

Фредрик Джеймисон

ТОВАРЫ ПО ЦЕНАМ

Ad Marginem

Фредрик Джеймисон

**Годы теории. Французская
мысль с послевоенного
времени до наших дней**

«Ад Маргинем Пресс»

2024

УДК 1(44)(091)
ББК 87.3(4Фра)

Джеймисон Ф.

Годы теории. Французская мысль с послевоенного времени до наших дней / Ф. Джеймисон — «Ад Маргинем Пресс», 2024

ISBN 978-5-908038-29-4

НЕЗАКОННОЕ ПОТРЕБЛЕНИЕ НАРКОТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ, ПСИХОТРОПНЫХ ВЕЩЕСТВ, ИХ АНАЛОГОВ ПРИЧИНЯЕТ ВРЕД ЗДОРОВЬЮ, ИХ НЕЗАКОННЫЙ ОБОРОТ ЗАПРЕЩЕН И ВЛЕЧЕТ УСТАНОВЛЕННУЮ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.

В серии лекций для магистрантов и вольнослушателей, прочитанных в Университете Дьюка весной 2021 года, американский философ и критик Фредрик Джеймисон (1934-2024) освещает основные вехи французской теории: экзистенциализм, структурализм, постструктурализм, семиотику, феминизм, психоанализ и марксизм, вписывая этот бурный период мысли в контекст значимых политических событий: освобождение Парижа, Алжирская война, майские восстания 1968-го и создание ЕС. Философские дебаты этого периода оживают благодаря историческим анекдотам и расширенному чтению работ Сартра, Бовуар, Фанона, Барта, Фуко, Альтюссера, Деррида, Делёза, групп Tel Quel и Cahiers du Cinema, а также Рансьера, Бадью и других мыслителей. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(44)(091)

ББК 87.3(4Фра)

ISBN 978-5-908038-29-4

© Джеймисон Ф., 2024

© Ад Маргинем Пресс, 2024

Содержание

Предисловие редактора	7
Введение: семинар как коллективная книга	10
1	15
2	25
3	35
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Фредрик Джеймисон
Годы теории
Французская мысль от послевоенного
времени до наших дней

First published by Verso 2024

© Fredric Jameson 2024

Editor's Preface © Carson Welch 2024

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2026

Предисловие редактора

Семинар Фредрика Джеймисона по послевоенной французской мысли проходил для магистрантов и вольнослушателей в Университете Дьюка дистанционно весной 2021 года. Очевидно, что семинар в разгар пандемии COVID-19 сильно отличался от упоминаемых Джеймисоном французских семинаров 1960-х, когда слушатели Лакана так тесно наполняли аудитории *École normale*, что пепел от сигарет нередко падал на колени соседей. В 2021 году, напротив, для посещения семинара требовалось только открыть ноутбук и перейти по ссылкам, а упоминания переполненной аудитории вызывали у виртуальных слушателей приступы агорафобии. Пандемия, конечно, была лишь одним из наиболее заметных различий между современной Америкой и послевоенной Францией, но это не помешало самому Джеймисону провести ряд поразительных параллелей между ними. Пожалуй, самые яркие из них можно обнаружить в его первых лекциях по экзистенциализму Сартра, странным образом перекликающихся с обстоятельствами, в которых эти лекции были прочитаны. Через свою теорию «ситуации», узла отношений, в которые вступает каждый из нас, Сартр в прочтении Джеймисона, казалось, напоминал нам, что мы должны жить в нашей новой («беспрецедентной», на языке СМИ) ситуации так, будто выбрали ее сами. Таким образом, влияние сартровского «метеорита» – «Бытия и ничто» – ощущалось в нашем разбитом на изолирующие серии (*serialized confinements*) глобальном настоящем спустя долгое время после того, как этот огромный труд «упал» на оккупированный немцами Париж.

Всеобъемлющее повествование Джеймисона об этом периоде постепенно уводит нас от влиятельных исследований живого опыта, проведенных Сартром и такими родственными ему фигурами, как Бовуар и Фанон. На протяжении курса лекций в череде теоретических парадигм прослеживается отход от вопросов праксиса и опыта – в структурализме, семиотике и прочих течениях; и каждое из них получает здесь объяснение в своих собственных терминах, прежде чем покорно присоединиться к стремительной круговерти интеллектуальных проблем, в совокупности ставших известными как французская теория. Правда, будучи американским изобретением, термин «французская теория» грозит сгладить ожесточенные споры, которые сопровождали каждую из этих парадигм, зачастую соединяя такие далекие друг от друга области, как психоанализ, феминизм и кинокритика. Но, оглядываясь назад, можно сказать, что интеллектуальный период в целом обрел определенную связность, немыслимую для его участников, отчасти потому, что история его возникновения оказывается историей не только исследователей и интеллектуалов, не только университетской системы, Парижа или даже Франции, но и гораздо более значительного и сложного для понимания расширения капиталистических отношений в масштабах, которые вполне уместно назвать «беспрецедентными». В заключительных лекциях Джеймисон затронет Маастрихтский договор, войну в Персидском заливе и многие другие политические и экономические темы, которые читатель, ожидающий более традиционной истории философии или теории, скорее всего, сочтет отступлениями. Аналогичным образом, если в семинаре и предлагается определение теории как таковой, то делается это путем демонстрации того, как возникает ее вполне определенный французский вариант (поскольку, разумеется, существуют и другие) – а возникает он в результате исторически конкретного взаимодействия между мыслью и социальным процессом.

Даже на поверхностный взгляд, послевоенная Франция представляла собой общество переходного периода, меняющееся настолько быстро и непрерывно, что Лакан счел разумным заметить: «Чего я всегда ожидаю от истории, так это *сюрпризов*, причем сюрпризов, которые мне до сих пор не удалось объяснить, хотя я приложил немало усилий, чтобы в них разо-

браться»¹. Парадоксальное высказывание Лакана – разве ожидание не портит сюрприза? – свидетельствует о том, что он, как и многие другие представители его поколения, всё еще испытывал модернистское благоговение перед «новым». В 1950-е годы стремительная модернизация Франции затрагивала все сферы – начиная с дома (наводненного новыми товарами) и заканчивая улицами Парижа, на которые время от времени выплескивалась борьба за независимость Алжира². Однако первые волны деиндустриализации, нахлынувшие в 1970-е, смыли *trente glorieuses*³ и надежды на процветание, которые сулило послевоенное устройство Франции; утрата империи, усугубленная всепроникающей американизацией, уже давно определила повестку нескольких волн политической мобилизации французской нации. Любая сохраняющаяся вера в «новое» также стала непозволительной роскошью на фоне затухания модернизационного проекта – не только во Франции, после того как этот проект не привел к освобождению в мае 1968-го, но и во всём мире, – оставив после себя разрушительные последствия климатической катастрофы, жестокое наследие расового насилия, разложение рабочего класса (*decomposition of the working class*) и возрождающийся фашизм. Эти явления уже давно никого не удивляют.

Семинар Джеймисона сосредотачивается на идее, что конец модернизации сопровождается параличом действия. Именно в результате этого паралича теоретические работы интеллектуалов того периода становились всё более сложными и изощренными. Конечно, разнообразные нападки интеллектуалов на идеализм и «философию субъекта» едва ли компенсируют недостающее измерение коллективной социальной жизни; не привели они и к «годам праксиса» – призрачному двойнику семинара. Но они привлекают наше внимание к политической актуальности самой сферы идей (для Альтюссера она становится еще одним полем классовой борьбы). Особенно примечательны в этом отношении множась концепты и теоретические языки, которые, начиная с Сартра, призваны предотвратить возврат мышления к той или иной заученной «философии» (или другой дисциплине); великими и порядком дезориентирующими примерами этих концептов сегодня служат неологизмы Делёза – *номады*, желающие машины, тела без органов. Впоследствии эти языки становятся довольно сложными. И с чем большим количеством таких языков Джеймисон знакомит своих слушателей на протяжении семинара, тем очевиднее становятся огромные усилия и соперничество, требовавшиеся для самого их появления.

В то же время «Годы теории» делают эту богатую традицию мысли доступной для контекстов, выходящих далеко за рамки тех, в которых она зародилась. По сути, вся работа Джеймисона может быть воспринята как подробная демонстрация применения французской теории – наряду со многими другими традициями – в рамках его собственного, весьма оригинального, марксистского проекта. Развитие этого проекта частично реконструировано в сносках к настоящему семинару, начиная с первой книги Джеймисона о стиле Сартра, через взаимодействие со структурализмом в «Тюрьме языка» и ответ на брошенный Делёзом и Гваттари вызов интерпретации в «Политическом бессознательном» и заканчивая критическими размышлениями о марксизме Альтюссера, которые в развернутой форме представлены в «Аллегории и идеологии». Все эти работы подтверждают преимущества «прискорбного равнодушия» Джеймисона к различным ортодоксиям того времени (если несколько расширить конкретную пози-

¹ Лакан Ж. О структуре как о вмешательстве инаковости в качестве необходимого условия какого бы то ни было субъекта / пер. Noodle translate // Sygma, 21.10.2020. <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-lakan-o-strukturie-kak-o-vmieshatelstvie-inakovosti-v-kachiestvie-nieobkhodimogho-usloviia-kakogho-by-to-ni-bylo-subiekta-doklad-v-universitetie-dzhona-khopkinsa-21-oktiabria-1966>. См. обсуждение Джеймисоном этого момента в главе 11. – *Здесь и далее под цифрами примечания автора, под астерисками – переводчика и редактора.*

² Как показывает Кристин Росс, это два тесно связанных между собой события: Ross K. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

³ Славное тридцатилетие (*франц.*).

цию Джеймисона по отношению к семиотике Греймаса). Его пример позволяет попутчикам всех мастей «*красть* куски, которые нас интересуют или привлекают, и уносить нашу фрагментарную добычу в свои интеллектуальные пещеры» ⁴.

В замечательном фрагменте Беньямина, который читатель откроет для себя на нижеследующих страницах, содержится обоснование такой организации семинара Джеймисона. Но идеи Беньямина являются и вполне подходящей моделью для используемой здесь методологии. Для Беньямина, как и для Джеймисона, активная апроприация и компоновка концептов означают согласие с ходом исторического времени, в котором они появляются: сама история измеряет расстояние между мыслью и реальностью, способствуя их соотносению. Для Джеймисона это означает, что историческое мышление требует осмысления движения между тождеством и различием, тождеством и различием самих исторических периодов, когда то, что кажется совершенно чуждым, принадлежащим к ушедшей эпохе, вдруг вспыхивает сходством с целым рядом других вещей, а всё знакомое в прошлом изменяется до неузнаваемости, превращаясь в знак глубокого отличия от настоящего. В своем самом мощном проявлении странность прошлого проецируется в будущее, становясь не чем иным, как обещанием грядущего мира.

Расшифровка выступлений Джеймисона, составляющая эту книгу, позволяет принять участие в его семинаре – не только воскресить эпоху французской теории с энтузиазмом тех, кто сам ее не переживал, но и стать свидетелем уникального исторического мышления в действии. Читатель может причислить себя к тем многочисленным студентам, которые извлекли и продолжают извлекать пользу из щедрости, отличающей как мышление, так и преподавание Джеймисона. Именно из желания сохранить дух этой педагогической практики в приведенной ниже стенограмме в значительной степени сохранена импровизированная речь Джеймисона (думаю, он не станет возражать, если я скажу, что его разговорный стиль с облегчением встретят даже поклонники его письменных работ). Расшифровка и редакция этой речи, безусловно, позволили понять, что теряется в процессе, поэтому в заключение кажется необходимым отметить, что даже более или менее точной записи лекций можно достичь лишь ценой сведения их бесчисленных достоинств к единому, завершённому тексту.

Карсон Уэлч

⁴ Jameson F. Foreword // A. J. Greimas. On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory. Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1987. P. viii.

Введение: семинар как коллективная книга

Гегель различал три вида истории: историю участников или свидетелей-современников; историю, выстроенную вокруг какой-то темы, возможно – но необязательно – произвольной; и, наконец, историю как развитие Идеи, как реализацию Абсолюта. Предлагаемая ниже история французской теории может быть воспринята со всех трех точек зрения. Если на место гегелевского Абсолюта поставить эволюцию капитализма, то со временем станет ясно, как возникновение французской теории в 1940-е годы и ее постепенное истощение в неолиберальный период можно рассматривать в качестве выражения специфически национального интеллектуального ответа на эту более фундаментальную траекторию.

Что касается конструирования истории исходя из темы – а тема эта, безусловно, актуальна на протяжении всего рассматриваемого периода, – то в лекциях на первый план выходит отношение производства теории к марксизму и поиск различных – преимущественно лингвистических – альтернатив неудовлетворительному марксистскому прочтению тогдашних ситуаций. Эту версию также можно представить в виде построения множества идеализмов перед лицом философски несостоятельного материализма, или же наоборот. Наконец, и я хочу подчеркнуть это в первую очередь, книгу можно воспринимать в автобиографическом аспекте – как рассказ свидетеля, а порой и участника событий.

Таким образом, здесь можно рассказать по меньшей мере три истории. Первая – история продуктивности марксистской рамки или проблематики. Далее – история самих текстов, которые требуют периодизации и реконструкции как в контексте творческой биографии отдельных авторов, так и в более общем тематическом контексте. Наконец, есть также история моего собственного (весьма опосредованного) участия в периоде, который длился с освобождения Парижа в 1944 году вплоть до 1980–1990-х годов, или, другими словами, до демарксификации французской интеллектуальной жизни, вхождения Франции в Европейский союз и постепенного утверждения примата неолиберальной экономической повестки, в рамках которой приватизация сочетается с жесткой экономией.

Считается, что семинары – довольно личное дело, происходящее между тобой и студентами; и, с другой стороны, это взаимосвязь вашего выступления (*performance*) и обсуждаемых текстов. Лекции – слишком формальное слово (хотя мы вынуждены его использовать), беседы – слишком неформальное. Они также и не письмо, хоть мы и постарались свести разговорное измерение к приемлемому минимуму. Между тем они по необходимости подразумевают некую педагогическую философию, но это я оставляю на усмотрение читателя, бывшего или воображаемого слушателя.

Что касается этого цикла лекций, то, читая его впервые (а поскольку я их не писал, то никогда прежде и не читал), я обнаружил, что в нем присутствует автобиографический импульс, который я не могу точно классифицировать; хотя, обнаружив его, я увидел, что он заявляет о себе и в других моих семинарах последних нескольких лет. Этот импульс становится очевиден, если попробовать представить в некоем нехронологическом обзоре то, что я назвал бы циклами интеллектуальных интересов, которые овладевали мной в разные периоды: научная фантастика, архитектура, кино, немецкая культура, марксистская теория и практика, психоанализ, гегельянство, модернизм и, возможно, еще несколько рубрик, которые, конечно, звучат как темы семинаров, но которые были для меня сторонами жизни – среди которых Франция, Китай, Лос-Анджелес, Балканы, Италия, – переживаниями, или, другими словами, страстями, а не темами. Вероятно, их также можно определить как множество разных языков. В этом смысле настоящие лекции – столь же о Франции, сколь о «теории», и столь же об отдельных годах, сколь о приверженности определенным темам или профессиональной специализации.

Между тем при определенных обстоятельствах может возникнуть личная вовлеченность в «производство текстов», которая выходит далеко за рамки чисто профессиональной и представляет собой позицию, занимаемую мной в дебатах и исследованиях, – позицию по отношению к идеологическим позициям других людей, ряд из которых я знал лично, но со всеми поддерживал исключительно идеальные отношения, более существенные, чем абстрактные или научные отношения исследователя или воображаемые отношения поклонника. Кроме того, эти отношения не были сугубо личными: на всех этапах они были коллективными и включали в себя участие групп людей – студентов, коллег, товарищей, – разделявших мои восторги и разочарования. Теоретические позиции, о которых я вскоре расскажу, то есть нижеследующие письменные расшифровки устных рассказов, имеют статус уроков, которые я как выучил, так и преподавал, а также повторил вместе с другими людьми.

Впервые я глубоко проникся духом сартровского экзистенциализма, общаясь с писателем Жоржем Оклером в Хэверфордском колледже и Рене Жираром в Брин-Маре. Я с удовольствием вспоминаю радостное интеллектуальное волнение, которое испытывал, когда распаковывал первые доставленные из Франции большие, новые, неразрезанные тома «Святого Жене» и «Бытия и ничто» в гостиной моего дома в Хэддон-Хайтс, штат Нью-Джерси, в начале 1950-х годов. Но именно роман Сартра «Возраст зрелости» впервые порастил меня как молния, открыв истину экзистенциализма, которой я с тех пор всегда старался хранить верность. Я упоминаю эти личные моменты, потому что они документируют феноменологическое (если можно так сказать) участие индивида, да к тому же иностранца, в том, что на самом деле является коллективным социальным феноменом. Действительно, мои учителя (в основном французы), как в Хэверфорде, так и в Йеле⁵, подтвердили, что философия, или «теория», обретает квазиматериальное и, безусловно, историческое существование благодаря коллективному признанию.

Действительно, именно в этот период, как подтверждают частые визиты в Париж, гегемонию марксизма и экзистенциализма в период Соппротивления и освобождения поколебал ажиотаж вокруг лингвистики и семиотики, а также новые формы левой политики и появление приверженцев троцкизма и маоизма наряду со сторонниками коммунистической партии, с которыми я довольно мало взаимодействовал.

Именно в этот переходный период я начал понимать, что новые семиотические направления, а также различные «философии концепта», разрабатываемые наряду с более привычными идеализмами и материализмами, ведут диалог (слово, которое мне не очень нравится, но которое я предпочитаю банальному рортианскому термину «разговор») с марксизмом. Но как раз в это же время в Калифорнийском университете в Сан-Диего мое собственное интеллектуальное участие в том, что сейчас можно назвать эволюцией французской теории (от структурализма к семиотике, от сартровского экзистенциализма к различным так называемым постструктурализмам), приобрело более открытую коллективную форму.

Студенты, и в частности их преданность материалу, могут научить не меньшему, чем собственные симпатии, и поэтому моя работа в этот период представляла собой своего рода нетеоретизированное сотрудничество со многими собеседниками – студентами, а также посетителями, коллегами и товарищами, учителями и учениками – в Ла-Хойе и (после интерлюдий в Йеле и Санта-Крузе) в Дьюке, где в годы пандемии были дистанционно прочитаны эти лекции, в которые мои собеседники так или иначе внесли свой вклад. Всех имен не перечислить – участники этих дискуссий сами их знают, – но я сделаю исключение для моего покойного друга, товарища и соратника Стэнли Ароновица, с которым мы вместе основали Марксистскую литературную группу и журнал *Social Text* и памяти которого посвящен этот семинар.

Теперь же, с «объективной» точки зрения, я предложу периодизацию, пожалуй, более идиосинкратическую, чем в некоторых интеллектуальных историях этого периода, в ракурсе

⁵ Йельский университет признан нежелательной организацией на территории РФ.

которых группа *Tel Quel* (и различные аналогичные движения и журналы в сфере киноведения) обычно играет центральную роль во французских 1960-х и 1970-х годах. Для меня это скорее период, когда политические, равно как и теоретические, авангарды начинают распадаться на поименованные идеологические группы, часть из которых по-настоящему внушительны и системны – упомяну альтюссерянцев, лаканианцев, фукольдланцев, делёзианцев, дерридианцев, а также различные феминистские движения и субкультуры. Несомненно, всему этому предшествует грандиозное теоретическое здание, возведенное Леви-Строссом. Параллельно, но в общем творческом ритме с Леви-Строссом работает Ролан Барт. Тем, кто не жил тогда, непонятно, как можно примыкать к каждой из этих групп поочередно, каждый раз со страстью, не отрекаясь при этом от марксизма, с которым все они находились «в диалоге», и не становясь фанатичным приверженцем одной из этих теоретических позиций, теперь считающихся доктриной или «-измом». Но это мое личное убеждение, которое вдохновляет эти лекции и которое с другой точки зрения принято осуждать за эклектизм.

Что я подразумеваю под разработкой марксистской проблематики – или, наверное, следует говорить о проблематике западного марксизма (последняя отличается акцентом на идеологии, политической субъективности и, в конечном счете, коммодификации, в противовес центральной роли вопросов о партийной организации и классовой борьбе в старой ленинской парадигме)? Я думаю, что под этим следует понимать пересечение еще трех кругов интересов и исследований: экзистенциальной онтологии, лакановского психоанализа и, наконец, семиотики и структурной лингвистики. Когда эти три круга пересекаются в более общих рамках вопросов и проблем, свойственных так называемому западному марксизму, в точке их пересечения «теория» сбрасывает свою чисто философскую и системную «кожу», достигая момента максимальной интенсивности. Когда эти три зоны (и их марксистские рамки) начинают отделяться друг от друга и возвращать себе более традиционную автономию сущностно академического толка, этот импульс ослабевает или вовсе пропадает (то же самое можно сказать и о марксизме, который скатывается к техническим вопросам стоимости, определения класса и им подобным). Академическая философия начинает восстанавливать утраченные позиции, а вопросы психологии, этики и эстетики вновь утверждают свое первенство в качестве отдельных областей. Этот семинар не предлагает некой единой «теории поля» в ответ на текущую ситуацию; его цель состоит в том, чтобы продемонстрировать тем, кто никогда с этим периодом не сталкивался, интенсивность и оригинальность проблем тех далеких «лет теории».

Гегель не захотел бы, чтобы я теоретически обосновывал конец этого крайне насыщенного и захватывающего периода контингентными смертями его «мыслителей-господ». Да в этом и нет необходимости. Их работа исчерпала себя, что по времени совпало с уходом – так сказать – мирового духа из Франции в момент провала социал-демократического эксперимента Миттерана и поглощения Франции Европой, где, как заметил Режи Дебре, она превратилась из государства-нации в государство-член и где автономия, к которой стремился голлизм, оказалась нереализуемой в условиях возникающей глобализации.

Не нужно также считать конец Советского Союза главной причиной утраты Францией культурной гегемонии, хотя среди различных «сверхдетерминированных» предпосылок такого исхода он, безусловно, должен занять свое место. Я упомянул о демарксификации как интеллектуальном процессе, который подвел черту под сартровским попутничеством. Конец конкретного присутствия активной и влиятельной коммунистической партии – отдельный момент, хитроумно спланированный Миттераном, но явно заверченный окончательным крахом советского эксперимента. Я уже упоминал о роли, которую сыграло установление гегемонии неолиберализма в эпоху, изобилующую самыми разными поворотами, но описываемую единым термином «постмодерн». В культурном и интеллектуальном плане за этим последовало возвращение академических специализаций, отказ от возможности политического действия (и симпатий к нему) и общая «эстетизация» теории и политики, которую Вальтер Беньямин осудил

еще в 1930-е годы. Возвращение некоторых неофашизмов по всему миру подталкивает к вере в некое циклическое движение политики или *Zeitgeist*, чего, на мой взгляд, лучше избегать.

И всё же в заключение следует сказать еще кое-что о превосходстве Франции и особенно Парижа как предпосылки этой «истории». Почему в послевоенный период именно французская теория получила особые привилегии и чем можно объяснить имплицитную характеристику Сартра и его последователей как «всемирно-исторических» фигур в теории?

Здесь необходимо настоять на уровне собственно геополитической интерпретации, о котором американский читатель, скорее всего, знает меньше, чем европейский. Конечно, центральное значение Парижа – не имеющее аналогов в других западноевропейских странах, не говоря уже о США, – создает для интеллектуалов ситуацию, в которой провинциальность обречена даже в рамках сильных регионализмов. Сартровская «Тошнота» – прежде всего мощное и подлинно философское выражение тоски провинциального города; но исторический фон романа – возвращение авантюриста мирового масштаба из 1920-х годов. Рокантен – карикатура на Андре Мальро, возвращающегося домой из Индокитая, где он надеялся сколотить состояние на краденых произведениях искусства: это отступление сигнализирует о переходе к политическим 1930-м, когда фашизм и советский коммунизм занимают все игровое поле, не оставляя новому сартровскому интеллектуалу ничего, кроме исторических исследований (маркиз де Рольбон и конспирология), и тем самым обрекая его на паралич праксиса или действия, из которого проистекает осознание тоски или бытия. (В этом отношении оккупация – «республика молчания» – должна рассматриваться как еще одна форма принудительной провинциализации, в которой выбор свободы можно анализировать в отсутствие реального выбора.)

Таким образом, геополитический анализ, выступающий в качестве некой метафизики, предполагает взгляд на человеческое животное как на вид, обреченный на поиск «осмысленной» деятельности за пределами социального воспроизводства в качестве оправдания своего существования. Я буду утверждать, что такая судьба уготована ему и на уровне национального государства. Поражение, которое Англия нанесла Франции в наполеоновский период, – утрата мировой гегемонии, которая перешла к Британской империи, – для французских граждан, вне зависимости от того, осознавали они это или нет, является приговором, ограничивающим конкуренцию исключительно сферой надстройки, когда действия осуществляются только через язык и развитие культуры (в частности, производство интеллектуалов и художников). Тоска начинается здесь, с эпигонов, *enfants du siècle* Мюссе⁶, и приносит *te fleurs du mal*⁷, которые достигнут кульминации в экзистенциальной и феноменологической философии непосредственно послевоенного периода.

Эта ситуация усугубляется на эмпирическом уровне в результате обновления, оставившего Францию в затруднительном положении между сверхдержавами. Ее интеллектуалы были зажаты между капитализмом и коммунизмом, но сама эта «зажатость» оказалась для них продуктивной, подтолкнув их к поиску третьего, пока не существующего пути. Само географическое положение Франции во время войны является аллегорией ее оккупационного разделения – единственного в своем роде – на самоуправляемую зону под контролем реакционного правительства и зону собственно нацистской оккупации. Таким образом, французские интеллектуалы знали и поражение, и победу. Они не подверглись масштабным чисткам, как в Италии или Испании (не говоря уже о нацистской Германии), и не столкнулись с приостановкой модернистского культурного производства, как Советский Союз. С другой стороны, они были далеки от американизации Великобритании или послевоенной Западной Германии. Действительно, только Франция пережила и Народный фронт, и фашизм Виши, и нацистскую оккупацию, и левое Сопротивление, а также голлистский национализм, который на какое-то время обеспе-

⁶ «Дети века» (*франц.*), отсылка к роману Альфреда де Мюссе «Исповедь сына века» (1836).

⁷ «Цветы зла» (*франц.*), название поэтического сборника Шарля Бодлера.

чил ей определенную автономию от США и СССР. Это ограниченное свободное пространство определит уникальные возможности мысли и культурного производства, открывшиеся интеллектуалам, которых мы читали и изучали на этих лекциях.

Остается лишь признать, что я и Карсон Уэлч, с которым мы вместе работали над этой книгой, предпочли сохранить (слегка отредактированный) разговорный текст, преимущество которого заключается в бесчисленных отступлениях и *obiter dicta*, которые допускает ситуация; однако мы не изменили и не добавили ничего существенного – разве что исправили нескольких фактических ошибок.

Фредрик Джеймисон

Киллингворт, 2023

1

Славное пятидесятилетие

В начале V века до н. э. Афины посетил знаменитый философ Парменид. Можно сказать, что он изобрел онтологию, а значит, в некотором роде был первым настоящим философом. В небольших Афинах все знали, кто он такой. Поскольку Парменид был знаменитостью, он встречался со многими людьми, в том числе, возможно, и с юным Сократом, который мог быть еще подростком. У них состоялся долгий разговор. Это случилось около 450 года до н. э., и если верить имеющимся сведениям, то, пожалуй, именно эта встреча положила начало афинской философии. В 407 году до н. э. Сократ встречается молодого Платона. Платон бросает драматургию и входит в окружение Сократа, а после казни последнего за богохульство в 399 году до н. э. начинает писать диалоги, многие из которых являются вымышленными, включая, возможно, и диалог о встрече Сократа с Парменидом, ставший одним из самых сложных произведений Платона. Произошла ли эта встреча на самом деле? Кто знает? Как бы то ни было, Платон превратит круг своих учеников в своеобразную школу – Академию. Примерно в 367 году до н. э. к этой школе присоединится молодой человек с севера – он не афинянин и поэтому никогда не войдет в ближайший круг Платона. Этот человек, Аристотель, родом с македонского побережья, и в 343 году до н. э. царь Македонии Филипп II приглашает его для обучения своего сына, который (после того как Филиппа II убивают) становится царем, известным как Александр Македонский. Затем Аристотель возвращается в Афины и в 335 году до н. э. основывает свою собственную школу – Ликей, практикующую определенный вид критики платонизма.

Так появляются два основных философских течения, которые сформируют средневековую философию, а затем и западную философию в целом. Речь, конечно, идет о неоплатонизме и аристотелизме, и это уже отдельная история. Но если следовать этим датам, если действительно начать отсчет этого периода с 450 года до н. э. и закончить его основанием Ликей, то выйдет почти столетие взаимодействий и интеллектуальных стимулов. Конечно, происходит и множество других событий. Идут две мировые войны. Едва закончилась Греко-персидская война, как начинается великая гражданская война греческих городов-государств – Пелопоннесская война. По сути, это горячая война между Спартой и Афинами, которая завершится поражением афинян. Итак, есть начальный момент, когда афиняне побеждают персов и начинают гражданскую войну со Спартой, завершающуюся поражением Афин. Почти сразу за этим следует мировой завоевательный поход Александра Македонского и начало всё еще греческого, но главным образом эллинистического периода, который представляет собой двуязычный греко-персидский мир, в котором интеллектуальный центр постепенно сместится из Афин в Александрию. Как бы то ни было, этот период, похоже, обладает определенной связностью, и имеет смысл рассматривать его как самостоятельный.

Если теперь перескочить к другому философскому периоду, Германии XVIII века, то окажется, что это время не городов-государств, а княжеств. Реальной немецкой столицы не существует. Берлин – только прусская столица, это лишь более крупный город, чем некоторые другие. И вдруг в 1781 году на одной из окраин немецкоязычного мира, которая позднее была названа Восточной Пруссией, но теперь полностью исчезла, в городе под названием Кёнигсберг выходит в свет «Критика чистого разума», которая внезапно становится началом совершенно новой философской школы. Из этого вытекает всё остальное. Я не буду вдаваться в подробности, но отметим, что книга публикуется сразу после Американской революции и перед Французской революцией, то есть в период огромных исторических потрясений.

Таким образом, можно отсчитывать этот период немецкой философии с 1781 года и до смерти Гегеля в 1831 году. Гегель, Шеллинг и Гёльдерлин – соседи по комнате в Тюбин-

гене. Фихте перемещается туда-сюда по немецким землям; он предпринимает ставшую чрезвычайно влиятельной попытку переписать Канта, а затем выступает первым великим защитником немецкого национализма во время наполеоновского вторжения. В это время в Йене существует группа так называемых романтиков, немного позднее туда приезжает и Гегель, безработный аспирант постарше. Веймар находится совсем рядом с Йеной, и именно Гёте восстанавливает Йенский университет, где Гегель завершает работу над «Феноменологией духа» как раз в тот момент, когда Наполеон выигрывает битву при Йене. Говорят, Гегель, дописывая последние страницы своей книги об абсолютном духе, слышал вдалеке грохот канонады и даже видел самого Наполеона, которого любезно окрестил «мировым духом верхом на коне». Во всяком случае, этот период сопоставим с греческим, и здесь прослеживается еще более тесная связь между различными участниками и монументальной внешней всемирной историей.

Что это за связь? История философии – это не история идей: это история проблем. «Критика чистого разума» – это собственно критика, причем критика типов познания. Она поднимает всевозможные проблемы, которые внезапно приводят к расцвету философской мысли. После Канта появляются гегельянские школы, к одной из которых принадлежит Маркс, а к 1850 году всё гегельянство неожиданно оказалось в тени очень старой книги, написанной практически в то же время, что и ранние работы Гегеля, автором которой является Шопенгауэр. Работа Шопенгауэра, а также «История материализма» Ланге внезапно затмевают собой всё, что было до них, и приводят нас к новому периоду немецкой мысли, в котором доминирующую роль играет Ницше.

Всё это говорит о том, что, на мой взгляд, существует такая вещь, как периодизация философской проблематики. *Problématique* – слово, используемое Альтюссером для обозначения комплекса переплетающихся проблем, имеющего определенные ограничения, поскольку наступает момент, когда вы видите, что эти типы мышления неспособны выйти за определенные рамки; когда сама проблема становится своего рода смиренной рубашкой; когда творческая сила философского поиска теряется и вы получаете период, который немцы называют *Épigonement*. Вы знаете, что эпигоны – это люди, родившиеся слишком поздно, чтобы поучаствовать в великой эпохе. Молодые французские писатели (среди которых наиболее известен Мюссе), достигшие зрелости после Наполеона, испытывали ностальгию по тому моменту при Наполеоне, когда в двадцать пять можно было стать генералом. Этому приходит конец, и представители следующего поколения считают себя, справедливо или нет, эпигонами этой великой эпохи.

Я предложил вам прочитать книгу Алена Бадью «Приключение французской философии», где он стремится теоретически осмыслить понятие современной французской философии как периода⁸. Это довольно пестрый сборник его собственных материалов, но в предисловии он пытается рассмотреть понятие «приключение» французской философии, и я думаю, что эта попытка весьма суггестивна. Это не совсем то, что сделал бы я, и не то, что я собираюсь сделать в рамках этого курса, но это сгодится в качестве отправной точки. Другой текст, который я, кстати, отложил для вашего развлечения, – интервью с Джейн Гэллоп; в 1960-е годы она была студенткой в Париже, и интервью описывает этот период с ее точки зрения⁹. Она училась у Деррида в то время, когда французский феминизм, тесно с Деррида связанный, еще только развивался, и интервью помогает почувствовать волнительность того момента во французской философии, который мы собираемся рассмотреть. Так что ее свидетельство, не столь важное для нас в практическом плане, тем не менее интересно.

Бадью пишет, что...

⁸ Badiou A. The Adventure of French Philosophy // New Left Review 35 (Autumn, 2005). P. 67–77. См.: Badiou A. The Adventure of French Philosophy. London: Verso, 2022.

⁹ Gallop J. What Happened in the '80s? On the Rise of Literary Theory in American Academia // Lithub (December 2020).

... внутри философии существуют яркие культурные и национальные особенности. В пространстве и времени есть то, что мы можем назвать моментами философии. Таким образом, философия – одновременно и универсальная цель разума, и то, что проявляется в совершенно конкретные моменты. Приведем в пример два особенно ярких и хорошо известных философских случая.

А затем вы получаете то, что я только что описал. «Во-первых, классическая греческая [я бы скорее сказал, «афинская». – Ф. Дж.] философия от Парменида до Аристотеля – с V по III век до н. э.: в высшей степени изобретательный основополагающий момент, но в конечном счете весьма недолговечный», хотя и длившийся чуть дольше других обсуждаемых нами моментов.

Во-вторых, немецкий идеализм от Канта до Гегеля, через Фихте и Шеллинга: еще один исключительный философский момент, с конца XVIII по начало XIX века, полный творческих идей и сжатый в еще более короткий промежуток времени. Я выдвигаю еще один тезис национально-исторического характера: существовал – или существует, в зависимости от того, куда я себя помещаю [потому что Бадью, разумеется, еще жив и продолжает писать и философствовать. – Ф. Дж.], – французский философский момент второй половины XX века, который *toute proportion gardée*¹⁰ выдерживает сравнение с примерами классической Греции и просветительской Германии¹¹.

Думаю, что так оно и есть. Этот период весьма примечательный, и я предлагаю его в качестве темы нашего семинара в этом семестре.

Как долго длится этот период? Думаю, все согласится, – того же мнения придерживается, разумеется, и Бадью, – что он начинается внезапно, в 1943 году, с «Бытия и ничто» Сартра. Эта книга сродни метеориту, падающему посреди эпохи, которая, по крайней мере во Франции, представляет собой странную приостановку истории: это время немецкой оккупации Парижа. Оккупация закончится в следующем году, в августе 1944-го, с освобождением Парижа, и, конечно же, после этого, в 1945 году, закончится Вторая мировая война. Сартр называет период оккупации Парижа «республикой молчания», и я прочту вам первые строки его рассказа о ней. Это очерк из сборника под названием «Жизнь одна» – лучшего английского сборника сартровских эссе, написанных с 1939 по 1975 год и разбросанных по разным изданиям. Вот с чего начинается Сартр:

Мы никогда не были так свободны, как во время немецкой оккупации. Мы были лишены всех прав, в том числе и права говорить, нас оскорбляли в лицо каждый день, и мы должны были молчать, нас всех ссылали: и рабочих, и евреев, и политических заключенных; везде: на стенах, на страницах газет, на экране – мы видели это грязное и бледное лицо: захватчики хотели, чтобы именно такими мы себя сделали. Именно поэтому мы были свободны. Нацистский яд проникал в наши мысли, и каждая мысль о справедливости была завоеванием. Каждое слово было на вес золота, поскольку вездесущая полиция пыталась заставить нас молчать. Каждая речь становилась ценной как декларация, каждый жест становился обязательством¹².

И слово «обязательство», конечно, является знаменитым сартровским *engagement*. Во всяком случае, именно так Сартр и его друзья относились к этому странному периоду. Первую пьесу Сартра, «Мухи», разрешили поставить. Немцы были очень озабочены (или, по крайней мере, на тот момент культурный атташе нацистского оккупационного режима был озабочен) тем, чтобы Париж воспринимался как очень живое культурное пространство, находящееся под защитой Германии, поэтому они поощряли все виды публикаций (включая первую

¹⁰ При всем различии (франц.).

¹¹ Badiou A. The Adventure of French Philosophy. Op. cit. P. 67.

¹² Сартр Ж.-П. Республика молчания / пер. А. Шестопалова // Автономное действие. 29.01.2015. <https://avtonom.org/news/zhan-pol-sartre-respublika-molchaniya>.

пьесу Сартра), которые не были откровенно антинемецкими, антинацистскими. До этого Сартр написал «Тошноту» – один из самых важных романов XX века. Его нет в нашем списке, но однажды, если вас хоть немного интересует философия, вы должны его прочитать. В каком-то смысле это единственный успешный философский роман. Но развивать эту тему можно долго. Как бы то ни было, мы начнем с «Бытия и ничто», поскольку с него начинается и весь этот период. Так что придуманный мной для этого курса подзаголовок со словом «послевоенный» слегка неточен.

В своем эссе Бадью говорит о четырех различных операциях, характерных для этого периода. Четыре процедуры представляют собой примеры способа философствования, которым определяется этот момент: первая – немецкая, это французское движение, ориентированное на немецких философов; вторая связана с наукой, с теми французскими философами, которые пытались вырвать науку из монопольного ведения философии знания; третья – политическая, предпринятая теми мыслителями периода, которые стремились к глубинному вовлечению философии в вопросы политики; четвертая связана с модернизацией философии в смысле совершенно отличном от жаргона политической и социальной журналистики. Здесь мы видим стремление к трансформации не только философской мысли, но и философского языка как такового. И думаю, можно сказать, что в каком-то смысле Франция – одна из последних западноевропейских стран, вступивших на путь модернизации – правда, теперь уже в американском смысле, и многие называли этот процесс *américanisation*. Во Франции он начинается с де Голля, в момент его возвращения к власти в 1958 году. Так что за исключением военной разрухи в начале этого периода Париж не сильно отличается от бальзаковского. То, что произойдет с Парижем потом, в последующие десятилетия, значительно приблизит его к статусу обычного мирового города.

Я упоминаю об этом – как упоминал и о политических событиях в Древней Греции, и в эпоху Канта и Гегеля, – чтобы объяснить, почему нам также придется набросать, пусть и грубо, нечто вроде истории современной Франции. Мы должны увидеть, какое влияние этот чрезвычайно динамичный период французской истории оказал на философию, или, скорее, наоборот: как философы пытались отреагировать на эти исторические события. Франция, возникшая после войны, оставалась колониальной державой. Она вела колониальную войну, в которой, как вам прекрасно известно, она потерпела поражение, передав ее нам¹³. Затем французы столкнулись с еще большей катастрофой, закончившейся возвращением к власти генерала де Голля, началом Пятой республики и независимостью Алжира. Что можно сказать после всего этого? Можно сказать, что оппозиция растворилась в некоем институционализированном пространстве и что Франция включилась в формирующийся Европейский союз, утратив при этом часть своей национальной идентичности. И поэтому сегодняшняя Франция – совсем не голлистская и не автономная Франция того периода, которая оказала воздействие и на самих философов, поскольку, в конце концов – и я говорю об этом вовсе не как националист, – национальный факт, рамки нации, в которых вы пребываете, – это коллективная часть вашей индивидуальности. Безусловно, первенство Афин – часть древнегреческой философии. Например, утопии Платона, несомненно, являются ответом на перманентный кризис афинского государства с его империализмом. В Германии тенденция заключается прежде всего в принятии – благодаря усилиям Фихте – немецкой национальности, а затем в попытке, как и в Италии, объединить земли, и эта попытка увенчается успехом только благодаря Франко-прусской войне 1870 года. Трудно говорить об отдельных философях очень подробно, но такова общая история, которую я собираюсь вам рассказать, история всего движения этого периода, которая

¹³ По всей видимости, Джеймисон имеет в виду войну Франции в Индокитае в 1946–1954 годах. Весной 1954 года армия Объединенного национального фронта Лянь-Вьет нанесла поражение французским войскам в битве при Дьенбьенфу. После вывода французских войск из Индокитая поддержку, включая военную, южновьетнамскому государству стали оказывать США.

начинается с вопроса об индивидуальном действии – как мы только что услышали от Сартра, писавшего о немецкой оккупации, – и заканчивается попыткой разобраться с более крупными институциональными и даже транснациональными структурами, в которых ваши собственные политические позиции, ваши собственные слова являются актами, имеющими смысл внутри очень ограниченной ситуации.

Теперь я перехожу к четырем разделам наших семинаров, поскольку, исходя из заданных ими перспектив, я и собираюсь рассказать историю современной французской философии или современной французской теории. Во-первых, это собственно послевоенный период, начиная с оккупации и заканчивая началом Корейской войны и холодной войны. Я определяю его как период Освобождения; *libération* – важнейшее французское слово для обозначения этого исторического периода. Это период возможности индивидуального действия и индивидуальной идентичности, и он пронизан фундаментальным политическим движением антиколониализма, которое завершится Алжирской войной. А поскольку Алжир официально – не колония, а провинция французского государства, Алжирская война является не только национально-освободительной, как ее называли в тот момент, это еще и гражданская война, и эта война – самая глубокая гнойная рана колониализма во Франции. Как вы знаете, 50-е годы – великий период деколонизации по всему миру. Британские колонии становятся независимыми. Но это не значит, что с колониализмом покончено. Сейчас мы используем слово «неоимпериализм». У Франции до сих пор есть колонии. Существует так называемая *Françafrique* – Франсафрика, негласное партнерство Франции со всеми ее бывшими франкоязычными колониями. Вы, наверное, видели в газетах, что, когда какая-нибудь группа исламских террористов похищает кого-нибудь во Французской Африке, на следующий день прибывают французские парашютисты и отслеживают их. Так что в экономическом и военном плане Франция сохраняет власть над бывшими колониями.

Помимо антиколониализма, который, на мой взгляд, является основополагающим импульсом того времени, в этот период начинается холодная война. Очень важно понимать, как воспринимают себя западноевропейцы, даже в Англии, но прежде всего во Франции и Италии, поскольку Испания остается франкистской. Они чувствуют себя зажатыми между двумя сверхдержавами. И Корейская война неожиданно это подтверждает. Официальная холодная война, если можно так выразиться, начинается во Франции в конце 1940-х годов. Первое голлистское правительство – это правительство национального единства, в состав которого впервые в современной истории Франции вошла Коммунистическая партия. Холодная война во Франции начинается, когда в мае 1947 года коммунисты покидают правительство.

Оказавшись между двумя великими державами, Франция и Италия, где левые партии очень сильны, понимают необходимость утверждения собственной национальной идентичности, независимой как от советского коммунизма, так и от американизации и плана Маршалла. План Маршалла включает в себя самые разные экономические условия. Возможно, вы думаете, будто план Маршалла – это замечательный, безвозмездный, щедрый акт в отношении европейцев, и в каком-то смысле так оно и было, но он также в значительной степени включал в себя условия, касающиеся, например, импорта американских фильмов. Французское национальное правительство любит вводить квоты на иностранные фильмы, защищая собственную национальную киноиндустрию от уничтожения этим несметным потоком из Голливуда. План Маршалла включал пункты, которые ограничивали возможности исключения голливудской продукции из национального проката. И в этом смысле план Маршалла можно рассматривать как проект по уничтожению национальных киноиндустрий. В целом он оказался довольно успешным, но во Франции – в значительно меньшей степени, благодаря как «Новой волне», так и сопротивлению голлизма этому виду американского империализма.

Во всяком случае, Франция оказалась между двумя этими сверхдержавами. Ее интеллектуалам приходится задаваться вопросом, на чьей они стороне. И вы увидите, что одна из

причин, по которой американцы не любят Сартра и, в определенной степени, Бовуар, связана с позицией последних. В романе Бовуар «Мандарины», который уже не так часто читают, но в котором замечательно описан собственно послевоенный период, интеллектуалы постоянно спрашивают себя: «Если стоит выбор между американцами и Советами, что нам делать?» – «Ну конечно, Советы, – говорят они. – Социализм». Они знают о ГУЛАГе, но тем не менее не хотят американизации. Так что они не совсем «попутчики». Речь идет о попытке утвердить автономии французской культуры, если можно так выразиться, перед лицом постепенного поглощения европейских стран. Вы видите это на примере Brexit. Некоторые европейские государства всё еще ощущают гнет Европейского союза, призванного противостоять сверхдержавам, но можно сказать, что сам Европейский союз – попытка создать европейскую сверхдержаву между этими двумя полюсами, хотя, конечно, Советского Союза больше нет.

Так или иначе, это первый период, в котором доминирующую роль играет Сартр, сартровский экзистенциализм и феноменология. Внезапно – в конце 1950-х – начинается нечто иное: поворот к коммуникации и языку, названный «структурализмом». Думаю, это самый простой способ описать всю эту ситуацию. Внезапно возникает новое философское течение, исходящее не от философа, а от антрополога Леви-Стросса, поворот к структурной лингвистике и размышлению о языке, о нарративном анализе. Структурная лингвистика начинает колонизировать различные дисциплины. И я бы сказал, что она оказывает глубокое влияние на дисциплины не только во Франции, но и в других странах. Так наступает структуралистский период, в котором доминирует понятие языка (мы с вами его рассмотрим). А с точки зрения антропологии вдруг возникает очень интересный феномен – племенные утопии, попытка проанализировать общества без власти. Работа Леви-Стросса вносит фундаментальный вклад в это движение.

Затем размышление об обществах *без* власти диалектически приводит к размышлению *о* власти. Я бы сказал, что именно в этот момент французская философия перестает фокусироваться на индивидуальном сознании, что было характерно для первого периода, и входит в период доминирования идеи трансиндивидуальных сил. Я бы сказал, что в этом смысле она слегка напоминает досократическую философию или даосизм; она больше не хочет фокусироваться на индивидуальном сознании, которое будет называться «субъектом». Фокусироваться на субъекте в этот период означает быть ограниченным, подобно Сартру, индивидуальным сознанием или картезианским субъектом. Этот старый подход получит презрительное название *la philosophie du sujet*¹⁴. Новый период стремится выйти за пределы индивидуального субъекта к великим супрандивидуальным силам – в психоанализе с его понятием влечений (*pulsions*). Поэтому, на мой взгляд, в этот период господствуют две великие фигуры: Делёз с его идеей философии концепта и Фуко с его идеей власти. С Деррида всё немного иначе. Деррида стремится подорвать как философию субъекта, так и лингвистику структурализма. Можно ли сказать, что у Деррида есть какая-то положительная программа относительно этих сил? Вряд ли, но тем не менее его проект с ними соотносится. Это не значит, что все эти люди работали вместе. Фуко и Деррида ненавидели друг друга. Они ожесточенно спорили. Делёз держится поодаль, хотя с Фуко его связывала дружба.

Мы увидим, что этот третий период характеризуется большей силой благодаря воздействию того, что я называю опытом поражения, ведь на самом деле я упустил важнейший момент в современной французской истории, основополагающий для любого рассмотрения Франции даже сегодня: май 68-го – великое восстание против... да против всего на самом деле. Все шутили, что бастовали даже те, кто работал на себя. Против кого они бастовали? Против самих себя. Все вышли на улицу; царило ощущение всеобщего братства. Если хотите, можно рассматривать это событие как кульминацию утопического напряжения, о котором я

¹⁴ Философия субъекта (*франц.*).

говорил. То был великий момент утопии, и он провалился. Он не привел к революции. И в этом винят коммунистов. Вместо этого май 68-го привел к голлистскому угнетению (хотя генерал де Голль в тот момент покинул правительство) и в итоге – к корпоратизации Франции. Я рассматриваю акцент на супраиндивидуальных силах как отражение корпоратизации – процесса, результатом которого стало появление великих транснациональных монополий. То же верно и применительно к Соединенным Штатам. Иначе говоря, Никсон затянул Вьетнамскую войну до такой степени, что, когда она закончилась, революционная сила антивоенного движения была утрачена. Когда осела пыль и рассеялся туман войны, перед нами предстал не преобразенный мир и даже не мир деколонизации и независимых наций, а мир транснациональных корпораций, зарождающейся глобализации и конца индивидуализма и бунта. Таким образом, друг на друга как бы накладываются два периода: период структурализма, лингвистического поворота, и период бунта, Алжирской войны, мая 68-го и так называемого постструктурализма.

Четвертый период можно было бы назвать периодом эпигонов, но мне не нравится это выражение. Мы рассмотрим некоторых авторов этого периода. Безусловно, это период глобализации. И в это время происходит возвращение к дисциплинам, от которых французская философия освободилась, о чем я расскажу чуть позже. В этом смысле речь идет о возвращении к институционализации и, конечно, о постмодернизме, поскольку это действительно первое глобальное американское культурное движение. Эстетику Фуко, например, всё еще можно считать модернистской. С Делёзом в этих вопросах всегда немного сложнее, но в некотором смысле вывод делёзовской книги о кино – не постмодернистский, а модернистский. В этот период, однако, модернистская эстетика постепенно теряет значение, и возникают зачатки чего-то иного. Зачатки чего? Я также называю это концом теории.

Теперь давайте посмотрим на это с другой точки зрения. Мы говорили, что каждый из этих философских периодов (греческий, немецкий, а теперь и французский) определяется проблематикой, но эта проблематика меняется, речь идет о производстве новых проблем. В этом, по сути, и заключается вся философия Делёза – в производстве проблем. Но если так рассуждать, если говорить, что задача философии – производство проблем, то какие могут быть проблемы, если философия закончилась? Проблематики всегда завершаются производством некоторого предела, по ту сторону которого они больше не продуктивны.

Моя мысль заключается в следующем: дело не в том, что все эти люди знали друг друга, не в том, что они напрямую выводили собственные теоретические проблемы из текстов друг друга, как Шеллинг, Гегель и Фихте будут выводить свои проблемы непосредственно из «Критики чистого разума», а в другом – в том, что касается так называемого влияния. Люди думают, что влияние – это воспроизведение чего-то. Когда, например, говорят, что Симона де Бовуар, Франц Фанон, Мерло-Понти и даже в определенной степени Камю испытали влияние Сартра, мне этот способ выражения кажется не совсем верным. Однажды я брал интервью у одного восточногерманского романиста, довольно интересного в то время, и мы задали ему очевидный на тот момент вопрос: «Насколько сильно на вас повлиял Фолкнер?» Как вы знаете, после войны во всём мире именно пример Фолкнера послужил толчком к развитию всего – от латиноамериканского бума до нового китайского романа. В какой-то момент Фолкнер оказал определяющее влияние на мир. Но что это значит – «влияние Фолкнера»? И восточногерманский писатель ответил: «Нет, я ничему не научился у Фолкнера – за исключением того, что можно писать страницу за страницей своего романа курсивом».

Что это значит? Находиться под чьим-то влиянием – не значит писать как он или она; скорее, чья-то работа вдруг открывает новые возможности, о которых вы раньше и подумать не могли. Вам никогда не приходило в голову, что можно выделять курсивом страницу за страницей. И вдруг вы свободны. Вы открыты чему-то новому, непредсказуемому – тому, что может пойти в совершенно неожиданном направлении. Сартр, который был не только философом, но также драматургом и романистом, внезапно открыл возможность писать философию совер-

шенно по-новому. Вы вдруг можете избавиться от всех традиций академической философии. Можете превратить философию в нечто вроде романа – нечто такое, что на самом деле является частью романа. Появилась новая свобода, которую все эти люди (быть может, за исключением Деррида, который заявлял, что никогда не интересовался Сартром) так или иначе почувствовали – Делёз, например, пишет, что Сартр был «моим учителем», *mon maître*¹⁵, – до определенного момента это влияние было освобождающим, но затем перестало быть для них продуктивным, и они его отбросили. Но и тогда они сохраняли определенную свободу, которой научились.

Я думаю, что переход в этот период от философии к тому, что мы называем «теорией», составляет часть этого освобождения. Внезапно философия освобождается от своих системных амбиций. Вот вам анекдот. Одним из ближайших школьных друзей Сартра был Раймон Арон – консервативный проамериканский политолог. В те времена французское правительство предоставляло стипендии для обучения в различных зарубежных странах. В Бразилии была открыта французская школа. В ней преподавал Леви-Стросс, и его ранние работы – результат этого контакта с Бразилией. Ролан Барт преподавал по этой программе в Египте – у французов была преподавательская стипендия в Каире. Была еще и в Берлине, и, когда Арон только вернулся, он сказал: «Есть штука под названием „феноменология“. Что это значит?» – в этот момент он сидел в кафе с Сартром и Бовуар и сам же ответил на свой вопрос: «Это значит, что можно философствовать о кружке пива». Внезапно сама идея о том, что феноменология позволяет думать, писать и философствовать об элементах повседневной жизни, изменила всё. Как исторически реконструировали участники, напиток оказался *citron de menthe*¹⁶, но это не имеет большого значения. Вот урок, который эти люди извлекли из феноменологии, и как раз это, на мой взгляд, положило начало этому грандиозному периоду освобождения от философии, освобождения для теории. Но в четвертый период этот тип мышления отступает, и мы видим, как профессиональная философия вновь захватывает территории, которые теория освободила.

Прежде чем мы закончим, позвольте мне рассказать вам, почему этот курс будет столь разочаровывающим и неудовлетворительным для всех в этом классе, включая меня. Мы пытаемся успеть всё. Это означает, что мы будем уделять каждому из этих людей лишь одно-два занятия. И как же нам это сделать? Однажды у меня был начальник¹⁷, который говорил (я ненавижу спортивные метафоры, но эта мне всегда нравилась): чтобы разобраться на поле, необязательно знать все детали. Но первое, что вам следует узнать, будучи студентом, аспирантом или молодым ученым, – это имена и номера всех игроков. Я говорю не об американском спорте, но вы знаете, что Месси – номер 10, а Роналду – номер 7. Вы знаете имена игроков, знаете, что они делают, но вы не видели всех игр с ними. Как раз это мы и попробуем сделать в рамках нашего курса. Вместо цифр я буду давать вам понятия. В случае Сартра мы скажем «свобода», «самообман», «овеществление» и т. д. Вы узнаете, по крайней мере от меня, эти понятия, даже если у нас не будет времени прочитать «Бытие и ничто» от корки до корки. И мы будем использовать эти слова в языке, потому что во Франции люди именно так и поступали. *Le pour-soi*, «для-себя», сокращение от *l'être-pour-soi*, означает человеческие существа, человеческую реальность, в отличие от *en-soi*, бытия вещей. Таким образом, если мы произнесем *pour-soi* по-английски, это выражение становится осмысленным.

Именно такие слоганы мы и будем изучать. Французы, конечно, взяли все это у немцев, поскольку, когда мы говорим о Хайдеггере, речь идет о *Dasein*, «здесь-бытии». Суть в том, что эти экзистенциалисты не хотят говорить о разуме. Они не хотят говорить о личной идентично-

¹⁵ Делёз Ж. Он был моим учителем // Мая 68-го не было / пер. Е. Блинова. М.: Ad Marginem, 2016. С. 24–30.

¹⁶ Сладкий ликер с мятным вкусом (франц.).

¹⁷ Рой Харви Пирс.

сти. Они не хотят говорить о духе. Они уж точно не хотят говорить о душе, потому что не верят ни в одну из этих вещей. Как же они собираются говорить о том, что находится в голове? Они назовут это «сознанием». Небольшое эссе Сартра о Гуссерле «Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность» послужит отправной точкой для всего этого материала; в этом эссе, где прослеживается связь феноменологии с экзистенциализмом, рассматривается сознание. Сознание не обладает личностью или идентичностью. Оно безлично. Но это очень странно. Что вы можете сказать о сознании? Оно есть у каждого из нас, но устроено ли оно у всех одинаково? Мы не знаем.

Так или иначе, *pour-soi* – одно из понятий, в контексте которых мы должны читать Сартра. Я уже упоминал «желание» в связи с Делёзом, но есть и множество других делёзианских понятий: «территориализация», «детерриториализация» и «ретерриториализация». Что касается Фуко, то одним из таких слов будет «власть», но можно вспомнить и о «генеалогии». Другими словами, мы будем двигаться быстро и попробуем повысить уровень того, что некоторое время назад было названо «культурной грамотностью». Когда вы говорите о каком-нибудь из этих философов, на ум приходят именно эти ключевые слова, и надо начать с них, поскольку мы идем слишком быстро, чтобы успеть что-либо еще.

Я люблю цитировать одну фразу Вальтера Беньямина. Она отражает как ограничения этого курса, так и пределы нашей собственной терпимости, фрустрации и тому подобного. Это фраза из сборника его высказываний. «Необходимо сделать остановку посреди этого множества мельчайших мыслей. Переночевать в мысли. Если я провел в ней ночь, я знаю о ней что-то такое, что невдомек соорудившему ее»¹⁸. Если бы вы совершали длительное путешествие с остановкой в Париже, затем – в Риме, в Неаполе, в Каире, но провели в каждом из городов всего одну ночь, что бы вы ответили на вопрос, как вам эти места? Вы побывали в каждом из них и видели некоторые здания, но, по сути, вы не знаете о них ничего. Так будет и с каждым из этих мыслителей. Мы проведем одну ночь в мысли Делёза, другую – в мысли Фуко, третью – в мысли Деррида. Что мы из этого извлечем? Ну, по крайней мере, у нас будет более обширный нарратив. Возможно, с чьими-то мыслями вам будет неприятно ночевать, кто-то не понравится сам по себе, а кто-то понравится. Для интеллектуалов «нравиться» означает «заинтересовать». Кто-то будет вам интересен, кто-то – нет. Те, кто вас заинтересуют, надеюсь, натолкнут вас на дальнейшие исследования, о других вы хотя бы узнаете, кто они, почему их недоброжелатели испытывали к ним неприязнь, что с ними происходило и как они вписываются в этот период великого соперничества, поскольку Париж того времени – невероятно конкурентное место. Новые поколения хотят написать что-то новое и стремятся прославиться; люди делятся на группы. Среди них есть дерридианцы, фукольдианцы, лаканианцы, все они так или иначе друг с другом враждуют. Вам необязательно удастся в полной мере поучаствовать в такого рода соперничестве, но, по крайней мере, вы получите представление о процессе.

Много лет назад я читал курс по шестидесятым годам, его посетили двое гостей: Шанталь Муфф, чьи работы вы, возможно, читали, и Эрнесто Лаклау, к сожалению недавно умерший. Я попросил Шанталь рассказать нам о своем опыте 1960-х. В то время у нее был роман с партизаном, борцом за свободу (называйте их как угодно) в Колумбии, поэтому она бывала в Париже только летом. «Было похоже на слайд-шоу, – говорила она. – Каждое лето я спрашивала: „Что вы делаете?“, а они отвечали: „Ну, сейчас мы изучаем атаку Лакана на означаемое“. Потом я уезжала, а вернувшись следующим летом, интересовалась: „Что там с означаемым?“ – „О, с этим мы уже покончили. Сейчас у нас *rasse*“. И так далее. Так что французские 1960-е – кульминация всего этого периода – проходили в постоянной борьбе с новыми проблемами, в поисках новых решений. Это очень живая интеллектуальная эпоха.

¹⁸ Benjamin W. Selected Writings: Vol. II, Pt. I, 1927–1930 / ed. M. W. Jennings. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 122. [Пер. с нем. В. Котелевской.]

21 января 2021

2

Употребление глагола «быть»

Сартр

В следующий раз мы займемся философскими проблемами, связанными с идеей взгляда у Сартра, а пока я хочу, чтобы вы подумали о взгляде как о форме отчуждения. Речь идет об отчуждении другим. Прочие проблемы, которыми мы займемся, – философские, но отчуждение, как мне кажется, дает некий предел, который позволяет подойти к вопросу о взгляде практически. Дело в том, что у Сартра присутствуют четыре уровня бытия. Во-первых, бытие-в-себе, *en-soi*. О нем можно сказать три вещи: оно есть; оно есть само по себе; оно есть то, что оно есть. Это весьма неэффективный и неудовлетворительный способ говорить о бытии, и, разумеется, он в какой-то степени направлен против Хайдеггера, для которого наличие отношения к бытию имеет огромное значение. Но это позволяет Сартру поставить свою главную проблему, которая заключается не в *en-soi*, не в бытии-в-себе, а в бытии-для-себя, в *pour-soi*. Бытие-для-себя – это, конечно же, то, что мы называем сознанием. Хотим ли мы использовать термин «мышление»? Хайдеггер много говорит об этом – *das Denken* и так далее, – хотя под этим он понимает не то же, что традиционная философия. Но у него есть свое собственное слово для обозначения сартровского для-себя, и это *Dasein*, здесь-бытие, которое, по Хайдеггеру, отличается от *Sein*, хотя и причастно ему. У Сартра, с другой стороны, *pour-soi* определяется как нечто противоположное бытию. Так, если бытие есть, то *pour-soi*, сознание, прежде всего *не* есть. Если бытие есть то, что оно есть, то *pour-soi* *не* есть то, что оно есть, и оно есть то, что оно не есть. И наконец, если бытие есть в бытии-в-себе, то *pour-soi*, очевидно, есть бытие-для-себя.

И вдруг мы осознаем, что сартровский язык бытия надо воспринимать как особый философский код, с помощью которого Сартр пытается выразить вещи, для которых на самом деле не существует никакого готового языка. Есть игра, в которую он играет с глаголом «быть». Эта игра заключается в том, чтобы исключить некоторые виды идей – например, идеи психологии – и придумать другие. Статус всех этих слов весьма необычен. Как правило, мы думаем, что философия записывает свои мысли с помощью языка. Но эта разновидность философии – назовем ее пока экзистенциализмом – не верит, что язык действительно способен выразить реальность; она считает, что язык дистанцирован от реальности, и вам нужна уловка, чтобы избежать ошибок и метафизики, но прежде всего – чтобы позволить вам помыслить нечто, что не является даже отрицанием того, что есть. Я просто хочу сказать, что надо рассматривать этот лингвистический трюк с использованием слова «бытие» – быть тем, что я не есть, и не быть тем, что я есть, – как своеобразную стратегию противостояния феномену овеществления. Он изобретает слово на французском языке – *chosification*, поскольку, как вы уже видели на примере этих первоначальных оппозиций, «для-себя» не может *быть* чем-то. Утверждать, что «для-себя», сознание, чем-то является, – значит овеществлять его. Вещи, очевидно, овеществлены, так как вещь есть вещь. Она есть то, что она есть. Но поскольку сознание на самом деле не может быть чем-либо, то один из главных философских споров развернется вокруг вопроса о том, как мы *вообще* можем использовать язык, чтобы говорить о сознании, говорить о нем, как *если бы* оно было чем-то, в то время как оно не может *быть* чем-либо. (Впоследствии Альтюссер будет схожим образом использовать курсив стратегически.)

Мы будем постоянно повторять эти вещи. Но начнем с начала. Считается, что это экзистенциальная онтология. Хайдеггер называет свою онтологию феноменологической, онтологической феноменологией. А сама феноменология остается неопределенной. Феноменология в ее современном понимании – изобретение одного из двух немцев, которые стоят за всем

этим, – Мартина Хайдеггера и Эдмунда Гуссерля. Гуссерль написал тысячи страниц. Многие из них сейчас хранятся в Лёвене. Люди приезжают туда учиться и прорабатывают некоторые из этих рукописей. Поль Рикёр – самый известный французский комментатор Гуссерля. Ойген Финк был самым известным немецким учеником последнего. Но если мы не можем по-настоящему разобраться в том, что такое феноменология, мы можем хотя бы поговорить о том, что такое феноменологическое. Гуссерль считал, что для описания операций сознания необходимо заключить в скобки или приостановить их содержание. Допустим, речь о некоторой математической задаче в моем разуме. Мы приостанавливаем истинность этой операции и наблюдаем, как она происходит. Это даст нам другой вид описания, чем если бы мы просто мыслили математически. Это – феноменологическое описание операции математического мышления. Вспомним книгу Мерло-Понти «Феноменология восприятия». Предположим, сейчас я воспринимаю вещи. Могу ли я описать, на что они похожи, убрав объекты? Я смотрю на некоторые цвета. Я перевожу цвета в состояние бездействия. Цвета никуда не исчезают, но они меня не интересуют; меня интересует процесс их восприятия.

Вот что такое феноменологическое описание. И отсюда, как я уже говорил, вытекает тот знаменитый момент, когда друг Сартра возвращается из Германии и заявляет: «Теперь можно философствовать об этой кружке пива». Да, я могу убрать в скобки или приостановить кружку пива и попытаться создать феноменологию вкуса, скажем так. Что значит различать вкусы? Кто-то может мне не нравиться, и тогда я заключаю этого человека в скобки и спрашиваю себя: что значит «не нравиться»? Что за операция происходит у меня в сознании? Гуссерль не занимался подобными вещами; его гораздо больше интересовала эпистемология. И мы увидим, что лейтмотивом развития феноменологии является противостояние традиционной эпистемологии – той, которая интересовала Канта. Как мы можем знать то, что знаем? Что придает достоверность научному утверждению? Кант использовал слово «опыт», но, как вы помните, слово «опыт» (*expérience*) в большинстве языков – по крайней мере, в большинстве романских языков – имеет то же происхождение, что и слово «эксперимент» (*experiment*). Поэтому, когда Кант говорил об опыте, он в каком-то смысле имел в виду научные эксперименты. Теперь, когда об опыте начинают говорить феноменологи, да, они имеют в виду нечто подобное, но мало-помалу слово «опыт» открывает целый ряд вещей, не имеющих ничего общего с познанием, знанием и наукой, знанием в его научном смысле. Всё это никуда не делось и может быть исследовано; но теперь открылось то, что мы назовем живым опытом, а живой опыт – это всё.

Таким образом, прослеживается связь между склонностью Сартра к литературному творчеству и проектом феноменологии. Кто-то очень кстати подметил, что, когда Сартр описывает вещи феноменологически, он всегда делает это исходя из нарратива или истории (*story*). Что ж, в некотором роде это преимущество романиста, занимающегося феноменологией, потому что феноменологическое знание исследует наши операции, но только в конкретной ситуации. И тут становится важным слово «ситуация». Его нет у Гуссерля, но оно есть у Хайдеггера и Сартра. Оно пришло от Карла Ясперса, который до Первой мировой войны был психиатром и философом. Он не уехал из Германии, пережил Вторую мировую, оставшись уважаемым и порядочным человеком – не превратившись в нациста или кого-то в этом роде. Но, так или иначе, Ясперс начал использовать в философии термин «ситуация», который берет на вооружение Хайдеггер, а затем Сартр кладет этот термин в основу своей философии.

Мы пытаемся выяснить: что такое феноменология? И почему онтология? А кроме того: что во всём этом экзистенциального? Прежде всего, мы видим, что анализ Гуссерля всегда будет связан с тем, что он называет «живым настоящим». Именно в живом настоящем мы совершаем все эти операции. Мы что-то чувствуем и феноменологически анализируем чувство. Что-то думаем и феноменологически анализируем мысль. Время! Само время требует исследования, и Гуссерль попытался провести его в своей знаменитой работе о восприятии

времени¹⁹, из которой многое вытекает. Но очевидно, что, как говорит Гегель, огромная привилегия дается настоящему, этому живому настоящему.

Так что вы можете увидеть определенную связь между Гуссерлем и *cogito*. Гуссерль написал книгу под названием «Картезианские медитации». В некотором смысле это неверное истолкование учения Декарта как феноменологии настоящего, поскольку *cogito* – я мыслю, следовательно, я существую – это настоящее и должно происходить в настоящем. Я мыслю, следовательно, я *был*? Возможно, но настоящее должно быть на первом месте. Я *мыслил*, следовательно, я был? Что ж, это было бы воспоминанием о *cogito*, но оно всё равно в каком-то смысле опиралось бы на настоящее. Так что Декарт – а Декарт один из героев Сартра – некоторым призрачным образом пребывает на заднем плане. Я думаю, что Хайдеггер также прав, когда говорит, что *cogito* Декарта на самом деле относится к знанию, а нам не нужно знание, нам нужен опыт. Поэтому наше понятие феноменологии гораздо шире, чем всё, что можно было бы включить в *cogito*, но у Сартра всё же есть понятие *cogito* как момента истины, как живого присутствия некоторой мыслительной операции, которая истиннее других. На экзистенциальном языке это будет называться «подлинностью» или «свободой». Подлинность и свобода составляют этот особый вид сартровского экзистенциального *cogito*. Но к этому мы еще вернемся.

Пожалуй, хватит о Гуссерле – скажу еще только о слове «интенциональность». Интенциональность не имеет ничего общего с намерением (*intention*). Действительно ли такой-то и такой-то намеревался совершить этот поступок? Она не имеет к этому никакого отношения. Это чисто технический термин, иностранное заимствованное слово – *intention* не немецкое слово, *Intentionalität* придумал Brentano, известный философ XIX века, – и этот термин означает как раз то, о чем говорит Сартр в небольшом, но важном эссе «Основополагающая идея феноменологии Гуссерля», а именно: сознание всегда есть сознание *чего-то*²⁰. Отсюда вытекает важное следствие: в отсутствие чего-то, что можно сознать, не существует и сознания. Сознание, говорит Сартр, должно быть вне себя; оно должно быть направлено на объект. Направленность становится словом-указателем, словом, заменяющим знание вещей, чувствование вещей, восприятие вещей и так далее. Направленность на вещи означает, что всё может быть объектом сознания. Может быть интенциональность боли, чувства, восприятия, мысли, веры. Всё это может быть так называемым содержанием сознания, но как только у вас не будет никакого содержания сознания, не будет и сознания.

Следует добавить, что это означает отказ Сартра от идеи бессознательного. Понятие бессознательного отсылает нас к фрейдизму, но подробнее мы рассмотрим его позже, перейдя к Лакану. Лакана я считаю преемником Сартра. В 1930-е годы, когда они оба были молоды (Лакан всего на несколько лет старше), они вращались в одних кругах – Лакан какое-то время был даже врачом Сартра. Лакан развивает идеи Сартра в совершенно другом направлении. Но верит ли Лакан в существование бессознательного? Интересный вопрос. Он говорит о бессознательном. Он использует это слово. Сартр это слово не использует. Думаю, что лучше всего рассматривать весь спектр сознания Сартра, его интенциональности и живого опыта как своего рода предсознательное. В предсознательном вы всегда осознаете, о чем вы думаете, что вы узнаете, но не обращаете на это никакого внимания. Таким образом, мы получаем своего рода различие между (до)рефлексивным сознанием – и помните, что это делается с помощью еще одного лингвистического трюка, который состоит в заключении «до» в скобки, – и рефлексивным сознанием, которое означает: я осознаю, что сознаю нечто. Это довольно очевидно. Вот я барабаню пальцами, не обращая на это внимания, но в любой момент кто-то может спросить:

¹⁹ Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. В. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.

²⁰ Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы метода. Статьи / пер. В. Гайдамака. М.: Академический проект, 2008. С. 177–180.

«Что ты делаешь?» Я отвечаю: «Просто нервно барабаню пальцами». Мы не можем рефлексивно осознавать всё, что делаем. Как-то Умберто Эко сказал: «Когда я говорю, я не думаю, но когда слушаю чей-то вопрос – думаю». Что ж, в этом и состоит различие. У меня нет рефлексивного сознания того, что я вам сейчас говорю. Будь это так, я бы начал беспокоиться: «Правильно ли я выразился? Что я скажу дальше?» Всё вдруг стало бы настолько сложным, что, запутавшись в языковых проблемах, я не сумел бы ничего сказать. Стало быть, мы знаем, что большая часть наших действий не рефлексивна, но это точно не бессознательное. Вопрос о том, существует ли бессознательное, мы отложим на потом – вернемся к нему, добравшись до Лакана.

Таким образом, под существованием подразумевается мое уникальное существование. К счастью, я нечасто об этом задумываюсь, но, очевидно, в жизни наступает момент, когда ребенок, как считается, внезапно осознает свое существование. Гегель описывает этот момент самосознания как «Я = Я». И в этот момент, который может быть пугающим, ребенок вдруг осознает: «Я существую. Мое существование уникально. Моя подлинность – в некотором роде моя самость». У этого есть прономинальный аспект. Есть «мое». Как это называет Хайдеггер? «Моя собственность» (*my-own-ness*). Есть «моя собственность», прикрепляющаяся к этой странной вещи – моему существованию. А экзистенциализм – мысль, которая принимает это за первичный опыт, пытаясь вывести из него всё остальное. Так что он может быть религиозным; есть религиозный экзистенциализм – например, Паскаль и, возможно, даже в некоторой степени Блаженный Августин. Существуют и атеистические экзистенциализмы. Хайдеггер очень настойчиво подчеркивал свой атеизм, хотя для многих из нас его экзистенциализм носит скорее религиозный оттенок. Но именно в этом и заключается фундаментальный опыт экзистенциализма. В качестве примера я привел бы последнюю пьесу Сартра «Затворники Альтоны» о нацистском военном преступнике, который прячется в своем особняке в Альтоне, пригороде Гамбурга, и в конце концов совершает самоубийство. Не знаю, было ли это до Беккета или после. Помните, как в пьесе Беккета «Последняя лента Крэппа» Крэпп слушает на магнитофоне записи собственного голоса, который рассказывает о предыдущих этапах его жизни? В «Затворниках Альтоны» сцена пуста, на ней нет ничего, кроме магнитофона. И обезумевший герой разговаривает с будущим. «Как меня будут судить жители тридцать первого века?» Последняя фраза из магнитофона на пустой сцене звучит так: «Жители тридцать первого века, знайте обо мне – J'ai été. Я был. Я действительно существовал. Я существовал. Существовал». И это тоже позитивный момент. Было бы неверно говорить, что экзистенциализм одержим смертью и так далее. Он одержим тем фактом, что прямо сейчас я существую, и это уникальная штука. Что касается декартовского *cogito*, Сартр любит цитировать своего учителя, который говорил, что всё начинается с *cogito*, при условии что вы можете из него выбраться. И с этим экзистенциальным моментом дело обстоит точно так же. Да, хорошо, вот этот опыт. Но как мне выйти из него в мир? Как мне добраться до других людей? Именно это и пытается сделать философия Сартра.

Я бы сказал, что экзистенциализм Сартра – это утвердительная и заряжающая энергией философия. В то время как другие экзистенциализмы таковыми не являются. У Паскаля, например, речь идет о человеческом несчастье, о несчастье жизни во времени, о моей уникальной идентичности, лишенной всякой опоры. У Сартра – об утверждении.

Как бы то ни было, где Хайдеггер вписывается во всё это? У Гуссерля мы имеем интенциональность, и впоследствии в ней выявят экзистенциализм, хотя Гуссерль ничем подобным не интересуется. Хайдеггер, который был учеником, ассистентом и преемником Гуссерля во Фрайбурге – и можно пока оставить остальное в стороне, – хотел направить гуссерлевскую феноменологию в онтологическое русло, задавшись вопросом о бытии. Он говорит: хорошо, есть два вопроса. Экзистенциальный: как получилось, что Я = Я? Как получилось, что это Я существует? Что такое самость, которая у меня есть и которую я уникальным образом ощущаю в эту минуту? Это вопрос о существовании. Второй вопрос – о бытии, – который хочет

поднять Хайдеггер, звучит так: почему есть нечто, а не ничто? Почему существует бытие? Что такое бытие? Как может существовать такая вещь, как бытие? *Означает* ли бытие что-либо? Как вы понимаете, у этого вопроса долгая философская история, и одной из амбиций Хайдеггера будет реконструкция истории философии вокруг этого вопроса, который, как он считает, был забыт. И поэтому он использует термин «деструкция» истории философии. Его последователь – если можно так выразиться, а я думаю, что в каком-то смысле это справедливо, – Деррида слегка модифицирует это слово: не *Destruktion*, а «деконструкция». Но это одно и то же. Деструкция истории философии как метафизики. Метафизическая философия полагает, что у нее есть ответ на вопрос о бытии, тогда как этот вопрос может быть поставлен только *в качестве вопроса*, на который нельзя дать никакого ответа. «Подлинность» означает восстановление и поддержание живого вопрошания.

Итак, Хайдеггер хочет заново поставить вопрос о бытии, а не ответить на него. И постепенно Хайдеггер перейдет к новой мистической оптике, позволяющей нам приблизиться к бытию как таковому, и это уже не представляет интереса; но вы видите, что как в случае с бытием, так и в случае с существованием язык нам мало чем поможет. Язык здесь ставится под вопрос. Взгляните как-нибудь на этимологию слова «быть», слова «бытие» в различных языках. Какие слова являются первичными? Ну, не знаю, допустим, «рука»? Это должно быть первичное слово. «Камень». «Голод». Не знаю. Но «бытие»? Откуда взялось такое слово? Является ли оно на самом деле – в Средневековье об этом долго спорили – качеством чего-то? Это стекло; оно прозрачно, и оно есть. Но разве качества прозрачности и стекла относятся к одному порядку с бытием? Возникают всевозможные философские вопросы. Я бы не сказал, что Сартр проявлял большой интерес к истории философии, к деструкции или деконструкции истории философии. Я бы сказал, что это скорее вопрос философской позиции, которую надо занять в настоящем. Но Хайдеггер также поставит вопрос о том странном виде бытия, которое является нашим существованием, *Dasein* – не для-себя, потому что Хайдеггер, кажется, даже не говорит о сознании. Он не говорит о разуме, душе или даже сознании, в то время как Сартр будет довольствоваться языком сознания, с той оговоркой, что Сартр будет манипулировать этим языком так, чтобы последний не отсылал к вещи. Иногда *Dasein* переводится как «человеческая реальность», что просто означает: есть один странный вид бытия, который непохож на все остальные.

Теперь я хочу сказать о Хайдеггере еще две вещи, которые будут нам полезны. Первая связана с понятием «мир». Это период гештальтпсихологии, экобиологии, если можно так выразиться, – идеи о том, что есть существа, а у них – свои экосистемы и так далее. Это характерное для 1920-х годов представление о холизме, о том, что вещь не может быть осмыслена сама по себе, а должна рассматриваться в своем исконном окружении и что мысли тоже должны рассматриваться в таком контексте. Для этого Хайдеггер использует слово «мир» и часто играет словами: *Welt weltet* – Мир мирствует²¹. Мир порождает вокруг себя мир. Думаю, с некоторыми оговорками, мир Хайдеггера – это ситуация Сартра. Но ситуация – это гораздо более конкретный, скажем так, романтический смысл мира. И Хайдеггер говорит о мире в целом, а Сартр – о Париже 1920-х годов, где он учится в *École normale*, ходит по определенным улицам и так далее. Такова его ситуация, но это и его мир. Это очень важно: ситуация – неотъемлемая составляющая сартровского экзистенциализма, потому что если сознание – сознание *чего-то*, то сознаваемое им есть прежде всего его ситуация. Эти две вещи абсолютно неразделимы. Оно не осознает лишь один объект. Я смотрю на этот компьютер. Я вновь смотрю на этот цвет. Нет. Всё это происходит в более общей ситуации, где я иду в музей, потому что мне надо написать работу о Сезанне, или я смотрю на Сезанна, потому что Мерло-Понти написал знаменитое эссе

²¹ В переводе А. В. Михайлова: «Мир бытийствует» (*Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008. С. 143).

о Сезанне и я хочу понять, что он имел в виду. И это предполагает, что я студент; я читаю Мерло-Понти; это Нью-Йорк в каком бы то ни было году; и я делаю это среди англоговорящих людей. То есть ситуация очень конкретная, и ее можно исследовать до основания, но сознание *чего-то* должно происходить внутри этой ситуации.

Вы должны помнить, продвигаясь к идее свободы, что я не могу выбрать свою ситуацию, и всё же, с другой стороны, я должен ее выбрать, потому что должен на нее отреагировать. Иначе говоря, я не есть. Я не *en-soi*. Мое тело – *en-soi*, но я не *en-soi*. Однако моя ситуация в некотором смысле есть *en-soi*. Я родился в определенный год, в определенной стране, где говорят на определенном языке, у меня определенные родители, и над всем этим я не властен. Речь, если хотите, идет о случайностях, или, еще одно хорошее сартровское слово, которое вряд ли встретится вам в материалах для чтения, но с которым вы можете столкнуться, – «фактичность». Это факты, которые я не могу обойти. Я не могу изменить тот факт, что я родился в этом году. Не могу изменить тот факт, что я родился в этой стране. Но, обладая свободой, я также выбираю эти факты. Другими словами, я выбираю, как проживать их. Я могу горько сожалеть о том, что родился в Америке, и жалеть, что не родился во Франции, или в эпоху романтизма, или где бы то ни было еще. Это способ проживания моей американской фактичности в негативном режиме. Либо я могу утвердить ее, сказав: «Боже, как я горжусь тем, что я американец этого века. Мы – величайшая страна в мире».

Я снова всё слегка окарикатуриваю. Но вы видите, как вас забрасывает в ситуацию. У Хайдеггера есть слово *Geworfenheit*, «брошенность», и это характеристика существования. Все, кто жил на земле, были брошены в существование, и в конечном счете это означает, что для их существования не было никакой причины. Никто их не выбирал и не ставил в такую ситуацию. Это просто базовый контингентный факт, который касается всех нас: мы брошены в мир, брошены в эту ситуацию, включающую в себя мое тело, даты моей жизни, мой пол, гендер, язык и так далее. Всё это условия, в которые я брошен. Но я не свободен не выбирать, ведь я должен жить так, будто я их выбрал. А что, если они вам не нравятся? Ну, тогда вы живете в каком-то ужасном отрицании; вы хотели бы быть кем-то другим, в другом месте. Это еще один вид выбора. Одно из возражений против сартровской свободы состоит в том, что это всего лишь старая стоическая идея бытия свободным в цепях. Как можно быть свободным в цепях? Это глупая идея. Сартр не говорит обратного; вы не выбираете быть в цепях, быть казненным на следующий день или что-то в этом роде, но вы должны жить так, будто вы это выбрали, потому что вы вынуждены с этим мириться. Вы должны изобрести свое отношение к этой ситуации. Должны ее прожить. А прожить нечто – это выбор. Выбор подхода, отношения. Закованный в цепи, я могу жить в вечном бунте, гневе, покорности, отчаянии или надежде.

Великий итальянский писатель Primo Levi, если не ошибаюсь, говорил о том, что в немецких концентрационных лагерях были некоторые узники, начисто лишённые воли. Именно это Агамбен подразумевает под «голой жизнью». Их называли *Muselmänner*, мусульманами (хотя они таковыми не являлись). Не знаю почему, это своего рода ориентализм фатальности. Но они оставались там, едва живые. Даже этот наиболее экстремальный пример – еще один способ выбрать свою ситуацию в цепях. Так или иначе, вы ее выбираете. В этом кроется ужас сартровской свободы. Это не та часть философии Сартра, которая заряжает энергией. Осознавать, что ты свободен, – значит осознавать, что ты выбрал бесчисленное множество вещей и должен продолжать выбирать.

Таким образом, мы пребываем в мире, который является ситуацией, и для этого Сартр изобретает такое выражение: «в-ситуации». Я – в-ситуации. Это значит, что внезапно я осознаю, что должен занять определенную позицию по отношению к ней. Все мы сейчас в связи с этой пандемией находимся в-ситуации; мы застряли в мире, и наши контакты с людьми происходят через эту... вещь. Мы должны изобрести отношение к ней. Это может быть увлекательным, как телевидение в свое время. Я имею в виду открытие контактов с целым миром других

людей. Или ужасно сковывающим. Но у нас не может *не* быть к ней отношения, а изобрести такое отношение – это и есть свобода. Вы изобретаете его, хотите вы того или нет. Вот что значит быть живым.

Другая вещь, которой мы обязаны Хайдеггеру и которая, на мой взгляд, очень нам полезна, – различие между онтическим и онтологическим. Он – это, конечно, греческое слово, означающее «бытие». Онтическое означает то, что есть. Это обычная, сартровская, романическая, реалистическая вещь или объект. Вот у меня новая лампа – надеюсь, вы ее оцените, – кроме того, у меня есть бумаги, мои очки и еще один светильник. Всё это – онтическое. Сущее в мире. Но всё это к тому же *есть*, и это уже уровень бытия, который онтическим не является. Онтическое означает, что всякое сущее – конкретная вещь. Онтология, онтологическое, означает уровень, на котором всё это *есть*.

Парменид, о котором я недавно упоминал, знаменит своим утверждением, что только бытие есть. Но это очень странная философия, поскольку она означает, что *небытия* быть не может. Ничто не может быть. Есть лишь то, что есть. Онтологический уровень – это уровень вопроса о бытии, который Хайдеггер называет онтологическим. Это очень важно. Мы берем онтическое существование людей – по крайней мере, Сартр делает так в одном из своих биографических анализов – и спрашиваем: почему мое отношение к этим онтическим вещам таково, каково оно есть? Почему мне нравятся определенные виды вещей, определенные вкусы, определенные температуры? Ну, говорит он, потому что все они онтологичны. Все они относятся к бытию.

Итак, у Хайдеггера, как и у Сартра, есть способ перехода от онтического – сферы повседневной реальности – к онтологическому, а именно выбор бытия. А выбор бытия – гораздо более глубокий и, если хотите, метафизический выбор, и каждый совершает свой первоначальный выбор бытия. Что это может быть такое? И почему мы это делаем? В конце «Бытия и ничто» Сартр предлагает нам то, что, по его словам, является чем-то вроде метафизики. Он говорит: конечно, мы не можем заниматься метафизикой, ведь мы в нее не верим. Но если бы существовала метафизика моей системы бытия, *en-soi* и *pour-soi*, что бы она собой представляла? Она была бы чем-то, что рассказывает нам о «*почему*» существования. И вот что говорит Сартр: «Каждая человеческая реальность является одновременно прямым проектом преобразования своего собственного Для-себя в В-себе-Для-себя и проектом присвоения мира как тотальности бытия-в-себе»²².

Что это за «В-себе-Для-себя»? Всякая человеческая реальность – это страсть. Причем страсть в религиозном смысле: то, что вы претерпеваете. Страсти Христовы – принятое им страдание. А в сфере эмоций – любовная страсть. Это означает, что она овладевает вами. Это не то, что можно принять или отбросить. Вам от нее не избавиться. «Вся человеческая реальность – это страсть, проект потерять себя, чтобы основать бытие и тем самым конституировать В-себе, которое ускользает от случайности, являясь своим собственным основанием *Ens causa sui*, которое религии именуют Богом»²³.

Я хочу, чтобы вы увидели, как в этой точке онтическое переходит в онтологию, как желания *pour-soi* также являются желаниями бытия. *Pour-soi* – это ничто, но оно хотело бы *быть*. И есть один способ быть, потому что оно уже является своим собственным телом, равно как и сознанием. Оно может быть убито, и тогда, конечно, оно станет *en-soi*, но это не совсем то, чего хочет *pour-soi*. На самом деле *pour-soi* хочет *быть* в смысле твердости бытия и при этом осознавать себя. Именно таким был бы Бог, причина самого себя. Бог был бы самым бытием как сознательной вещью, но это означало бы, что *en-soi* было бы *pour-soi*, и очевидно, что это противоречиво, что такая вещь существовать не может.

²² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. В. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 616.

²³ Там же.

Приведу пример. Мне хочется пить, и я разрабатываю проект – еще одно сартровское слово, которое, полагаю, означает желание, – и проект этот заключается в том, чтобы что-то выпить, тем самым утолив жажду. Жажда – это нехватка. Я хочу преодолеть эту нехватку, поэтому пью воду. Когда дело сделано, я больше не хочу пить, и мое желание исчезает, и в этом проекте больше нет смысла. Но есть весьма эфемерный момент, когда я всё еще хочу пить, но моя жажда утоляется. Это и будет весьма эфемерный момент *en-soi-pour-soi*. Момент, когда я всё еще осознаю себя в качестве нехватки, но чувствую, как эта нехватка восполняется, то есть исчезает в бытии. Так что тот эфемерный момент, когда я одновременно являюсь и тем и другим, может быть своеобразным символом в-себе-для-себя. И как раз таким в глубине души хочет быть человек, такова его онтологическая жажда: одновременно *быть и осознавать бытие*? Но это невозможно.

Давайте дочитаем этот великолепный отрывок. Это своего рода итог «Бытия и ничто». Там есть еще несколько дополнительных глав, но это – превосходный момент: «Вся человеческая реальность – это страсть, проект потерять себя [я теряю себя в качестве для-себя. – Ф. Дж.], чтобы основать бытие и тем самым конституировать В-себе, которое ускользает от случайности, являясь своим собственным основанием [в-себе – случайно. У меня нет основания быть, но я хотел бы это основание обрести. Откуда мне взять такое основание? Только само бытие и может его обеспечить. – Ф. Дж.] *Ens causa sui*, которое религии именуют Богом. Следовательно, страсть человека (*man*) [и простите за эти местоимения и терминологию – во французском языке тех дней слово *l'homme* означало мужчину (*man*), как, впрочем, и в английском; что тут подделаешь? – Ф. Дж.] противоположна страсти Христа [вспомните, что Христос теряет себя как Бог, чтобы стать человеком. – Ф. Дж.], ибо человек теряет себя как человек, чтобы родился Бог [потому что я жертвую своим контингентным сознанием, чтобы стать частью самого бытия. Чтобы мог родиться Бог, эта *ens causa sui*]. Но идея Бога противоречива, и мы теряем себя напрасно [а теперь – одно из самых известных высказываний Сартра. – Ф. Дж.]: человек оказывается тщетной страстью». То есть эта страсть неутолима, она никуда не ведет. По сути, это сартровская версия хайдеггеровского вопроса. Хайдеггер стремится возродить вопрос о бытии, а не ответить на него, поскольку ответить на него невозможно. На вопрос о бытии ответа нет. То же самое и с Сартром. Сартр хочет определить наше незавершенное бытие исходя из идеала, этим бытием спроектированного, а именно: быть одновременно и сознанием, и действительной полнотой. Но это невозможно, а значит, это тщетная страсть.

Можно сформулировать всё это иначе – исходя из обоснования существования. Смысл бытия брошенным, бытия в-ситуации, заключается в том, что это бытие всецело контингентно. Откуда взялось мое уникальное сознание? Почему оно родилось именно в этот момент? Почему оно говорит по-английски? И так далее и тому подобное. На это нет ответа, а следовательно, можно сказать – если только вы не верите, что бог создал вас для определенной цели, – что наше существование не обосновано. У нас нет причины быть. Сартр говорит, что рождение подобно чему-то вроде этого. Вы ждете поезда. Поезд приходит. Вы садитесь в поезд, и он наполняется другими людьми. Вы находите место и садитесь. Заходит проводник и спрашивает у вас билет. Это – ваша причина быть. Вы оглядываетесь вокруг, и у всех остальных есть причина быть. Конечно. Другие люди, их существование обосновано. Но у вас нет билета. У вашего бытия нет основания. Вот что такое тщетная страсть. Я пытаюсь обосновать свое существование, но у существования – по крайней мере, *моего* – никакого обоснования нет.

Отсюда и странная роль других людей во всем этом, странный вид оптической иллюзии, когда мне кажется, что другие люди *есть*. Конечно, они есть. Я их вижу. Вопрос солипсизма, видите ли, интересен Сартру своей глупостью. Солипсизм как философская проблема заключался в следующем: как мне доказать существование других людей? И об этом спорят и выясняют: откуда мне знать, что они, скажем, не андроиды? Тогда как, по Сартру, суть в том, что проблема эта – обратная. У меня никогда не возникает проблемы существования других

людей. Другие люди существуют; проблема заключается во мне самом. Как получается, что я существую?

То есть бытие других людей первично, и это – взгляд. Это другая форма отчуждения. Тот факт, что я всегда на виду. Тот факт, что я виден, что у меня есть внешнее, означает, что другие люди существуют. Теперь, если вы хотите перескочить к Лакану, то можете сказать, что для Лакана отчуждающим является язык. В конце концов, язык – это другие люди. Не я его придумал, и я один его придумать не мог бы, как не мог бы его придумать и кто-либо другой, хотя, конечно, я не могу знать наверняка, поскольку они все болтают без умолку. И я, как ребенок, младенец (*infant*) – *infans*, «неговорящий», – брошен в мир, где все эти другие существа вокруг меня всё говорят и говорят.

И одной из основных форм отчуждения, которому я подвергаюсь в детстве, является мое имя. Имя – это родители, другие люди, которые смотрят на меня, превращая меня в вещь. Родители говорят: «Ну, малыш Джонни вот такой. О нет, он не любит такую еду. Он вечно просыпается по ночам. Смотрите, какой он милый». И так далее и тому подобное. Во всё это меня превращают другие люди. По Лакану, это отражается в формуле знака. В формуле знака – и я сейчас перескакиваю к структурализму, но это вполне уместно – у вас есть большая «S» поверх маленькой «s». У вас есть означающее, слово, и значение, маленькая «s». По Лакану, допустим, у вас есть имя, а под маленькой «s» находится то, что Лакан называет субъектом желания. Это кипение внутри младенца. Но имя – то, что превращает младенца в вещь, наделяет его бытием, бытием маленького Джонни или кого бы то ни было. Так что у Лакана имя, подобно взгляду, выступает средством отчуждения.

Теперь, в связи с вопросом об онтическом и онтологическом, вы видите, что взгляд – это онтическое, да. Вот странно, что у человеческих существ есть глаза и они смотрят на людей. В этом нет никакого смысла. Разве это не случайность? У нас есть руки. Да, Дарвин может объяснить, зачем нам большой палец и как это повлияло на нашу историю. Как известно, в древности говорили: человек – тот, кто может видеть небо, поскольку он смотрит вверх, а животные – вниз. Ведь люди, прежде чем стать людьми, спустились с деревьев в саванну, где им пришлось смотреть вверх, потому что деревьев больше не было. Стало быть, глаза – своего рода *онтическая* вещь, но *онтологическое* значение взгляда – отношение к бытию. Так что онтическое и онтологическое действуют и здесь ²⁴.

Но мы всегда подвластны взгляду. Всегда на виду. Всегда жертвы взгляда других людей. Всегда уязвимы для взгляда других. Поэтому взгляд – это отчуждение. А наш собственный взгляд вторичен; я нигде его не вижу. Сначала – существование других. Они глядят на меня, следовательно, я существую. Затем, возможно, я взгляну на них в ответ, и тогда я смогу что-то с ними сделать. Но в философствовании о том, существуют ли другие люди, нет никакой нужды, ведь вы с самого рождения знаете об этом наверняка.

И еще несколько моментов. Я хочу поговорить об этих словах, потому что сделать это необходимо. Одно из слов, на конкретном переводе которого я особенно настаиваю и на которое никто не обращает внимания, – это французское слово *angoisse*. Вы можете себе представить, что свобода, с которой мы еще не до конца разобрались, не самый приятный опыт – сознание свободы, – и действительно, она определяется через связь с тревогой (*anxiety*). А вот что такое тревога: вы не можете быть свободными, как и подлинными, пока ее не почувствуете. По-французски «тревога» – *angoisse*, поэтому у переводчика возникает соблазн использовать слово *anguish*²⁵, которое является прямым родственником *angoisse*, но ложным другом переводчика. *Anguish* делает перевод слишком метафизичным. Во французском языке *angoisse* – повседневное слово. По крайней мере, *angoissé(e)*. Оно означает следующее: у меня нет сига-

²⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. В. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 276–323.

²⁵ Мучение, страдание, томление, тоска (*англ.*).

рет – могу я выйти? Я жду телефонного звонка. Тогда вы *angoissé(e)*. Это не значит, что вы мучаетесь, как какой-нибудь святой. Это просто означает, что вы испытываете тревогу, а тревога – повседневный опыт.

Но как тогда определить тревогу? Вот один из моих любимых примеров у Сартра. Вы взбираетесь на гору. По очень узкой тропинке. Рядом пропасть, и вы испытываете страх. Вы боитесь, что поскользнетесь на камне и упадете. Тогда вы чувствуете тревогу. В чем разница между страхом и тревогой? Различие фундаментально. Страх – опасение, что вы упадете. Тревога – страх, что вы броситесь туда, потому что не хотите бояться, ведь это ужасное, негативное чувство. Вы хотите от него избавиться. Есть два способа. Если хотите, это могут быть фрейдовские «инстинкт смерти» и «Эрос». Один способ – пройти через всё это, добравшись до конца тропинки. Другой – прыгнуть, и тогда бояться будет нечего, ведь проблема будет решена. Вы упали. Посмотрев на это в перспективе собственной жизни, можно уловить различие между этими вещами. У страха есть объект. Тревога – страх перед собственной свободой, поскольку у нее объекта нет. Тревога – страх того, что меня нет, и того, что я должен всё выбирать. Поэтому всякий раз, когда такая уважаемая переводчица, как Хейзел Барнс, использует слово *anguish*, мы должны исправлять это слово на *anxiety*.

Мы немного поговорили о (до)рефлексивном, которое является своего рода предсознательным, если вам больше нравится менее точная терминология. Итак, у вас есть три состояния сознания: (до)рефлексивное (я что-то делаю); рефлексивное (кто-то спрашивает: «Что ты делаешь», а я отвечаю: «Я делаю это»); а затем у вас есть чистая рефлексия. Это когда вы заняты тем, что думаете о себе нечто, что, скажем так, является неверным. В чистой рефлексии вы вдруг осознаете, почему вы на самом деле это делаете, что на самом деле происходит, гегелевскую *Sache selbst*²⁶.

Мы так и не добрались до вопроса о самообмане. Возможно, именно этим словом Сартр обозначает бессознательное. Самообман – это то, как я избегаю знания тех вещей о себе, о которых знать не хочу, и это понятие связано с вопросом этики. Мы еще к этому вернемся, но самообман также будет связан с вопросом подлинности. Большую часть времени, говорит Сартр – и Хайдеггер с ним согласен, – мы неподлинны. Мы пребываем в неподлинности, у которой время от времени удается отвоевать немного подлинности. Не то чтобы мы могли стать подлинными, а потом навсегда превратиться в героев. Так не бывает. Завоевание момента подлинности очень тесно связано с тревогой и происходит в ситуациях, которые Сартр называет пограничными. Но не забывайте, что он драматург, интересующийся ситуациями, в которых проявляется наше примирение с собственным выбором.

Еще одна пара обычных слов, вновь и вновь встречающихся в этих текстах, – «трансцендентное» в противовес «трансцендентальному». Трансцендентное – очень простое философское слово, которым Сартр обозначает то, что является объектом сознания. Это то, что трансцендирует сознание. Сознание – это ничто, сознающее *нечто*, и то, сознанием *чего* это ничто является, его трансцендедирует. И зачем для этого нужно слово? Читая Сартра, вы поймете зачем. Но это техническое философское выражение. С другой стороны, трансцендентальное – это идеологическое выражение. Оно означает идеализм. Ситуация станет еще более запутанной, когда мы будем говорить о Канте, но важно понять, как Сартр использует два этих похожих термина. В этом контексте также важно поговорить о гуманизме и прочем, мы можем сделать это в следующий раз. Вот лишь некоторые из терминов, о которых я хотел вам рассказать.

Сегодня на этом всё. К вопросу о самообмане мы еще вернемся. Затем мы займемся проблемой взгляда, а потом попытаемся разобраться с тем, что из нее вытекает, а именно с группами и отношением к коллективности.

26 января 2021

²⁶ Сама суть дела (*нем.*).

3

Овеществление или инаковость

Сартр

Сегодня я попытаюсь рассмотреть всё это в перспективе истории философии, а затем – того ее отрезка, которым является французская теория. Можно считать, что этот период длится до сих пор, то есть уже семьдесят лет, но по сути он продолжался пятьдесят лет с выхода «Бытия и ничто». Если говорить об этом в более широком контексте развития философии, то можно начать с обсуждения идеи субстанции. Это предполагает, что базовой темой, отталкиваясь от которой можно рассматривать философию, является субъект-объектный раскол, как мы увидели на примере Сартра, к которому мы еще вернемся. С точки зрения многих современных философов, античные и традиционные западные мыслители заикнулись на аристотелевской идее субстанции. Аристотель был ботаником, биологом. Он хотел установить конкретные вещи, виды, дать им названия. Поэтому понятие субстанции играет центральную роль у Аристотеля, да и у Платона, ведь идеи – это идеи вещей; они как вещи. Это понятие проходит через всю западную философию, вплоть до современного периода, который начинается с Ницше. Современные философы по-разному выражают отказ от понятия субстанции. Например, Альфред Норт Уайтхед (чьи идеи были возрождены в последнее время) выразил его очень решительно: современная философия стремится избавиться от центрального значения идеи субстанции и заменить ее идеей процесса. То есть важны не столько сами вещи, сколько их взаимоотношения, которые всегда процессуальны.

Таким образом, речь идет о переходе от субстанции к процессу – или, в совсем современных терминах, к сетям. В каком-то смысле это означает уход от вещей – а у Сартра это мог быть уход от души, личной идентичности, разума – к тому «другому», которым у Сартра является «ничто». Сознание – ничто, но очень странное и активное ничто. Уже Сартр отходит от идеи субстанции постольку, поскольку субстанция – это *en-soi*; но даже это ничего не говорит о субстанции. Бытие есть. Оно есть само по себе. Оно есть то, что оно есть. Итак, уже у Сартра мы начинаем отходить от субстанции, идеи вещности, к чему-то другому. По мере нашего движения по этапам развития французской философии это «другое» будет меняться, поскольку в этом развитии заметен переход от статичной центральности вещей и бытия к чему-то другому. Парадоксально, что сама современная философия вернулась к вещам и у нас есть такие явления, как объектно-ориентированная онтология и, как я сказал, сети; современная философия интересуется уже отнюдь не субъектом, не субъективностью, а вещами. И всё же, возможно, это другая версия того же самого движения.

Всё это можно подытожить знаменитой средневековой фразой, которую часто приводят в качестве определения экзистенциализма: «Существование предшествует сущности». Если понимать под сущностью некую субстанцию, имя вещи, то можно увидеть: сначала идет чистое существование (*existence*), а потом – вещьность чего бы то ни было. Как мы знаем, в экзистенциальной философии слово «экзистенция» обозначает человека, человеческую реальность. А слово «бытие» обозначает вещи. Мы говорим об овеществлении и, в конечном счете, о чувственном. Так что *en-soi* – полезное понятие, но оно также определяет своеобразную этику, поскольку означает, что в некотором смысле мы пытаемся *быть* как вещи, но первостепенное значение имеет ничто – тревога и свобода выбора, хоть и весьма особого рода.

Теперь мы переходим к этим трем типам бытия: в-себе, для-себя (сознание) и в конечном счете, как мы увидим, для-других. Что это такое? Какой-то третий вид бытия, мое отчуждение другими людьми? Что ж, посмотрим. Лучший способ ухватить суть любого из этих философских концептов – рассмотреть их и историю философии в контексте того, против чего они

выступают или какие проблемы и вопросы пытаются решить. Идея – это тоже не вещь. Она не существует сама по себе. Она находится в ситуации, где ее придумывают, чтобы ответить на что-то, и тем, на что она призвана ответить, является проблема, вопрос или другая позиция. Поэтому, когда мы думаем о сартровском понятии бытия, – бытие есть; оно есть то, что оно есть; оно есть само по себе, – можно спросить: почему он говорит об этом именно так? Потому что он хочет дискредитировать употребление слова «бытие» применительно к людям, и поэтому он должен определить бытие так, чтобы по отношению к людям оно было неприменимо. И мы в этом убедимся, лишь перейдя ко второму способу бытия – экзистенции, для-себя.

И всё же, как в отрывке, который я читал вам на днях, с точки зрения метафизики Сартра, если можно так выразиться, сознание хочет быть. Наша фундаментальная онтологическая страсть, наше влечение – быть, но при этом сознавать, быть в-себе-для-себя. Почему мы хотим этой твердости бытия? Это желание обнаруживается повсеместно. Можно назвать его бегством от свободы. Мы не хотим свободы – мы хотим *быть* чем-то. Это проявляется в социальной жизни, в стремлении людей *быть*, считаться, иметь репутацию, быть чем-то. Это проявляется в человеческих отношениях и так далее. В литературе это стремление быть, неудовлетворенность несубстанциальностью нашего существования принимает самые разные формы. Мне вспоминается строка из Уолта Уитмена: «Я думаю, я мог бы жить с животными, они так спокойны и замкнуты в себе»²⁷. Недавно был поднят вопрос об экзистенции животных, и я подумал, что это будет отличная тема для вас, потому что животные, очевидно, экзистируют. У них есть какое-то сознание – они, разумеется, смотрят на нас, – и в то же время они, по всей видимости, обладают твердостью. В литературе прослеживается стремление вернуться к животным, к земле. Городские жители, интеллектуалы ностальгируют по земле, по крестьянам – например, Толстой с его тягой к основательности крестьянина, крестьянским отношениям с землей. Это может объясняться фантазией о связи крестьянина с первозданным бытием, самой землей, – фантазией, которую мы находим и у Хайдеггера.

Страсть к бытию, страсть быть принимает самые разные формы. То, что возникает в результате этого процесса, Сартр обозначает особым словом: овеществление, *chosification*, я уже упоминал его. Философский аналог этого слова – «реификация», которая, однако, используется и в других контекстах и поэтому, возможно, не совсем подходит. Для нас привычно овеществление. Мы привыкли видеть всё в перспективе вещиности, или, как я говорил, субстанций. Мы привыкли тянуться к бытию. Кажется, что одни люди есть в большей степени, чем другие, и так далее и тому подобное. Так что здесь происходит процесс овеществления, поскольку очевидно, что в другом смысле не существует привилегированного сознания. В этом смысле никто не *есть*. Я люблю ссылаться на великого польского писателя Витольда Гомбровича, чей шедевр с таким же непонятным, как и имя автора, названием «Фердидурка» вышел в середине 1930-х годов – примерно в то же время, что и «Тошнота» Сартра. Книга есть в новом и очень хорошем переводе. В романе Гомбровича люди страдают не от тошноты, а от того, что по-польски называется *niedojrzałość*, «незрелость». Герой – взрослый мужчина, который внезапно сжимается до состояния ребенка, поскольку в первичном метафизическом состоянии мы все как дети, глядящие на бытие взрослых. Все вокруг нас – взрослые, а мы – дети. В автобиографии Андре Мальро есть замечательный эпизод: он встречается священника, который сам активно участвовал в Сопротивлении и исповедовал других его участников, кажется в Севеннах, – во время немецкой оккупации Сопротивление вело бурную деятельность, – а поскольку он исповедует этих людей, он очень хорошо понимает, что они чувствуют. Он говорит Мальро: «Нет взрослых людей»²⁸. Это и есть то экзистенциальное ощущение небытия, которое Гом-

²⁷ Уитман У. Листья травы // Избранные стихотворения и проза / пер. К. Чуковского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1944. С. 140.

²⁸ Мальро А. Антимемуары / пер. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 7.

брович и Сартр передают каждый по-своему. Это повлияет на наше представление об этике – экзистенциальной этике, этике свободы, если таковая существует, – а с этикой здесь и правда есть проблема.

Итак, теперь мы переходим к тому, о чем мы действительно можем сказать что-то конкретное (say something [some thing]). Мы и правда не можем сказать больше ничего о бытии в онтологическом плане. Оно просто есть, и это непостижимо. Существует хайдеггеровский метафизический вопрос: почему есть нечто, а не ничто? Никто не может на него ответить. Это не значит: «Как возникла наша вселенная, наш космос?» Вопрос Хайдеггера – более глубокий, онтологический. Запомните это различие: онтическое означает вещи мира и людей мира; онтологическое – перевод всего этого на язык бытия. Глаза – это онтическое, но взгляд, в смысле отчуждения моего бытия, – онтологическое. Таково движение онтологии как философии. Именно это пытается сделать с опытом мира онтологическая феноменология. Вы начинаете с описания этого опыта, а затем пытаетесь выяснить, каким образом он представляет определенный тип бытия.

Вот что делает *en-soi*: для-себя пытается быть, но не может быть чем-либо, и вот здесь нам и полезен язык бытия, потому что у нас есть три характеристики *en-soi*, в-себе. Таким образом, *pour-soi* будет не чем иным, как отрицанием всех этих трех характеристик. Бытие есть, но для-себя, *pour-soi*, не есть. В этом смысле у него нет бытия. Это не означает, что оно не существует; это всего лишь значит, что оно *не есть*. Бытие – в себе. А вот *pour-soi* не в себе; оно для себя. Оно не может быть спокойным, безмятежным и самодостаточным в собственном бытии. Нет, напротив, оно – для себя. А значит, всё должно стремиться *быть* тем, что оно есть. Я еще вернусь к этому.

Возьмем третье утверждение о бытии: бытие есть то, что оно есть. Таким образом, *pour-soi* есть то, чем оно не является, но не является тем, что оно есть. *Pour-soi* выглядит так, будто чем-то является. У него есть характеристики. У каждого из нас есть характеристики, и, конечно, мы подобны кентавру: отчасти мы – бытие (наше тело), а сверх того – что-то еще, но это что-то – не душа, не идентичность; это – ничто. И всё же оно, конечно, существует, а следовательно, у него есть характеристики. Люди подходят к нам и спрашивают: «Почему вы такие? Почему вы так поступаете?» Они осуждают нас и так далее и тому подобное. И в каком-то смысле они правы, вот только в качестве *pour-soi* я отвечаю, что я не такой, как они говорят, когда меня обвиняют. «Тебя слишком легко разозлить». Да, я злюсь, но я злюсь в режиме не-бытия. Я злюсь не в том же смысле, в каком стол является коричневым или твердым. Я злюсь как-то иначе.

На днях мы говорили об эстетике – о живописи, о разглядывании картин. Гертруда Стайн говорила, что ей нравится масляная живопись, застывший цвет масляной живописи. Овеществление, верно? Если это обычный цвет, то для того, чтобы он завораживал, нужно придать ему определенную плотность. В западном искусстве такое овеществление присутствует повсюду – в великой традиции масляной живописи оно всё больше выходит на первый план, пока не взорвется в Джексоне Поллоке. Что мы воспринимаем, глядя на картину? Звучит глупо, но мы воспринимаем то, что мы *не* являемся этим цветом. Мы *не* являемся этой краской. Мы *не* являемся всем этим. В том-то и удовольствие от вещи, которую мы видим (или которую мы интендируем, если вспомнить об интенциональности), но мы ей не являемся, и в этом ее очарование, и, возможно, ключ к очарованию всего искусства.

Приведу вам пример того, как это работает. В прошлый раз я прочитал вам знаменитый фрагмент «Бытия и ничто», а сейчас прочту другой: «Но чем *мы*, *однако*, *являемся*, если мы постоянно обязаны делать из себя бытие того, чем мы являемся, если мы по способу бытия должны быть тем, чем мы являемся?»²⁹ Речь идет о том, что мы не являемся чем-то, но, оче-

²⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Указ. соч. С. 93.

видно, у нас есть определенные характеристики, которые подобны бытию, но мы должны быть этими характеристиками. Они не даны заранее.

Как же он отвечает на этот вопрос? «Рассмотрим вот этого официанта кафе». Они – Бовуар и Сартр – писали в кафе, в знаменитом Les Deux Magots: Сартр жил за углом, на Сен-Жермен-де-Пре. И они сидели там целыми днями (вероятно, наверху) и строчили. Итак, они в Deux Magots.

Рассмотрим вот этого официанта кафе. Его движение – живое и твердое, немного слишком точное, немного слишком быстрое; он подходит к посетителям шагом немного слишком живым, он наклоняется немного слишком услужливо, его голос, его глаза выражают интерес слишком внимательный к заказу клиента; наконец, это напоминает попытку имитации в своем действии непреклонной строгости неизвестно какого автомата и в том, как он несет поднос со смелостью канатоходца и как ставит его в постоянно неустойчивое равновесие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое легким движением руки и локтя. Всё его поведение нам кажется игрой. Он старается координировать свои движения, как если бы они были механизмами, связанными друг с другом; даже его мимика и его голос кажутся механическими; он показывает безжалостную быстроту и проворство вещей. Он играет, он забавляется. Но в кого, однако, он играет? Не нужно долго наблюдать, чтобы сделать об этом вывод: он играет *в бытие* официанта в кафе ³⁰.

Нам приходится играть в бытие всего, что мы есть, даже если мы этого не чувствуем. Это социальная функция, исполняя которую, вы, разумеется, должны оправдывать ожидания. Но Сартр подразумевает нечто гораздо более глубокое, и это связано с другими качествами. Конечно, у нас есть качества. Каждая культура обладает своим каталогом, перечнем человеческих и социальных качеств. Самый живучий из этих перечней – четыре гумора. Это качества квазисоциальные, но они, очевидно, и составляют личность. Имеет ли он в виду, что ничего подобного не существует? Нет, вовсе нет. Конечно, нам присущи эти качества. Но в том и секрет: мы должны ими быть. Это не значит, что мы должны ими стать; мы уже *есть* эти качества, но должны ими *быть*.

И под этим онтическим качеством, которым обладает каждый из нас, которым являются наши персонажи, скрывается выбор бытия – Сартр назовет его первоначальным. И этот выбор необязательно должен быть позитивным. То есть разнообразные негативные вещи также могут удовлетворить наше желание бытия. Возьмем, к примеру, комплекс неполноценности – еще один сартровский пример, кстати. Мне постоянно кажется, что у меня ничего не получается, что все остальные успешнее меня и так далее. Я иду к психоаналитику и пытаюсь с этим разобраться. Я объясняю, что у меня есть проблема, что я вечно всё порчу, что я никудышный, бездарный и так далее. И у меня ничего не получается. Я прихожу на несколько сессий и постепенно понимаю, что это не работает. Поэтому я бросаю анализ. А в чем был смысл анализа? Анализ якобы проводился для того, чтобы справиться с проблемой, вылечиться. Но на самом деле цель анализа – *потерпеть неудачу* и показать, что я никогда не смогу с этим справиться. Так что Сартр говорит о сладострастии неудачи. Мы знаем, что успех – конечно же, в Соединенных Штатах – в некотором роде считается сладострастным удовольствием. Да, но и неудача тоже. Всё это – модусы бытия. Мы можем проживать свою связь с бытием, никогда полностью не удовлетворимую в онтологическом смысле. Мы можем проживать ее самыми разными способами. Стремление быть, желание быть необязательно должно быть позитивным. Оно может быть и негативным. Можно найти глубокое онтологическое удовлетворение в страдании или несчастье. Изредка его можно находить даже в счастье. Любые из этих качеств – например, черты характера – подводят нас к проблеме другого, поскольку черты характера обычно пере-

³⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Указ. соч. С. 93.

даются нам другими людьми. Мы необязательно чувствуем их изнутри. Но мы говорим о более глубоких чувствах изнутри нашего существования.

Одна из вещей, которые я не затронул (я упомяну об этом вскользь, чтобы вы увидели, как это работает на другом уровне), – выражение, которое Сартр заимствует у Хайдеггера: три временных экстаза. Ekstasis означает бытие вне себя. Это то, чем всегда является *pour-soi*. Таким образом, в моем существовании всегда присутствует призрачная тень бытия, и всё же я никогда не являюсь им в полной мере, в отличие от вещи, совпадающей со своими качествами. Временные экстазы – прошлое, настоящее и будущее. Прошлое есть нечто, чем я *являюсь*, но являюсь уже в модусе небытия этим прошлым. Будущее – нечто, пребывающее в модусе еще не бытия; оно также вне меня. А настоящее? В этом-то всё и дело. Настоящее – тоже своего рода небытие. Я не полностью пребываю в настоящем. Позже мы увидим, что это становится центральной темой философии Деррида, хотя Деррида утверждает, что ничего не знает о Сартре и, вероятно, не хочет знать, но есть еще Эрнст Блох («слепота настоящего [blindness of the present]») ³¹ и даже Кьеркегор («настоящее – это не понятие времени»).

На мой взгляд, это необходимо обосновать еще двумя способами. Прежде всего вспомните, что наше тело – это *en-soi*, но не для меня: для других людей и для нейропсихолога, сканирующего мой мозг. Но для меня мое тело – это не вещь, ведь я определенным образом его выбираю. Мое тело – это некая ситуация. Вы можете возразить: «Ну и к чему все эти сартровские штучки насчет свободы? Ведь есть генетический детерминизм, наши гены как бы программируют нас, делая вспыльчивыми, пассивными, мягкими или хитрыми». Не уверен, что всё дело в генах. Но генетический состав моего тела и тот факт, что у меня определенный цвет лица – а может, и какие-то наследственные заболевания, – это моя ситуация. Точно так же, как социальное положение – моя ситуация, космологическое устройство – моя ситуация. Я живу в этот момент, когда Солнце умирает или когда изменение климата разрушает планету, спустя столько лет после Большого взрыва. Так же и с телом. У меня есть предрасположенность к ожирению. Такова моя ситуация. Но я должен как-то с этим жить. Я должен это выбрать. Поэтому я продолжаю сидеть на диете; продолжаю бороться. Или я на всё это забиваю. Или веселюсь, как Фальстаф. Мы не свободны ничего не делать с этой ситуацией. Свобода – наш выбор способа что-то сделать, как-то поступить нам придется, ведь она – это мы. Но это *не* мы в том смысле, в каком вещь есть вещь. Мы *не* есть наше тело. Мы есть наше тело в модусе небытия этим телом. Мы хотим, чтобы люди поняли, что мы другие, что у нас есть индивидуальность, что мы не совсем то, чем кажется наше тело. И мы им *не* являемся в модусе бытия, потому что нам всё равно *приходится* на него реагировать. Оно наше.

Таким образом, мы дистанцированы от нашей ситуации. Но ситуацию тоже нужно выбирать. Вспомните, скажем, войны былых времен. Генерал – например, Наполеон – выходит на местность. Враг приближается. И эта местность устроена определенным образом: холм, река и так далее. Великий полководец Наполеон оценивает ситуацию. То есть он конструирует ее в своем сознании как ситуацию; и он видит: вот место, куда я должен отступить; а вот место, где я могу устроить засаду. И другой генерал поступает так же. В этом смысле ситуация – это набор случайных сырых фактов – Сартр называет это фактичностью, – но мы всегда должны что-то с ней делать, конструировать ее определенным образом, а затем реагировать на эту конструкцию. Даже так: конструирование ситуации – то же самое, что и реагирование на нее.

³¹ Вероятно, имеется в виду «темнота непосредственно проживаемого мгновения», или «темнота Теперь», см.: «То, что живет (*lebt*), само себя еще не переживает (*erlebt*), менее всего в том, что приводит его в движение, в том и посредством чего оно, следовательно, начинается, находясь еще в самом низу и всё же пульсируя в каждом Теперь (*Jetzt*). Именно это подталкивающее к движению Теперь темно, прежде всего Теперь нашего непосредственного Есмь (*Bin*) и Есть (*Ist*). Их внутреннее копошится как некое темное и пустое» (Блох Э. Тюбингенское введение в философию / пер. Т. Быстровой, С. Вершинина, Д. Криюшова. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1997. С. 54).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.