. М., 1996. С. 171
- 23 *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000.
- 24 *Маньковская Н.* Эстетика постмодернизма. СПб., 2000. С. 70.
- 25 *Ильин И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М., 1998. Т. II. С. 85.
- 26 *Лакан Ж.* Значение фаллоса (1958) // *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 137–147.
- 27 *Автономова Н.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* Грамматология. М., 2000. С. 63.
- 28 Рус. пер. Г.А. Михалкович. Мн., 1999. С. 645–788.
- 29 *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. S. 192.
- 30 *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 102.
- 31 *Деррида Ж.* Грамматология. М., 2000. С. 218.
- 32 *Автономова Н.* Деррида и грамматология. С. 9.
- 33 *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 57.
- 34 *Деррида Ж.* Грамматология. С. 208–210.
- 35 Там же. С. 139.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 105.
- 38 Там же. С. 115.
- 39 *Деррида Ж.* Структура, знак, игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 368.
- 40 Деррида пишет: «На эту тему можно найти указание крайне интересное, хотя, конечно, не исчерпывающее, у Фейербаха, который, по крайней мере, поставил проблему Гегеля-писателя, проблему определенного противоречия (это его слово) между гегелевским письмом и его системой» (*Деррида Ж.* Позиции. С. 140). Речь идет о работе «К критике гегелевской философии», см.: *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. I. С. 75.
- 41 *Бланио М.* Неописуемое сообщество. М., 1998. С. 78.

- ⁴² *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. М., 2001. С. 280.
- ⁴³ *Губман Б.* Расставание перед ликом бесконечности: Ж.Деррида прощается с Э.Левинасом // Материалы 11 ежегод. Междунар. междисциплинар. конф. по иудейке. Ч. 2. Акад. сер. Вып. 16. М., 2004. С. 96.
- ⁴⁴ *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000. С. 129–130.
- ⁴⁵ *Derrida J.* Adieu a Emmanuel Levinas. P., 1997. P. 146. — Цит. по: *Губман Б.* Расставание перед ликом бесконечности: Ж.Деррида прощается с Э.Левинасом. С. 97.
- ⁴⁶ *Яковлев Е.Г.* Эстетика. М., 2000. С. 273.