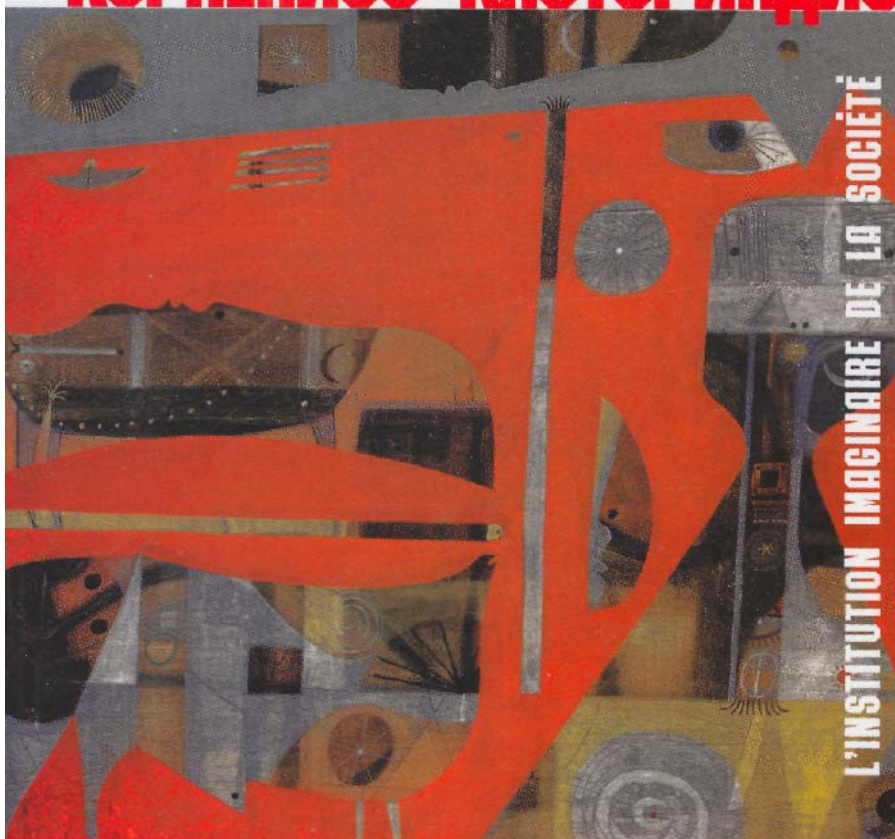


**КОРНЕЛИУС КАСТОРИАДИС**



**L'INSTITUTION IMAGINAIRE DE LA SOCIÉTÉ**

**ВООБРАЖАЕМОЕ УСТАНОВЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА**



# Programme



*Издание осуществлено в рамках  
программы «Пушкин» при  
поддержке Министерства  
иностраннных дел Франции  
и посольства Франции в России.*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du  
programme d'aide à la publication  
Pouchkine avec le soutien du Ministère  
des Affaires Etrangères français et de  
l'Ambassade de France en Russie.*

## Cornelius Castoriadis **L'institution imaginaire de la société**

EDITIONS DU SEUIL Paris 1975

## Корнелиус Касториадис **Воображаемое установление общества**

ГНОЗИС ЛОГОС  
Москва 2003

УДК 141-03-133.1 ББК 87.3В К288

Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при  
поддержке Центра по развитию издательской деятельности  
(OSI-Budapest) и Института «Открытое общество.  
Фонд Содействия» (OSIAF-Moscow)

*Перевод с французского: Г. Волкова, С. Офертас (гл. VI-VII).*

*Редакция перевода - О. Никифоров, Н. Осипова, П. Хицкий Научная редакция - А. Тарасов (ч. I). Послесловие - А. Кефал.*

### **Касториадис К.**

К 288 Воображаемое установление общества. Пер с фр./Пер Г. Волковой, С. Офертаса. Москва:  
Издательство "Гнозис", Издательство "Логос", 2003, 480 с.

ISBN 5-8163-0047-4

© Castoriadis, C. *L'Institution imaginaire de la société* (1975), Editions du Seuil. © Издательство "Гнозис" (Москва) -  
настоящее издание. © Издательство "Логос" (Москва) - серия "VS".

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |            |
|--|------------|
| Предисловие  | 7          |
| Марксизм и революционная теория  | 13         |
| I. Марксизм: предварительный итог  | 15         |
| 1. Историческая ситуация марксизма и понятие ортодоксии /15 2. Марксистская теория истории /21 (Экономический детерминизм и борьба классов /37; Субъект и объект исторического познания /41; Дополнительные замечания к марксистской теории истории /45) 3. Марксистская философия истории /50 (Объективистский рационализм /50; Детерминизм /52; Последовательная связь значений и «хитрость разума» /54; Диалектика и «материализм» /64) 4. Две составляющие марксизма и их историческая судьба /67 (Философские основания упадка марксистской теории /79) |            |
| II. Теория и революционный проект  | 83         |
| 1. <i>Praxis</i> и проект /83 (Знание и действие /83; <i>Praxis</i> и проект /87) 2. Корни революционного проекта /92 (Социальные корни революционного проекта /92; Революция и рационализация /98; Революция и социальная тотальность /99; Субъективные корни революционного проекта /104; Логика революционного проекта /109) 3. Автономия и отчуждение /116 (Смысл автономии. Индивид /116; Социальное измерение автономии /122; Институционализируемая гетерономия: отчуждение как социальный феномен /124; Мифическое значение «коммунизма» /126)       |            |
| III. Институт и воображаемое: первое приближение   | 131        |
| Институт: экономико-функциональный взгляд /131; Институт и символическое /133; Символическое и воображаемое /143; Отчуждение и воображаемое /149; Воображаемые социальные значения /153; Роль воображаемых значений /164; Воображаемое в современном мире /175; Воображаемое и рациональное /179   |            |
| Примечания к 1-й части   | 185        |
| <b>Социальное воображаемое и институционализация</b>   | <b>217</b> |
| IV. Общественно-историческое   | 219        |
| Возможные типы традиционных ответов /222; Общество и схемы сосуществования /229; История и схемы преемственности /236; Философская институционализация времени /240; Время и творение /250; Социальная институционализация времени /258; Отождествляющее время и время воображаемое /266; Нерасторжимость социального и исторического. Абстракции синхронии и диахронии /273   |            |
| V. Общественно-историческое установление: <i>legein</i> и <i>teukhein</i>  | 279        |
| Отождествляющая логика и множества /279; Социальное установление множеств /286; Опора общества на природу /289; <i>Legein</i> и язык как код /299; Аспекты <i>legein</i> /307; « <i>Legein</i> », детерминированность, рассудок /322; Аспекты <i>teukhein</i> /325; Историчность « <i>legein</i> » и « <i>teukhein</i> » /335  |            |
| VI. Общественно-историческое установление: индивид и вещь  | 340        |
| Способ бытия бессознательного /341; Вопрос об истоке представления /349; Психическая реальность /362; Единичное ядро изначального субъекта /364; Разлом единичности и троичная фаза /372; Создание реальности /380; Сублимация и социализация психики /385; Общественно-историческое содержание сублимации /390; Индивид и представление в общем /395; Предрассудок восприятия и исключительность «вещи» /406; Представление и мышление /414   |            |
| VII. Воображаемые социальные значения  | 418        |
| Магмы /418; Значения в языке /423; Воображаемые социальные значения и «действительность» /434; Воображаемые социальные значения и институционализация мира /440; Способ бытия воображаемых социальных значений /446; Первичное воображаемое, общество, создающее институты, общество институционализированное /452   |            |
| Примечания ко II -и части  | 458        |
| <i>Материалы к «воображаемому установлению общества»...</i>  | 475        |

## Предисловие

Содержание этой книги может показаться неоднородным. В каком-то смысле это действительно так, и, может быть, необходимо дать читателю некоторые разъяснения относительно условий ее создания.

Статья «Марксизм и революционная теория», публиковавшаяся в журнале «Социализм или варварство» с апреля 1964 по июнь 1965, составляет её первую главу.<sup>1</sup> Сам этот текст представлял собой затянувшееся продолжение работы над «Заметками о марксистской философии истории и марксистской исторической теории», распространявшимися в то же время среди членов группы журналом «Социализм или варварство» (весна 1959 г.) и статьей «Революционное движение в эпоху современного капитализма». Когда издание журнала «Социализм или Варварство» было приостановлено, неопубликованное, но уже по большей части готовое к публикации продолжение статьи «Марксизм и революционная теория» осталось в моем письменном столе.

Первая часть создавалась с учетом жестких сроков выхода номеров журнала, и поэтому не завершена, но работа над ней продолжается. Вразрез с правилами всякой композиции, стены этого здания предстают нашему взору одна за другой по мере их возведения, окруженные остатками лесов, кучами песка и камня, балками и грязными мастерками. Не желая превращать ее в диссертацию, я оставляю незавершенной первую часть, работа над которой была с самого начала продиктована «внешними» факторами. Может быть, это общепризнанная банальность, но в случае философского труда отделка возводимого здания и снятие лесов не только не приносят пользы читателю, но и лишают его чего-то существенного. В отличие от произведения искусства, здесь не может идти речи о завершенном здании или о здании, строительство которого обязательно предстоит завершить. Сам процесс работы мышления нам важен в той же степени и, может быть, даже в большей, чем результаты, особенно, если автор способен что-либо открыть нашему взору. Представление результата как отшлифованной целостной системы взглядов (чего в действительности никогда не бывает) или же представление процесса творчества как логически организованного и полностью укрощенного (что имеет свои педагогические резоны, но ложно по сути, хотя и часто встречается в различных философских трудах) - все это лишь укрепляет в читателе пагубную иллюзию, к которой все мы по природе своей склонны, иллюзию, что это здание построено именно для него, и теперь ему остается с комфортом в нем поселиться. Но процесс мысли не имеет ничего общего с возведением соборов или сочинением симфоний. Симфонию, если вообще есть основания здесь о ней говорить, читатель должен сотворить своим внутренним слухом.

Когда представилась возможность публикации обеих частей как единого целого, мне стало ясно, что я должен вернуться к неизданному продолжению работы «Марксизм и революционная теория» и взяться за её переработку. Идеи, выделенные и сформулированные в опубликованной в 1964-1965 гг. части - об истории как творчестве *ex nihilo*, об обществе институционализирующемся и институционализируемом, о социальном воображаемом, об обществе как продукте самого общества, о общественно-историческом как модусе бытия, неведомом для традиционных, сложившихся форм мышления, - все эти идеи из выводов трансформировались для меня к этому времени в точки отсчета, исходя из которых я должен был всё переосмыслить. Возвращение к психоаналитической теории (которой я посвятил большую часть работы в период с 1965 по 1968 гг.), размышления над языком (с 1968 по 1971 гг.), новые исследования традиционной философии, проводимые в последние годы, утвердили меня в этом убеждении и в то же время показали, что в традиционной мысли всё взаимосвязано, что она неотделима от мира, продуктом которого она являлась и формированию которого, в свою очередь, способствовала. Неизменное влияние, оказываемое на наш разум схемами этой мысли, есть результат усилия трехтысячелетней работы мышления величайших гениев. Но нужно сказать - и это одна из центральных идей книги, - что в этих схемах выражается, разрабатывается, уточняется все, что человечество смогло понять в течение сотен тысяч лет, и что в них в определенном смысле отражаются тенденции институционализации общества. Эти схемы можно было бы разрушить, если это вообще возможно, только точным и детализированным уточнением - с рассмотрением каждого отдельного случая - границ этой мысли и внутренних непреложностей, которые самим своим существованием приводят к затемнению всего, что представляется мне существенным. Это невозможно осуществить в рамках одной и даже нескольких книг, а, значит, надо исключить или лишь намекнуть на следующие важные, на мой взгляд, вопросы, о которых не идет речь во второй части этой книги: об институционализации и функционировании структурированного общества, о расщеплении общества, об универсальности и единстве истории, о самой возможности прояснения сущности общественно-исторического - прояснения, попытка которого здесь дана, - об уместности этой работы и политических выводах из нее. Разработка чисто философского аспекта вопроса о воображаемом и воображении отложена до выхода книги «Стихия воображаемого», которая будет опубликована в ближайшее время. В этом смысле вторую часть этой книги также нельзя считать законченным произведением.

Было бы смешно пытаться отразить здесь в нескольких фразах или абзацах полемику по всем этим вопросам. Во избежание недоразумений, мне хотелось бы обратить внимание читателя только на один пункт. То, что я, начиная с 1964 года, называл социальным воображаемым - термин, с тех пор подхваченный другими и часто употребляемый не к месту, - и, в более широком плане, то, что я называю воображаемым как таковым, не имеет ничего общего с привычными представлениями, связанными с этими понятиями. В частности, с тем, что определяется как «воображаемое» некоторыми психоаналитическими течениями: «зеркальное», очевидно, является не чем иным, как образом чего-то и образом отраженным, другим отражением; побочным продуктом платоновской онтологии (*eidolon*). Это верно даже в том случае, если пользующиеся этими понятиями не ведают их истоков. Воображаемое не может исходить из образа в зеркале или взгляда Другого. Скорее, само зеркало, возможность его существования и Другой как зеркало суть творения воображаемого как творчества *ex nihilo*. Все, кто, говоря о «воображаемом», подразумевает под ним нечто «зеркальное», отражение или «фикцию», лишь повторяют, чаще всего неосознанно, утверждения, навсегда приковавшие их к пресловутой платоновской пещере: этот мир неизбежно является образом чего-то иного.

Воображаемое, о котором говорю я, не есть образ чего-то. Оно представляет собой непрерывное, по сути своей необусловленное творчество (как общественно-историческое, так и психическое) символов/форм/образов, которые только и могут дать основание для выражения «образ чего-то». То, что мы называем «реальностью» и «рациональностью», суть результаты этого творчества.

Сама эта идея - идея образа чего-то - всегда поддерживала теорию, выступающую в качестве Взгляда, обозревающего всё, что существует. Данный опыт - не теория общества и истории, если брать термин «теория» в традиционном смысле. Это их прояснение, и оно, даже неизбежно переходя в абстрактный план, неотделимо от политических целей и замыслов. Более чем в какой-либо другой области, идея чистой теории здесь всего-навсего бессмысленная фикция. Не существует места или точки, откуда мы могли бы взглянуть на историю и общество извне, равно как и «логически предшествующей» точки наблюдения, которая дала бы нам возможность вывести теорию, точки, откуда мы могли бы обозревать, созерцать общество и историю, утверждать обусловленную необходимость их так-бытия, «конструировать» их, осмыслять или отражать их во всей целостности. Любая мысль об обществе и истории сама принадлежит обществу и истории. Любая мысль, независимо от её содержания и объекта, есть не что иное, как способ и форма общественно-исторического действия. Она может не осознавать себя таковой, и чаще всего так и происходит, - так сказать, по внутренней необходимости. Тот факт, что она осознаёт себя таковой, не позволяет ей выйти за рамки её способа существования как измерения социального исторического действия, но даёт ей возможность не обманываться относительно самой себя. То, что я называю прояснением, есть труд, попытка человека осмыслить то, что он делает и познать то, что он думает. Это общественно-историческое творчество. Аристотелевское разделение на *theoria*, *praxis*, и *poiesis* производно и вторично. История по сути своей является *poiesis*, и не подражательной поэзией, но творчеством и онтологическим генезисом в действии и через действие человека в его представлении/высказывании и через его представление/высказывание. Это действие и это представление/высказывание начиная с какого-то момента организуются исторически как мыслящее действие или как проявляющая себя в действии мысль.

Это мыслящее действие является таковым по преимуществу, когда речь идет о политической мысли, о прояснении общественно-исторического, которое она предполагает. Иллюзия теории долгое время мешала увидеть этот факт. Но еще одно отцеубийство становится неизбежным. Зло возникает в тот момент, когда Гераклит осмеливается сказать: «Не мне, но логосу внемля, признай, что...» Разумеется, необходимо бороться как против личного авторитета, так и против простого мнения, непоследовательного произвола, против отказа давать отчет окружающим в своих словах - *logon didonai*. Но не слушайте Гераклита. В действительности это смирение не что иное, как верх высокомерия. Вы слушаете не *logos*, вы всегда слушаете кого-то, конкретного человека, такого, какой он есть, там, где он находится, говорящего не только на свой, но и на ваш страх и риск. И то, что у чистого теоретика может утверждаться как необходимый постулат ответственности и контроля над своим высказыванием, у политического мыслителя неизбежно превращается в философское прикрытие, позволяющее ему говорить - говорить именно ему. Одни, подобно Платону, говорят от имени бытия и *eidos'a* человека и полиса. Другие, подобно Марксу, говорят от имени законов истории и пролетариата. Они хотят укоренить то, что утверждают (что может быть и, безусловно, было бесконечно важным), в бытии, в природе, в разуме, в истории, в интересах класса, во имя которого они высказываются. Но никогда личность не говорит от имени личности, если только она специально на это не уполномочена. Самое большее - слушатели могут узнать себя в речи, но это ещё ничего «не доказывает», поскольку высказывание может приводить к «узнаванию», которое могло бы и не возникнуть, не будь самой этой речи. Так миллионы немцев «узнавали себя» в речи Гитлера, миллионы «коммунистов» - в речи Сталина.

Политик и политический мыслитель произносит речь под собственную ответственность. Это не значит, что его речь не подлежит контролю - напротив, он призывает к всеобщему контролю. И это не значит, что его высказывания «произвольны» - если бы это было так, никто не стал бы его слушать. Но политик не может и предлагать, предпочитать, предполагать, ссылаясь на какую-то строгую «теорию». Не может он и выдавать себя за глашатая некоей несомненно истинной категории. Если строгой научной теории не существует даже в математике, то каким образом она может возникнуть в политике? И никто никогда не может стать подлинным глашатаем несомненно истинной категории. Если он им становится, он должен доказать, что эта категория годится для всех, а это приводит к обозначенной выше проблеме. Не стоит слушать политика, говорящего от имени кого-то или чего-то. Как только он произносит эти слова, он начинает обманывать или обманывается сам. Более чем кто-либо другой, политик и политический мыслитель говорит от собственного имени и под собственную ответственность. Очевидно, что это свидетельствует о высшей скромности.

Речь политика, его замыслы подвержены публичному контролю во многих аспектах. Нетрудно привести ряд исторических примеров непоследовательных псевдопроектов. Но мы не найдем их в самой сердцевине исторического процесса, если эта сердцевина сколько-нибудь значимо, равно как и в движении масс, с которым мы должны столкнуться, если хотим говорить об истории. Ведь сердцевина исторического процесса, движение масс и объединение первого и второго утверждают, создают, структурируют новые формы не только постижения, но и действия, представления, общественно-исторических ценностей - а эти формы не позволяют себя оценивать и обсуждать на основании отживших критериев институционализованного разума. История, движение масс, и объединение первой и второго - всего лишь моменты и формы институционализирующего действия и самосозидающей активности общества.

Декабрь 1974

# Первая часть. МАРКСИЗМ И РЕВОЛЮЦИОННАЯ ТЕОРИЯ

## I. Марксизм: предварительный итог

### 1. Историческая ситуация марксизма и понятие ортодоксии

Всякий, кого интересуют социальные проблемы, сразу и неизбежно сталкивается с марксистским учением. Но неверно говорить здесь о «столкновении» - этим словом определяется случайное и внешнее событие. Перестав быть конкретной теорией или пропагандируемой отдельными группами политической программой, марксизм пропитал собой язык, идеи и реальность до такой степени, что стал частью атмосферы, которой дышит любой вступивший в мир социального, частью исторического пейзажа, очерчивающего границы наших поисков и сомнений.

Но именно по этой причине полемика о марксизме превращается в чрезвычайно сложное предприятие. Прежде всего, мы имеем дело с течением, имеющим тысячи различных проявлений. Этот «реализующийся» на практике марксизм стал неуловим. Действительно, о каком марксизме следует вести речь? О марксизме Хрущева, Мао Цзэ-дуна, Тольятти, Тореза? О марксизме Кастро, югославов, польских ревизионистов? Или же о марксизме троцкистов (и здесь география вновь вступает в свои права: троцкисты Франции, Англии, США и Латинской Америки сражаются между собой и взаимно отрицают друг друга), бордигистов, как крайне левых, обвиняющих всех остальных в предательстве духа «истинного» марксизма и считающих себя единственными его хранителями? Пропасть разделяет не только официальный и оппозиционный марксизм: существует великое множество вариантов, каждый из которых отрицает все остальные.

У нас нет какого-либо простого критерия, позволяющего мгновенно вывести формулу этого многообразия. Очевидно, что в принципе не существует никакого самодостаточного критерия исследования фактов. Ведь как государственный чиновник, так и политический заключенный находятся в конкретных социальных ситуациях, которые не дают преимуществ их личным позициям, позволяя оценивать их с различных точек зрения.

Самопожертвование власти стоит в наших глазах не больше, чем ореол непримиримой оппозиции, да и сам марксизм не позволяет нам забывать о подозрении, нависающем как над узаконенной властью, так и над оппозицией, все еще остающейся на периферии исторической реальности.

Решением проблемы не может стать и простое «возвращение к Марксу», усматривающее в исторической эволюции идей и практике последних восьмидесяти лет лишь слой шлака, скрывающий блистающий корпус безупречного учения. И причина не в том, что само учение Маркса в том виде, в каком мы его знаем и пытаемся показать, вовсе не обладает при-

писываемыми ему многими логической простотой и последовательностью. Причина не в том, что подобное возвращение неизбежно носило бы академический характер - поскольку в лучшем случае оно сможет прийти лишь к детальному восстановлению теоретического содержания учения прошлого, так же как в случае Декарта или Фомы Аквинского, - и совершенно оставило бы в тени более важную проблему: какова роль марксизма в нашем обществе и современной истории. Возвращение к Марксу невозможно, потому что под предлогом верности учению, под предлогом осуществления этой верности, на практике оно начинается именно с нарушения основных принципов, установленных самим Марксом.

Действительно, Маркс был первым, кто доказал, что значение какой-либо теории невозможно понять вне связи с исторической и социальной практикой, с которой она соотносится, в которой она продолжает себя и обоснованием которой она служит. Кто сегодня посмеет притязать на то, что истинный и единственный смысл христианства может быть восстановлен лишь очищенным от толкований прочтением Евангелий и что социальная и историческая практика двухтысячелетней истории Церкви не может научить нас ничему в этом отношении существенному? «Верность Марксу», выводящая за скобки историческую судьбу марксизма, столь же смешна. С марксизмом дело обстоит даже сложнее, поскольку откровение Евангелия обладает для христианина трансцендентным обоснованием и вневременной истиной, каковыми в глазах марксиста не может похвастаться ни одна теория. Искать смысл марксизма исключительно в том, что писал сам Маркс, обходя молчанием всё, чем его учение стало в ходе истории, - значит утверждать, в прямом противоречии с центральной идеей этого учения, что реальная история не может приниматься в расчет, что истина теории всегда и в любом случае имеет «потусторонний» характер, - и, в конце концов, заменять революцию откровением, а анализ фактов экзегетикой. И уже это было бы достаточно серьезным. Но есть нечто ещё более серьезное. Требование конфронтации с исторической реальностью<sup>2</sup> вполне очевидно в творчестве Маркса и сопряжено с его глубочайшим смыслом.

Марксизм Маркса не желал и не мог быть теорией, подобной всем остальным, - теорией, пренебрегающей своими корнями и историческим резонансом. Речь больше идет не о том, чтобы «объяснять мир, а о том, чтобы изменять его».<sup>3</sup> И наиболее глубокий смысл этой теории, согласно самой теории, - смысл, который пропитывает практику, вдохновляющуюся этой теорией. Те, кто, желая оправдать марксистскую теорию, безапелляционно утверждают, что ни одна из исторических практик, претендующих на верность марксизму, не была «действительно» вдохновлена этим учением, - тем самым выносят марксизму как «просто теории» не подлежащий пересмотру приговор. Это был бы даже и в буквальном смысле Страшный суд - поскольку Маркс полностью присвоил великую идею Гегеля: *Weltgeschichte ist Weltgericht*.

Действительно, если вдохновленная марксизмом практика в определенные фазы современной истории была поистине революционной, то в другие периоды она представляла собой нечто противоположное. И если оба эти феномена нуждаются в интерпретации (мы к этому ещё вернёмся), то все же они несомненным образом указывают на двойственность марксизма. К тому же - и это гораздо важнее - как в истории, так и в политике настоящее обладает гораздо большим весом, чем прошлое. А это «настоящее» заключается в том, что в течение последних сорока лет марксизм превратился в идеологию в том смысле, который придавал этому слову сам Маркс: в совокупность идей, соотносящихся с реальностью, но не объясняющих и трансформирующих её, а

стремящихся завуалировать эту реальность и оправдать её в воображаемом, что позволяет людям говорить одно, а делать другое и казаться не такими, каковы они есть в действительности.

Идеологией марксизм стал прежде всего постольку, поскольку превратился в официальную догму власти, утвердившейся в так называемых «социалистических» странах. Оправдывающий действия правительства, явно не воплощающий собой, как и любое буржуазное правительство, власть пролетариата и не «подконтрольного» ему; представленный гениальными вождями, которых их не менее гениальные последователи без дальнейших объяснений называли безумными преступниками; оправдывающий политику как Тито, так и албанцев, как Хрущева, так и Мао - такой марксизм превратился в «торжественное дополнение к оправданию», о котором говорил Маркс и которое позволяло одновременно и преподавать в обязательном порядке «Государство и революцию», и поддерживать самый жестокий репрессивный государственный аппарат, из когда-либо известных\*, - в дополнение, помогающее бюрократии скрываться за понятием «коллективной собственности» на средства производства.

Марксизм стал идеологией в доктринах многочисленных сект, появившихся в огромном количестве вследствие вырождения официального марксистского движения. Слово «секта» не является для нас качественной характеристикой, оно обладает точным социологическим и историческим смыслом. Какая-либо малочисленная группа совсем не обязательно должна называться сектой. Маркс и Энгельс не были сектантами, даже когда оказывались в полной изоляции. Секта - это группа, возводящая в абсолют какую-либо сторону, аспект или фазу движения, из которого она возникла, превращая её в точку отсчета, в истину учения и истину как таковую и подчиняя ей всё остальное. Чтобы поддержать свою «верность» этому аспекту учения, секта радикальным образом отделяется от всех и отныне живет в «своем» собственном мире. Ссылка на марксизм Дает возможность этим сектам мыслить и презентовать себя чем-то иным, чем они являются на деле, например - будущей революционной партией пролетариата, в котором им так и не удалось укорениться.

Наконец, идеологией марксизм стал и совершенно в другом смысле: даже если рассматривать его просто как теорию, то нужно сказать, что в течение последних десятилетий он перестал быть живой теорией, и в литературе последних сорока лет мы напрасно будем искать плодотворное применение этой теории, равно как и её углубление и расширение.

Возможно, что все нами сказанное вызовет возмущение у тех, кто, поставив себе целью «защищать Маркса», с каждым днем все глубже погребает труп идола под толстым слоем своей лжи и глупости. Но нас это мало волнует. Ясно, что при анализе марксизма мы не «возлагаем», в моральном смысле этого слова, ответственность за его историческую судьбу на самого Маркса. Задуматься о подлинной участи этого учения заставляет нас сам марксизм, его беспощадное разоблачение пустых фраз и идеологий, требование самокритики.

В конечном счете проблема выходит далеко за рамки марксистского учения. Вырождение русской революции ставит следующую проблему: не становится ли оно участником любой социалистической революции? Столь же правомерен и другой вопрос: не предрешает ли судьба марксизма судьбу всякой революционной теории? На этом вопросе мы подробно остановимся впоследствии.<sup>5</sup>

Следовательно, любая попытка восстановить какую-либо «ортодоксальность» обречена на провал - как в той смехотворной форме, которую проповедают жрецы сталинизма и отшельники-сектанты, - в форме «чистого» учения, претендующего на «обновление», «усовершенствование» в зависимости от тех или иных запросов, так и в той драматической и крайней форме, которую ей придал Троцкий в 1940 году<sup>6</sup>, говоря приблизительно следующее: мы знаем, что марксизм - несовершенная теория, связанная с определенной исторической эпохой, и его теоретическая разработка должна продолжаться, но поскольку на повестке дня была революция, то решение этой задачи могло и должно было быть отложено. Этот аргумент, правомерный в день вооруженного восстания (когда он, впрочем, не нужен), через 25 лет лишь демонстрирует инертность и бесплодие, которые характеризуют троцкистское движение со времени смерти его лидера.

Предпринятую Лукачем в 1919 году попытку защитить ортодоксальное направление также можно считать неудачной. Он ограничивал это направление марксистским методом, оторванным от содержания и в какой-то мере безразличным к нему. Хотя такая позиция и знаменует определенный прогресс по сравнению со многими разновидностями «ортодоксального» кретинизма, она уязвима по той причине, которую Лукач, при всей своей диалектике, забывал: метод, если не понимать это слово поверхностно, не может быть отделен от содержания, в особенности если речь идет о теории истории и общества. Метод в философском смысле есть не что иное, как оперирующее категориями единство. Жесткое различие между методом и содержанием существует только в самых наивных

формах трансцендентального идеализма или критицизма, который на своих первых этапах разделяет и противопоставляет, с одной стороны, характеризующееся бесконечностью и неопределенностью содержание, или материю, и, с другой, категории, недостижимые для вечного потока материала. Они являются той формой, без которой этот материал нельзя уловить. Но это жесткое различие уже преодолевается на более продвинутых и диалектизированных этапах критической мысли. Ибо тут же возникает проблема: как узнать, какая категория соответствует тому или иному материалу? Если материал носит в себе самом «отличительный признак», позволяющий подвести его под ту или иную категорию, то он не просто аморфный материал. А если он действительно аморфен, то применение той или иной категории становится безразличным и разница между ложным и истинным исчезает. Именно эта антиномия несколько раз в истории философии приводила критическую мысль к диалектике.<sup>8</sup>

Так ставится вопрос на уровне логики. Что касается уровня историко-генетического, то есть случая, когда мы рассматриваем процесс развития знания как процесс развертывания его в качестве «истории», то к пересмотру или разветвлению категорий чаще всего приводит как раз «развертывание материала». Сугубо философская революция, произошедшая в современной физике вследствие возникновения теории относительности и квантовой

теории, является только одним из разительных примеров такого рода.<sup>9</sup>

Но невозможность установить жесткое различие между методом и содержанием, между категорией и материалом проявляется еще яснее, когда мы рассматриваем познание не природы, а истории. В этом случае речь идет не только о том, что более глубокое исследование данного материала или возникновение нового материала может привести к изменению категорий, то есть метода. Речь идет, прежде всего, о другом, гораздо более важном факте, выявленном Марксом и Лукачем.<sup>10</sup> Категории, которые мы используем для осмысления истории, как правило, оказываются реальными продуктами исторического развития. Эти категории могут стать отчетливыми и эффективными формами познания истории только тогда, когда они воплощены или реализованы в формах действительной социальной жизни.

Приведем самый простой пример. Во времена античности господствующими категориями, объясняющими социальные отношения и историю, были не экономические, а политические категории (власть в полисе, отношения между полисами, отношения между силой и правом и т. д.). Но причина маргинального характера экономики заключалась не в том, что интеллект и рефлексия были менее развиты, не в том, что отсутствовал или был неизвестен материал экономики. В реальности античного мира, как говорил Маркс, экономика ещё не установилась как что-то отдельное, «автономное», в качестве самостоятельного компонента человеческой деятельности. Настоящий анализ самой экономики и понимание её значения для общества стали возможными только с XVII века, а еще точнее - с XVIII века, то есть с зарождения капитализма, когда экономика стала определяющим моментом социальной жизни. И роль, которую придают экономике Маркс и марксисты, также отражает эту историческую реальность.

Ясно, следовательно, что в истории не может быть такого «метода», который не испытывал бы воздействия со стороны реального процесса исторического развития. И происходит это по причинам более глубоким, чем «прогресс познания», «новые открытия» и т. д., - по причинам, касающимся непосредственно самой структуры исторического познания и, прежде всего, структуры его объекта, то есть способа существования истории.

Поскольку объект исторического познания сам по себе является объектом означающим или состоящим из значений, развитие исторического мира есть, *ipso facto*, развертывание, развитие мира значений. Не может, следовательно, быть разрыва между материалом и категорией, между фактом и смыслом. И поскольку этот мир смыслов есть мир, где живет «субъект» исторического познания, то во взаимодействии с ним он с необходимостью постигает целостность исторического материала.

Разумеется, эти выводы также относительны. Они не должны неизбежно предполагать, что в каждое мгновение любая категория, любой метод ставятся под вопрос, устаревают или разрушаются в ходе эволюции реальной истории уже в тот момент, когда они осмысляются. Иначе говоря, каждый раз мы заново решаем конкретный вопрос - достигает ли историческое преобразование того уровня, когда следует пересмотреть старые категории и старый метод. Но очевидно, что это не может происходить независимо от спора о содержании, всё это и есть не что иное, как спор о содержании, который, используя для начала старый метод, в случае неудачи при столкновении с материалом доказывает необходимость замены этого метода новым.

Оставаться марксистом - значит оставаться верным методу Маркса, т. е. утверждать следующее: ничто в содержании истории за последние сто лет не ставит под сомнение категории Маркса, все можно понять с помощью его метода. Это значит принять окончательную позицию относительно содержания, иметь завершённую теорию и в то же время отказываться это признать.

Именно разработка содержания обязывает нас пересмотреть метод и, следовательно, систему Маркса. Если мы сначала осторожно, а затем резко и решительно начали говорить о марксизме, то прежде всего потому, что вынуждены были сделать следующий вывод: не только и не столько конкретная теория Маркса, какая-то конкретная идея традиционного марксизма были ошибочными. Вся проживаемая нами историю нельзя понять с помощью существующих или усовершенствованных, расширенных марксистских категорий. Эта история не может быть ни понята, ни трансформирована с помощью этого метода. Предпринятый нами пересмотр марксизма происходит не в пустоте, мы ведём спор в конкретном месте и в конкретное время. Отправляясь от революционного марксизма, мы пришли к необходимости выбирать между марксизмом и революционностью, между верностью учению, которое уже давно не побуждает ни к действию, ни к размышлению, - и верностью проекту радикального преобразования общества. Этот проект прежде всего требует понять то, что мы желаем преобразовать, как требует и опознать, идентифицировать все, что по-настоящему отвергает это общество, с современными формами чего оно ведет борьбу. Метод неотделим от содержания, а их единство, то есть теория, в свою очередь неотделима от требований революционного действия, которое, как показывает пример и больших партий, и сект уже нельзя ориентировать и направлять, руководствуясь традиционными схемами.

## **2. Марксистская теория истории**

Мы можем - и даже должны - начать наше исследование с рассмотрения той стороны марксистской теории, которая обладает наибольшей конкретностью - то есть с экономического анализа капитализма. Этот анализ - отнюдь не случайное эмпирическое приложение к конкретному историческому явлению, он образует точку, в которой должна быть сконцентрирована самая суть теории. Здесь эта теория, наконец, может доказать, что способна не только производить общие идеи, но и создавать условия для объединения своей собственной диалектики и диалектики исторической реальности, что она способна выделить из потока реальности основания для революционного действия и определить его направление. Неслучайно Маркс посвятил этому анализу основную часть своей жизни (и неслучайно марксистское движение всегда придавало такое большое значение экономике). Современным марксистам, столь часто прибегающим к софизмам, из всего наследия Маркса интересны лишь его юношеские рукописи, что служит доказательством их поверхностности и непомерного высокомерия. Позиция, занимаемая ими, равнозначна утверждению: начиная с тридцати лет Маркс уже не



отдавал отчет в том, что делал.

Мы знаем, что, по Марксу, для капиталистической экономики характерны непреодолимые противоречия, которые проявляются как в периодических кризисах перепроизводства, так и в долговременных тенденциях, все сильнее и сильнее расшатывающих капиталистическую систему: в повышении уровня эксплуатации (растет абсолютная или относительная нищета пролетариата), в развитии организованного возмещения капитала (отсюда рост невостребованной рабочей силы, то есть постоянная безработица); в понижении нормы прибыли (замедление накопления и распределения продукции). В конечном счете в этом выражается основное противоречие капитализма, каким его видел Маркс: несоответствие, возникающее между развитием производительных сил и «производственными отношениями» или присущими капитализму «формами собственности».

Опыт последних двадцати лет заставляет думать, что в современном капитализме периодические кризисы перепроизводства не являются неизбежными (если не считать преходящих и проявляющихся в самой мягкой форме депрессий). И в течение последних ста лет мы не наблюдаем в развитых капиталистических странах ни обнищания пролетариата (абсолютного или относительного), ни роста безработицы, ни понижения нормы прибыли. В еще меньшей степени мы видим замедление темпов развития производительных сил. Напротив, эти темпы возросли в невиданных доселе масштабах.

Безусловно, этот опыт сам по себе ничего «не доказывает». Но он обязывает нас вернуться к экономической теории Маркса, чтобы понять, насколько противоречие между теорией и фактами - лишь внешнее и преходящее явление, насколько соответствующее изменение теории позволяет, не уходя от сущности, отдать отчет в фактах; понять, в конце концов, не самая ли суть теории поставлена здесь под вопрос.

Возвращение к экономической теории Маркса заставляет нас сделать вывод, что эта теория оказывается неприемлемой как в своих посылах, так и в методе и структуре.<sup>12</sup> Коротко говоря, эта теория «игнорирует» действия классов в обществе. Она «игнорирует» воздействие борьбы рабочего класса на распределении социального продукта и тем самым, с необходимостью, на целостность различных аспектов функционирования экономики, в частности - на постоянное расширение рынка товаров потребления. Она «игнорирует» эффект постепенного повышения организованности класса капиталистов с целью овладения «спонтанными» тенденциями в экономике. Причина этого - в ее основной предпосылке: в капиталистической экономике люди - будь то пролетарии или капиталисты - по существу и в полной мере превращены в вещи, овеществлены; они подчинены действию экономических законов, ничем не отличающихся от законов естественных, если не считать того, что «сознательные» поступки людей эти законы превращают в бессознательный инструмент своего действия.

Итак, если эта предпосылка представляет собой абстракцию, верно передающую лишь часть реальности, то она в конце концов оказывается ложной. Овеществление, как существенная тенденция капитализма, не может найти свою полную реализацию. Если бы это произошло, если бы капиталистической системе действительно удалось исключительно экономическими силами превратить людей в бессловесные вещи, то она бы рухнула - и не через какой-то период времени, а в самом ближайшем будущем. Противостояние людей овеществлению, как и тенденция к овеществлению суть условия функционирования капитализма. Завод, на котором рабочие действительно и всецело превратились бы в простые колесики механизма, слепо исполняющего предписание дирекции, оста-

новился бы в течение пятнадцати минут. Капитализм может функционировать, лишь постоянно используя чисто человеческую активность подвластной ему рабочей силы, пытаясь в то же время ее ограничить и, насколько это возможно, обезчеловечить. Он способен функционировать лишь в той мере, в какой его глубочайшая тенденция - а именно овеществление - оказывается нереализованной, в какой его нормы постоянно оспариваются в их применении. Анализ показывает, что именно здесь<sup>13</sup>, а отнюдь не в каких-то механических несоответствиях, которые давала бы нам почувствовать экономическая гравитация человеческих молекул в системе, заложено последнее противоречие капитализма. Эти несоответствия, в той мере, в какой они выходят за рамки частных локальных явлений, в конце концов оказываются иллюзорными.

Из этого пересмотра марксистской теории вытекает ряд выводов. Мы рассмотрим здесь только самые важные из них.

Прежде всего, мы не можем сохранить за *экономикой* то центральное значение, которое придавал ей Маркс (и марксистское движение в целом). Слово «экономика» взято здесь в достаточно конкретном смысле, который раскрывается в самом содержании «Капитала»: система абстрактных и исчисляемых отношений. Основываясь на определенном типе присвоения средств производства (которые это присвоение юридически охраняет как собственность или вводит *de facto* по праву сильного), эта система отношений управляет производством, обменом и распределением ценностей. Нельзя выделять эти отношения в автономную систему, функционирование которой определялось бы своими собственными, независимыми от других социальных отношений законами. Это недопустимо в случае капитализма, но можно предполагать, что это еще более недопустимо применительно к предшествующим ему типам общества, поскольку именно при капитализме экономика как сфера социальной активности имеет наибольшую тенденцию к «автономизации». Даже при капитализме экономика остается абстракцией; общество не превращено в экономическое до такой степени, чтобы другие социальные отношения можно было рассматривать как второстепенные.

Таким образом, если категории овеществления должны быть пересмотрены, то это означает, что и вся философия истории, второстепенная по отношению к анализу «Капитала», тоже должна быть пересмотрена. Мы остановимся на этом вопросе позднее.

Наконец, становится очевидным, что марксова концепция наиболее общей социальной и исторической динамики ставится под вопрос именно там, где она конкретнее всего разработана. Если «Капитал» приобрел такое значение в творчестве Маркса и в марксистской идеологии в целом, то прежде всего потому, что должен был на

конкретном примере, а именно примере капиталистического общества, научно доказать теоретическую и практическую истину общей концепции исторической динамики. Эта истина заключалась в следующем: «На известной ступени своего

развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или - что является только юридическим выражением последних - с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались».

Действительно, «Капитал» от начала и до конца проникнут одной главной идеей: ничто не может отныне остановить техническое развитие и, соответственно, повышение производительности труда. Его цель - показать, что производственные отношения, будучи первоначально наиболее адекватным выражением и наиболее эффективным инструментом развития производительных сил, «на определенной стадии» становятся тормозом этого развития, и *следовательно*, должны быть взорваны.

Подобно тому, как гимн, адресованный буржуазии на ее прогрессивной стадии, воспевал развитие производительных сил, чьим историческим инструментом она была<sup>15</sup>, так и произнесенный над ней приговор - как у Маркса, так и у позднейших марксистов - опирался на ту идею, что этому развитию отныне мешает капиталистический способ производства. «Могучие производительные силы, решающий фактор исторического движения, не находили простора для своего развития в рамках отсталой надстройки (частная собственность, национальное государство), доставшихся в наследство от предшествующей эволюции. Стимулированные развитием капитализма, производительные силы наталкивались на множество препятствий, которые им создавало национальное и буржуазное государство, и требовали своей эмансипации и создания всемирной организации социалистической экономики,» - писал Троцкий в 1919 г.<sup>16</sup> В 1936 г. он же обосновывает свою «Переходную программу» следующим утверждением: «Производительные силы человечества прекратили свое развитие...» - поскольку тем временем капиталистические отношения, по его мнению, превратились из относительного тормоза в абсолютный. Сегодня мы знаем, что дело обстоит совсем не так, что в последнее двадцатилетие производительные силы сделали такой скачок в своем развитии, который превосходит все, что можно было вообразить ранее. Конечно, этот скачок был обусловлен изменениями в организации капиталистической системы и повлек за собой новые изменения - но он не поставил под вопрос саму сущность капиталистических производственных отношений. То, что казалось Марксу и марксистам «противоречием» и должно было взорвать всю систему, нашло свое разрешение внутри самой этой системы.

Но ведь речь никогда не шла о *«противоречии»*. Говорить о «противоречии» между производительными силами и производственными отношениями - это не просто языковое преувеличение, это формулировка, придающая видимость диалектики тому, что является только мыслительной механической моделью. Если нагретый газ оказывает постепенно возрастающее давление на стенки сосуда, которые он может в конце концов взорвать, то нет никакого смысла говорить о «противоречии» между давлением газа и хрупкостью стенок, и тем более не существует никакого

«противоречия» между приложенными к одной точке разнонаправленными силами. Равным образом, в отношении общества речь может идти лишь о напряженности, об оппозиции, о конфликте между, с одной стороны, производительными силами (фактическая производительность или производительная способность общества), развитие которых требует на каждом этапе определенного типа организации социальных отношений, и, с другой, этими типами организации, которые рано или поздно начинают «отставать» от производительных сил и перестают им соответствовать. Когда напряжение становится слишком сильным, конфликт обостряется, революция сметает устаревшие формы организации общества и открывает дорогу новому этапу развития производительных сил.

Но эта механическая схема неприемлема, даже если иметь в виду самый простой эмпирический уровень. Она представляет собой чрезмерную экстраполяцию на совокупную целостность истории того процесса, который нашел свое осуществление лишь в одной фазе этой истории, а именно в фазе буржуазной революции. Она достаточно верно отражает положение дел, которое имело место при переходе от феодального общества - точнее, от смешанных сообществ Западной Европы 1650-1850 гг. (когда развитая и экономически доминирующая буржуазия вошла в конфликт с абсолютной монархией и пережитками феодализма по вопросам земельной собственности и участия в юридических и политических структурах) - к обществу капиталистическому. Но эта схема не соответствует ни процессу разрушения античности и позднему появлению феодального мира, ни рождению буржуазии, которая возникла вне феодальных отношений и на границе с ними, ни процессу формирования бюрократии как доминирующему на сегодняшний день в отсталых развивающихся странах социальному слою, ни, наконец, исторической эволюции неевропейских народов. Ни в одном из этих случаев не может идти речь о каком-либо развитии производительных сил, воплощенных в созревающем в недрах данной общественной системы социальном классе, развитии, которое стало бы на определенной стадии несовместимо с существованием этой системы и привело бы, таким образом, к революции, приводящей к власти «восходящий» класс.

Здесь мы, не задерживаясь на «подтверждениях» и «опровержениях» теории фактами, должны начать размышлять над значением теории, над более глубоким ее содержанием, над ее категориями и над тем типом взаимоотношений, который она предполагает установить с реальностью.

Одно дело - признавать фундаментальное значение за уроком Маркса, касающимся глубочайших отношений, связывающих производство с Другими сторонами жизни общества. После Маркса уже никто не станет подходить к осмыслению исторического процесса, «забывая», что любое общество должно обеспечивать производство материальных условий своего существования и что любой аспект социальной жизни глубочайшим образом связан с трудом, со способом организации этого производства и с соответствующим ему социальным разделением.

И совсем другое дело - сводить производство, опосредованную орудиями труда и предметами человеческую деятельность, труд к «производительным силам», то есть, в конце концов, к технике, " считать, что это производство идет «в конечном счете» по пути автономного развития и представлять в виде машины социальные системы, основанные на вечном и во все времена неизменном противостоянии между техникой, или производительными силами, и всеми остальными сторонами человеческой жизни и формами социальных отношений, то есть «надстройкой», столь же производительно наделяемой пассивностью и сущностной инертностью. Действительно, не существует ни автономии техники, ни имманентной тенденции техники к автономному развитию. История человечества, какой мы ее знаем и какой мы ее рассматриваем, на 99,5% - то есть почти всегда, за исключением последних пяти столетий - разворачивалась на основе того, что сегодня нам кажется стагнацией и что воспринималось людьми того времени как само собой разумеющаяся стабильность техники. В течение тысячелетий цивилизации и империи возникали и разрушались на основе одного и того же технического базиса.

Если говорить о греческом античном мире, то тот факт, что занятая в производстве техника, безусловно, не использовала всех возможностей науки того времени, не может быть отделен от социальных и культурных условий греческого мира, как и от отношения самих греков к природе, труду, знанию. Верно и обратное: нельзя отделять огромное техническое развитие Нового времени от радикального изменения, произошедшего, пусть постепенно, в данном отношении. Например, с точки зрения прошедших веков, а также народов слаборазвитых стран, сегодня природа -это сфера, предназначенная для эксплуатации ее человеком. Видеть в научном знании главным образом средство технического развития, придавать ему по преимуществу инструментальный характер - соответствует позиции человека Нового времени. Ее возникновение неотделимо от факта рождения буржуазии - рождения, произошедшего на базе достигнутого к тому времени технического развития. И лишь на фоне полного расцвета буржуазии мы, по-видимому, можем наблюдать нечто вроде автономной динамики технологической эволюции. Но это лишь видимость, поскольку эта эволюция есть не только проявление философского и научного развития, истоком и даже ускорителем которого явился Ренессанс, чьи глубочайшие связи со всей культурой и буржуазным обществом неоспоримы; но на эту эволюцию все большее и большее влияние оказывали возникновение пролетариата и борьба классов в недрах капитализма, приводящая к *отбору* наиболее приемлемых техник. Наконец, в нынешней фазе капитализма технологические исследования очевидным образом спланированы, направлены к тем целям, которые ставит перед собой доминирующий

слой общества. Какой смысл могут иметь слова об автономной эволюции техники в то время, когда правительство Соединенных Штатов решает, следует ли направить миллиард долларов на исследование горючего ракетных снарядов и миллион долларов на исследование причин, вызывающих раковые заболевания? Что касается тех фаз истории, когда люди лишь случайно совершали то или иное открытие или находили новый метод, когда база производства (как и военная база или другие формы социальной активности) характеризовалась технологической нищетой, то идея об относительной автономии техники еще сохраняла какой-то смысл, хотя мы и не станем утверждать, что техника являлась «определяющим» моментом - в самом исключительном смысле этого слова, - в отношении структуры и эволюции общества. Это доказывается бесконечной вариативностью архаичных и исторических (например, азиатских) культур, возникших на «одной и той же технической базе». Даже для этих фаз истории остается актуальной проблема отношений между определенным типом техники и типом общества и культуры. Но в современном обществе постоянное расширение гаммы технических возможностей и непрерывное воздействие общества на способы труда, обмена, военного производства делает совершенно неприемлемой идею автономии технического фактора и, с другой стороны, абсолютно очевидной - идею взаимного соотношения и непрерывного взаимодействия способов производства и социальной организации, идею целостного содержания культуры.

Все вышесказанное доказывает, что не существует и никогда не существовало ни инерции независимой от производства социальной жизни, ни «преимущества» пассивности «надстроек». Надстройка - не что иное, как ткань социальных отношений, не более и не менее реальных, не более и не менее «инертных», чем другие отношения, настолько же «обусловленных» базисом, как и последний обусловлен ими, если слово «обуславливать» может быть использовано для обозначения способов сосуществования различных моментов и аспектов всех видов социальной активности.

Пресловутая фраза о «запаздывающей реакции сознания в отношении реальной жизни» - не более чем фраза. Она представляет собой эмпирическое наблюдение, вполне законное для одной части явлений и совершенно ложное для второй. В устах марксистов и в их бессознательном она превратилась в теологическое утверждение и как таковая потеряла всякий смысл. Не существует ни жизни, ни социальной реальности без их осознания, и делать вывод, что сознание запаздывает по отношению к реальности - то же самое, что сказать: затылок идущего человека находится позади самого человека. Даже если мы берем слово сознание в самом узком смысле (ясное сознание, «мышление о», теоретизирование в отношении данности), то это высказывание остается скорее ложным, чем истинным, так как здесь может существовать как «запаздывание» сознания в отношении реальности, так и «запаздывание» реальности в отношении сознания - поскольку, другими словами, здесь в той же мере можно наблюдать как дистанцию, так и взаимодействие между тем, что человек делает и переживает, и тем, что он думает. И его мысли - не просто с трудом дающаяся переработка всего, что его окружает в реальности, и еле поспевающий бег за нею. Но они также и *релятивизация*, установление дистанции, проекция. История в такой же степени сознательное творчество, как и бессознательное повторение. То, что Маркс называл надстройкой, больше не может считаться пассивным и запаздывающим отражением материи общества (неопределимой извне), как и восприятие и человеческое познание не являются отныне неясными и смутными «отражениями» внешнего мира, обладающего совершенной формой, самого по себе красочного и благоухающего.

Очевидно, что человеческое сознание как трансформирующая и творческая движущая сила истории представляет собой главным образом *практическое* сознание, действующий разум - гораздо более активный, чем теоретическое мышление, в отношении которого практика могла бы стать приложением, завершением конкретного рассуждения, и ее роль свелась бы к материализации его результата. Но эта практика не есть исключительно изменение мира, она в той же и даже в большей степени представляет собой изменение поведения людей и их отношений. Нагорная проповедь и Коммунистический манифест настолько же принадлежат истории, как и какое-либо техническое открытие, а что касается их реального влияния на историю, то они обладают неизмеримо большим весом.

Характерная для сегодняшнего дня идеологическая путаница и забвение элементарных истин достигли таких размеров, что все нами сказанное будет причислено большинством марксистов к идеализму. Но на самом деле самый крайний и самый наивный идеализм раскрывается именно в этой попытке свести все целое исторической реальности к результатам воздействия одного единственного фактора, который с необходимостью абстрагируется от всего остального, становится простой абстракцией, - и более того, относится к порядку *идей*. Действительно, в концепции, называемой «историко-материалистической», именно идеи оказываются движущим фактором истории - только место философских, политических, религиозных и т. д. идей здесь занимают идеи технические. Конечно, чтобы стать действительными, они должны найти свое «воплощение» в орудиях и способах труда. Но подобное воплощение определяется самими идеями. Новое орудие является новым лишь постольку, поскольку оно реализует новый способ постижения отношений между производительной деятельностью и характерными для нее средствами производства и объектом. Технические идеи остаются чем-то вроде первоначальной движущей силы, и следовательно, нам приходится выбирать одно из двух: или мы замыкаемся в рамках этих идей, и тогда подобная «научная» концепция находит обоснование всего исторического процесса в загадке - загадке автономной и необъяснимой эволюции частной категории идей. Или же мы погружаем техническое производство в единое социальное целое - и тогда не может быть и речи о первичности *a priori* и даже *a posteriori*. Энгельс утверждает, что надстройка, безусловно, воздействует на базис, но значение последнего в конечном счете остается определяющим." Эта попытка избежать дилеммы по сути своей бессмысленна. В причинном объяснении анализ не может быть завершен, каждое звено цепи неизбежно отсылает к другому. Или уступка Энгельса остается вербальной - в таком случае мы имеем дело с фактором, который определяет историю, но будучи определен ею, - или же она вполне реальна и разрушает претензию дать последнее объяснение историческим явлениям через некий специфический фактор.

Чисто идеалистический характер этой концепции становится еще более очевидным, когда мы рассматриваем другой аспект категорий базиса и надстройки в их употреблении Марксом. Базис не просто имеет определяющее значение, в действительности он один только и имеет значение, поскольку только он является движущей силой истории. Он один обладает истиной, которая больше никому неведома. Сознание может быть и по большей части является «ложным сознанием». Оно мистифицировано, его содержание «идеологизировано». Надстройки всегда двойственны, они настолько же выражают «реальную ситуацию», насколько и маскируют ее, их функция двойственна по сути своей. Например, конституция буржуазной республики или буржуазное право являются собой содержание, лежащее на поверхности, непосредственно данное в их тексте, а также скрытое или реальное содержание, которое раскрывается в ходе марксистского анализа, обнаруживающего за равенством граждан разделение общества на классы, за «суверенитетом народов» - власть буржуазии. Тот, кто желал бы понять современное право, придерживаясь его внешним образом выраженного содержания, был бы абсолютным кретином в юридических вопросах. Право, как и политика, религия и т. д. могут быть поняты в их полном и истинном смысле лишь с отсылкой к другим социальным явлениям эпохи. Но эта двойственность, этот неполноценный характер любого конкретного смысла в историческом мире сходит на нет, как только мы подходим к «базису». Здесь вещи могут быть поняты из самих себя. Какой-либо технический факт обладает непосредственным и вполне выраженным смыслом, для него не характерна двойственность, он есть то, что он «говорит», и он «говорит» то, чем он является. Он даже говорит обо всем остальном: ветряная мельница говорит нам о феодальном обществе, паровая - о капиталистическом. Таким образом, перед нами явления, обладающие законченным в себе смыслом и в то же время смыслом вполне и самым непосредственным образом постижимым для нашего ума. Эти технические факты не только суть «идеи относящиеся к прошлому» (в тех значениях, которые они воплощают), они суть «идеи относящиеся к будущему» (то есть самым активным образом указывающие на все то, что является их «следствием», придающие определенный смысл всему, что их окружает).

Нет никакого сомнения, что история - это область, где значения «воплощены» и вещи значимы, но ни одно из этих значений никогда не может быть завершено и замкнуто в себе самом, оно всегда отсылает к другой вещи. Ни одна вещь и ни один исторический факт не может раскрыть нам запечатленного в них смысла, делающего их вещами в себе. Ни один технический факт не раскрывает доступного определению смысла, если его изолировать от всего единства общественной жизни, где он имел место, и ни один из них не способен навязать однозначный и неизбежный смысл человеческой деятельности, с которой он связан даже самым непосредственным образом. В двух живущих примитивной жизнью племенах, находящихся в нескольких километрах друг от друга, в одних и тех же джунглях, пользующихся одними и теми же орудиями труда и инструментами, рождаются совершенно различные социальные структуры и культуры. Бог ли этого хочет, или причина заключается в особом настрое «души» племени? Вовсе нет, всесторонний анализ *истории* каждого их них, их отношений с другими племенами позволил бы понять, каким образом могли возникнуть столь различные эволюции (хотя он не помог бы нам «понять все» и еще меньше позволил бы нам выделить в этой эволюции какую-либо «единственную причину»). Английская автомобильная промышленность работает на той же «технической базе», что и французская, пользуясь теми же типами машин и теми же методами для производства тех же продуктов. «Производственные отношения» как там, так и здесь одинаковы: капиталистические фирмы, производящие продукцию для рынка и с этой целью нанимающие рабочих. Но ситуация на заводах совершенно различна. В Англии - частые необузданные

забастовки, постоянная партизанская война рабочих против дирекции, организация типа рабочего представительства *shop stewards*, настолько демократическая, действенная и боеспособная, насколько это возможно в условиях капитализма. Во Франции - апатия, порабощение рабочих, тотальное превращение рабочих представителей в буфер между дирекцией и рабочими. И вследствие этого в чрезвычайной степени различаются «производительные отношения», то есть степень эффективности контроля, обеспечивающего дирекции «покупку рабочей силы». Лишь анализ целостной картины каждого из рассматриваемых нами обществ, их истории поможет нам в какой-то степени понять, каким образом могли возникнуть столь различные ситуации.

До сих пор мы, в основном, оставались на уровне содержания материалистической концепции истории, мы пытались понять, в какой степени конкретные положения этой концепции могли бы считаться истинными и даже иметь смысл. Наш вывод заключается в том, что это содержание не может считаться приемлемым, что марксистская концепция истории не в состоянии дать нам такого объяснения, на которое она претендует.

Но проблема не исчерпывается этими соображениями. Если марксистская концепция не может предложить необходимого нам объяснения истории, то не существует ли какой-либо иной концепции, которая могла бы это сделать, и не является ли создание этой новой, «лучшей» концепции самой неотложной задачей?

Этот вопрос гораздо более важен, чем первый, поскольку, в конце концов, если какая-либо научная теория обнаруживает свою недостаточность и ошибочность, то в этом проявляется сам закон прогресса познания. Однако условием этого прогресса будет ответ на вопрос - почему данная теория оказалась недостаточной и ложной.

Уже эти выводы позволяют нам увидеть, что в основе поражения материалистической концепции истории лежит не столько уместность или неуместность какой-либо вытекающей из содержания этой теории, идеи, сколько сам тип теории и то, что она ставит себе целью. За попыткой представить производительные силы как автономный, определяющий историческую эволюцию фактор, просматривается желание сконцентрировать доминирующие в этой эволюции «силы» в одной простой схеме. Простота схемы заключается в том, что одни и те же силы, воздействующие на один и тот же объект, должны привести к одной и той же цепи следствий.

Но возможно ли свести историю к такого рода категориям? В какой степени исторический материал поддается подобной обработке?

Например, утверждение о том, что во всех обществах производительные силы определяют производственные отношения, а следовательно, отношения юридические, политические, религиозные и т. д., предполагает, что во всех обществах существует такое разделение форм человеческой деятельности: что техника, экономика, право, политика, религия и т. д. всегда и необходимым образом разделены и могут быть отделены друг от друга, без чего данное утверждение лишено всякого смысла. Но ведь это всего лишь экстраполяция того структурного деления, которое присуще *нашему* обществу, на исторический процесс в целом. Вне такого деления это утверждение лишено всякого смысла. Таким образом, это разделение, эта структурность - продукты исторического развития. Уже Маркс говорил, что «индивид - это продукт общественных отношений», не имея в виду, что существование индивида предполагает существование общества или что общество определяет будущее индивида, а желая показать, что в категории индивида как свободной личности, отделившейся от своей семьи, племени или города, нет ничего естественного и она принадлежит лишь определенному этапу истории. Кроме того, как говорил Маркс, различные аспекты и секторы социальной деятельности «автономизируются», только в определенном типе общества и в зависимости от Уровня исторического развития.\* Но если это так, то невозможно раз и навсегда дать модель отношений или «детерминаций», приемлемых для любого общества. Точки соприкосновения в этих отношениях изменчивы, движение истории воссоздает и разворачивает социальные структуры каждый раз особым образом и совсем необязательно в направлении постепенно возрастающего различия: в этом отношении феодальное землевладение представляет собой инволюцию, сгущение тех моментов, которые в греко-романском мире еще были рассредоточены. Короче говоря, ни в истории, ни, тем более, в природе и жизни, не существует изолированных и фиксированных субстанций, воздействующих извне друг на друга. Возможно лишь в самом общем плане говорить, что «экономика определяет идеологию», что «идеология определяет экономику» или что «экономика и идеология взаимно определяют друг друга» - по той простой причине, что экономика и идеология как отдельные сферы, способные воздействовать друг на друга, сами являются продуктами данного (и совсем недавнего) этапа исторического развития.<sup>21</sup>

Точно так же, как и любая общая и упрощенная теория подобного типа, марксистская теория истории необходимым образом приходит к выводу, что во всех обществах фундаментальные мотивации людей есть и всегда были одни и те же. Производительные или какие-либо другие «силы» могут действовать в истории лишь через активность людей, и говорить, что одни и те же силы везде играют определяющую роль - значит утверждать, что они всегда и везде соответствуют неизменным побудительным причинам. Так, теория, рассматривающая «развитие производительных сил» как движущую силу истории, имплицитно предполагает инвариантный тип основной мотивации людей - в целом экономической: она исходит из того, что во все времена человеческие сообщества имели целью (неважно, сознательно или бессознательно) прежде всего рост производства и потребления. Но эта идея не соответствует истине не только в материальном плане; она не учитывает того, что типы мотиваций (и соответствующих ценностей, которые поляризуют и направляют жизнь людей) суть формы социального творчества, что каждая культура создает присущие ей ценности, воспитывая и принуждая индивидов жить в соответствии с ними. И это воспитание практически всеисильно<sup>22</sup>, поскольку человеческая природа не способна оказать ему сопротивление, поскольку, другими словами, человек не рождается, неся в себе самом окончательный смысл своей жизни. Максимум потребления, могущество или здоровье не являются для ребенка врожденными данностями - лишь та культура, в которой он вырастает, дает ему понимание «необходимости» этих данностей. Недопустимо смешивать исследование истории<sup>23</sup> с биологической «необходимостью» или «инстинктом» самосохранения. Биологическая «необходимость» или «инстинкт»

самосохранения являются абстрактной и универсальной предпосылкой любого человеческого общества и любого животного вида в целом, и нет необходимости говорить о каждом из них в отдельности. Можно считать абсурдным желание найти обоснование истории в неизменности инстинкта самосохранения, который по определению везде один и тот же, - той истории, которая по определению всегда многообразна. Так же как абсурдно желание объяснить постоянством либидо бесконечную вариативность типов организации семьи, неврозов или сексуальных извращений, которые мы встречаем в человеческом обществе. Когда какая-либо теория утверждает, что развитие производительных сил являлось определяющим моментом повсюду, она хочет сказать, что люди всегда нуждались в пище (однако если бы они ограничивались этим, то остались бы обезьянами). Если же, напротив, она хочет показать, что люди всегда стремились выйти за пределы биологических потребностей, что они создали для себя «необходимости» совсем иной природы - то в этом случае она действительно оказывается теорией, ведущей речь об истории людей. Но если эта теория в то же время утверждает, что всегда и везде преобладали экономические «необходимости», то она говорит не об истории как таковой, а об истории капитализма. Действительно, утверждать, что люди всегда стремились к возможно более высокому уровню развития производительных сил, что единственным препятствием на их пути было современное им состояние техники или же что во всех типах обществ эта тенденция всегда была «объективно» доминирующей и «определяющей» их организацию - утверждать это значит незаконно экстраполировать на всю совокупность истории мотивации и ценности, процесс формирования и устройство современного общества или, точнее, капиталистической составляющей современного общества. Точка зрения, которая полагала бы смыслом жизни накопление и сохранение богатств, показалась бы индейцам ква-киотли безумием. Они накапливают богатства, чтобы иметь возможность их уничтожить. Стремление к власти и первенству показалось бы безумием индейцам племени зуни. Чтобы заставить кого-либо стать главой племени, они бьют его, пока он не согласится.<sup>24</sup> У близоруких «марксистов» эти примеры вызывают насмешку, они рассматривают их как этнологические курьезы. Но если здесь и есть этнологический курьез, то это сами эти «революционеры», которые видели в капиталистическом менталитете вечное содержание повсюду одинаковой человеческой природы и которые, бесконечно разглагольствуя о колониальном вопросе и проблеме отсталых стран, забывали в своих рассуждениях о двух третях населения Земного шара. Одно из основных препятствий, которое встречал и встречает на своем пути капитализм - это отсутствие экономической мотивации и менталитета капиталистического типа у народов слабо развитых стран. Классический и не теряющий актуальности пример: африканцы, нанимаясь рабочими на время, бросают работу, как только накапливают определенную сумму, и уезжают в деревню, чтобы вернуться к тому образу жизни, который они считают естественным. Чтобы создать у этих на-РОДОВ класс оплачиваемых рабочих, капитализм не только должен был, как это показывал уже Маркс, довести их до нищеты, систематически разрушая материальную базу их независимого существования. Он должен был безжалостно разрушить ценности и значения их культуры и жизни - то есть действительно превратить этих людей в некую машину, включающую в себя чувствительный к голоду пищеварительный аппарат и мускулатуру, готовую совершать лишнюю смысла работу - то есть в машину, являющуюся образцом капиталистического человека.<sup>25</sup>

Было бы неверно считать, что технико-экономические категории всегда были определяющими, поскольку до Нового времени они не присутствовали ни как категории, реализованные в жизни общества, ни как идеи и ценности. Было бы неверно считать, что они всегда присутствовали, но были скрыты за мистифицирующими видимостями - политическими, религиозными или какими-либо другими - и что капитализм, демонстрируя их или раскрывая иллюзорность мира, позволяет нам увидеть «истинный» смысл человеческих поступков, недоступный сознанию тех, кто их совершает. Конечно, техника или экономика в каком-то смысле «всегда присутствуют», поскольку любое общество должно экономически обеспечивать свою жизнь и социально организовывать производство. Но именно это «в каком-то смысле» и определяет главное различие. Действительно, как мы можем говорить о том, что способ интеграции экономики в другие социальные отношения (например, отношения сюзеренов и вас-слов) не оказывает никакого влияния ни на природу экономических отношений в рассматриваемых обществах, ни на форму воздействия одних отношений на другие? Очевидно, что после возникновения капитализма распределение производственных ресурсов между социальными слоями и между капиталистами является, главным образом, результатом игры экономических сил, постоянно вносящих изменения в это распределение. Но аналогичное рассуждение не имело бы никакого смысла в случае феодальной формации (или общества «азиатского» типа). Но допустим, что в капиталистическом обществе, подчиняющемся принципу *laissez faire*, можно рассматривать государство (и политические отношения) как «надстройку», чья зависимость от экономики однозначна. Каков будет смысл этого утверждения, если мы возьмем пролетарское государство, действительного собственника средств производства, где бюрократическая иерархия занимает столь значительное место и ее отношения с производством и эксплуатацией необходимым образом опосредованы ее отношениями с государством и подчинены ему - как в случае тех этнологических курьезов, к которым мы можем отнести существовавшие в течение тысячелетий азиатские монархии, так и в случае социологических курьезов сегодняшнего дня, каковыми являются СССР, Китай и другие «социалистические» страны? Можем ли мы сегодня говорить, что в СССР директор завода принадлежит к «истинной» бюрократии, а бюрократия Партии, армии, государства и т. д. - вторична?

Как мы можем утверждать, что способ изживания этих отношений, столь быстро изменяющийся от эпохи к эпохе, не имеет значения? Как мы можем утверждать, что совокупность смыслов, мотиваций, ценностей, созданных каждой культурой, обладает лишь одной функцией - скрывать за собой экономическую психологию, которая якобы всегда присутствует? Здесь мы имеем дело не просто с парадоксальным постулатом неизменной человеческой природы. Это также не менее парадоксальная попытка рассматривать жизнь людей - в том виде, в каком она фактически ими проживается

(сознательно или бессознательно), - как простую иллюзию с точки зрения реальных (экономических) сил, управляющих этой жизнью. Это выдумка некоего иного бессознательного, существующего за нашим подлинным бессознательным, выдумка бессознательного бессознательного, которое было бы одновременного «объективным» (поскольку совершенно независимо от истории субъектов и их действий) и «рациональным» (поскольку полностью ориентировано в направлении определенной и даже поддающейся измерению цели - экономической цели). Но если мы не хотим поверить в колдовство, то действия индивидов, сознательно или бессознательно мотивированные, суть необходимое переходное звено любого действия «сил» или «законов» истории. Следовало бы создать «экономический психоанализ», который раскрывал бы в качестве причины человеческих действий их истинный смысл, скрытый (экономический) смысл, в котором «экономическое побуждение» занимал бы место либидо.

Допустим, что скрытый экономический смысл присутствует тех в действиях людей, которым эти действия не обладают явно. Но это не означает, что это единственный или первичный смысл, это не означает, что его содержание всегда и везде есть максимализация «экономического удовлетворения» в духе западного капитализма. «Экономический импульс» -или, если хотите, «принцип удовольствия», направленный на потребление и присвоение, принимает то или иное направление, фиксируется на том или ином объекте, проявляется в том или ином поведении, и это зависит от совокупности вступающих в игру факторов, в частности, от его связи с сексуальной потребностью (от специфики последнего в рассматриваемом обществе) и с миром значений и ценностей, созданным культурой, в которой живет индивид.<sup>26</sup> В конце концов, больше правды заключалось бы в утверждении: «*homo oeconomicus* - это продукт капиталистической культуры», чем в утверждении: «капиталистическая» культура - это создание *homo oeconomicus*. Но не стоит говорить ни того, ни другого. Каждый раз возникает сходство и глубокая взаимосвязь между структурой личности и содержанием культуры, и нет никакого смысла в том, чтобы предпочитать одно другому.

У некоторых возделывающих маис племен Мексики и в индонезийских деревнях, выращивающих рис, земледельческий труд является не только средством обеспечения продуктами питания, но одновременно и культовым моментом, посвященным какому-либо божеству, - он превращается в праздник, в танец. И когда какой-нибудь теоретик начинает

утверждать, что все, что в данном случае сопровождает чисто производственные действия - не более чем мистификация, иллюзия и лукавство, то этого теоретика следует считать большим капиталистом, чем любого предпринимателя. Он не только, как это ни плачевно, остается пленником специфических категорий капитализма, но желает подчинить им все остальное в истории человечества, утверждая, в конечном счете, что все, что люди делали и хотели сделать в течение тысячелетий - не более чем несовершенный набросок *factory system*. Ничто не позволяет делать вывод, что каркас действий, составляющих производительный труд в узком смысле слова, более «истинен» и более «реален», чем совокупность смыслов, которыми окружает этот каркас трудящийся человек.

Ничто, кроме следующего постулата: истинная природа человека заключается в том, чтобы быть производственно-экономическим животным - постулата совершенно произвольного и предполагающего, в случае его истинности, что социализм никогда не сможет стать реальностью.

Если для создания теории истории необходимо исключить из этой истории почти все, за исключением событий, произошедших на узкой полоске земли, окружающей Северную Атлантику, то нужно сказать, что цена эта слишком велика, — лучше сохранить историю и отвергнуть теорию. Но мы отнюдь не связаны этой дилеммой. В отличие от революционеров, мы совсем не обязаны, сводить историю человечества к простой схеме. Прежде всего нам нужно понять и изучить наше собственное общество. И мы можем это сделать, лишь релятивизируя это общество, показывая, что ни одна из форм социальной трансформации, существующих на сегодняшний день, не является неизбежной, поскольку эти формы существовали не всегда; не превращая в абсолют и бессознательно проецируя на прошлое схемы и категории, выражающие прежде всего глубинные стороны капиталистической реальности, которой мы противостоям.

Теперь можно понять, почему то, что называлось материалистической концепцией истории, кажется нам сегодня неприемлемым. Она неприемлема, поскольку:

- рассматривает развитие техники («в конечном счете») как движущую силу истории, приписывая ему автономную эволюцию и замкнутое в самом себе и определенное значение;

- пытается подчинить всю совокупность исторического процесса категориям, которые обладают смыслом лишь для развитого капиталистического общества и приложение которых к предшествующим формам социальной жизни ставит больше проблем, чем разрешает - их;

- основывается на скрытом постулате неизменности человеческой природы, чей доминирующей мотивацией является мотивация экономическая.

Эти соображения касаются содержания материалистической концепции истории, которая есть *экономический детерминизм* (определение,

впрочем, часто употребляемое самими сторонниками этой концепции). Но эта теория неприемлема прежде всего постольку, поскольку она есть просто *детерминизм*, то есть постольку она претендует на то, чтобы свести историю к следствиям из определенной системы сил, которые, в свою очередь, сами подчинены вполне постижимым и раз и навсегда определенным законам. Следствия этих законов возникают непреложно и безусловно (как непреложна и их теоретическая дедукция). За этой концепцией неизбежно проглядывает тезис, раскрывающий, *что есть история*, то есть философский тезис, и мы вернемся к нему в третьей части этой главы.

*Экономический детерминизм и борьба классов*

Экономическому детерминизму, как представляется, противостоит другой тезис марксизма: «история человечества есть история борьбы классов». Но это лишь видимость, поскольку в той мере, в какой мы поддерживаем основные утверждения материалистической концепции истории, борьба классов на деле не

является посторонним фактором.\* Она не что иное, как звено в причинной цепи, каждый раз обусловливаемой, без какой-либо двойственности, состоянием технико-экономического базиса. Все, что классы делают, и все, что они должны сделать, всякий раз необходимым образом определено их положением в производственных отношениях, в борьбе с которыми они бессильны, поскольку последние предшествуют им как причинно, так и логически. Действительно, классы не более чем инструмент, в котором воплощено действие производительных сил. И если они действующие лица, то только в том смысле, в котором их можно сравнить с театральными актерами, повторяющими заранее заданный текст и заранее рассчитанные жесты. Плохо они играют или хорошо, они не могут помешать трагедии двигаться к своему неизбежному финалу. Необходим определенный класс, чтобы социально-экономическая система могла функционировать по своим законам. Он необходим также и для того, чтобы ее ниспровергнуть - когда она станет «несовместимой с развитием производительных сил», и когда интересы этого класса подведут его к необходимости установить новую систему, которая, в свою очередь, будет функционировать. Классы суть движущая сила исторического процесса, но сила бессознательная (выражение, столь часто возникающее под пером Маркса и Энгельса). Они, скорее, объекты действия, чем деятели, как говорит Лукач, или, скорее, они действуют в зависимости от классового сознания. Ведь известно, что «не сознание людей определяет их бытие, а социальное бытие определяет их сознание». Мы не можем просто сказать, что стоящий у власти класс будет консервативен, а восходящий - революционен. И этот консерватизм, и эта революционность predeterminedены в своем содержании, во всех своих «основных» деталях<sup>27</sup> положением соответствующих классов в процессе производства.

Совсем не случайно, что идея более или менее «разумной» капиталистической политики всегда кажется марксисту глупостью, скрывающей за собой мистификацию. Чтобы согласиться вести полемику о разумной или неразумной политике, нужно согласиться с тем, что эта разумность или ее отсутствие оказывают влияние на реальную эволюцию. Но каким образом это возможно, если эта эволюция predeterminedена факторами совсем иного порядка - «объективными» факторами? Не говоря уже о том, что эта политика не падает с неба, она проводится в данной конкретной ситуации и не может преодолеть определенных границ, намеченных историческим контекстом, она способна обрести резонанс в реальности только при наличии многих других условий. Все это совершенно очевидно. Марксист будет вести речь так, как будто эта разумность политики ничего не меняет (кроме стиля речи - величественного у Мирабо и ничтожного у Ланьеля) и будет стараться показать, что «гений» Наполеона, как и «глупость» Керенского были необходимым образом вызваны к жизни, порождены исторической ситуацией.

И тем более нельзя считать случайным ожесточенное сопротивление, оказываемое той идее, что современный капитализм попытался адаптироваться к исторической эволюции и социальной борьбе и, следовательно, модифицировался. Принять ее означало бы согласиться с тем, что история последних веков не была исключительным образом детерминирована экономическими законами, что действия групп и социальных классов могли изменить условия, в которых эти законы действовали, и тем самым повлиять на само их функционирование.

Из этого примера мы можем ясно понять, что экономический детерминизм, с одной стороны, и борьба классов, с другой, предполагают два способа объяснения, не сводимые один к другому, и что в марксизме не существует истинного синтеза, а происходит уничтожение второго способа за счет первого. Что оказывается более существенным в эволюции капитализма - техническая эволюция и последствие функционирования управляющих системой экономических законов или же борьба классов и социальных групп? Если верить «Капиталу», то именно первый ответ оказывается верным. Как только устанавливаются подходящие для капитализма социальные условия, как только в исторической реальности возникает то, что можно назвать «аксиомами системы» (степень и конкретный уровень технического накопления капитала, накопление капитала и достаточное количество рабочей силы и т. д.), капитализм под воздействием непрерывного импульса автономного технического прогресса эволюционирует исключительно в соответствии с действием экономических законов, которые он предполагает и которые выявил Маркс. Борьба классов здесь не играет никакой роли.<sup>28</sup> Пусть какой-нибудь более тонко мыслящий марксист, опираясь при необходимости на другие тексты Маркса, начнет отрицать этот односторонний взгляд и утверждать, что борьба классов играет важную роль в истории системы, что эта борьба может внести изменения в функционирование экономики — просто не нужно забывать, что она каждый раз возникает в данном историческом контексте, который намечает ее границы и определяет ее смысл. Но все эти уступки ни к чему не ведут, они не могут примирить волка и ягненка. Сформулированные Марксом экономические законы, собственно говоря, не имеют никакого смысла вне борьбы классов, они лишены точного содержания: «закон стоимости», когда возникает необходимость применить его к основному товару - рабочей силе, - теряет всякое значение и превращается в пустую формулу. Содержательно наполнить ее может только борьба между рабочими и хозяевами, определяющая абсолютный уровень заработной платы и его историческую эволюцию. И поскольку все остальные «законы» уже предполагают данное распределение социального продукта, то все единство системы остается в подвешенном состоянии и совершенно лишено конкретности.<sup>29</sup>

И здесь мы имеем дело не с простой теоретической «лакуной» - «лакуна» эта настолько значима, что моментально разрушает саму теорию. Мы имеем дело еще и с целым миром различий на уровне практики. Между капитализмом «Капитала», в котором «экономические законы» приводят к стагнации заработной платы, к растущей безработице, ко все более и более жестоким кризисам и в конце концов - к мнимой невозможности функционирования всей системы, и реальным капитализмом, где заработная плата постепенно растет параллельно росту производства, а расширение системы происходит без какой-либо непреодолимой экономической антиномии, - можно обнаружить не только дистанцию, отделяющую мир от реальности. Это еще и две вселенные, каждая из которых предполагает собственную судьбу, собственную философию, собственную политику собственную концепцию революции.



Наконец, та идея, что автономное действие масс может явиться центральным элементом социалистической революции - принимается она или нет - остается для последовательного марксиста более чем второстепенным моментом. Она не представляет для него интереса и лишена теоретического и философского статуса. Марксист знает, в каком направлении *должна* двигаться история. Если автономное действие масс соответствует этому направлению, то история ничему научить его не может, если же оно принимает другое направление, то это уже дурная автономия или, скорее, вовсе не автономия. Если массы не продвигаются к верной цели, то они остаются под влиянием капитализма. Когда истина постигнута, все остальное оказывается ошибочным, но понятие ошибки ничего не значит в детерминистской вселенной: ошибка - это результат влияния классового врага и системы эксплуатации.

Однако действия конкретного класса и осознание этим классом своих интересов и своего положения, как кажется, занимает в марксизме особую роль. Но это верно лишь в специфическом и ограниченном смысле. Это

30  
верно только в отношении того, что пролетариат должен сделать: он должен совершить социалистическую революцию, а нам известно, к чему должна привести социалистическая революция (говоря коротко, она должна развить производительные силы до такой степени, чтобы достигнутое изобилие сделало возможным коммунистическое общество и свободное человечество). Это истинно лишь для того, кто знает, совершится это или нет, поскольку наряду с идеей неизбежности социализма у Маркса и других известных марксистов (например, у Ленина или Троцкого) существует идея возможной неспособности общества преодолеть кризис, идея «общего упадка двух классов в их противостоянии друг другу», короче говоря, историческая альтернатива социализма *или* варварства. Но эта идея представляет собой границу системы и в каком-то смысле границу любого последовательного мышления: следуя ей, нельзя абсолютно исключать, что история потерпит крах, то есть проявит свою абсурдность, но в этом случае рухнет не только эта, но и любая теория. Следовательно, тот факт, совершит пролетариат революцию или не совершит, - даже если в его отношении не существует никакой определенности - обуславливает все остальное, и потому дискуссии можно вести только в перспективе той гипотезы, что он ее совершит. Раз эта гипотеза принята, то направление, в котором пролетариат будет действовать, определено. Свобода, предоставленная таким образом пролетариату, не отличается от свободы быть безумным, которую мы можем признать за собой: свобода, которая ничего не стоит, которая даже существует лишь при условии отказа от ее использования. Она уничтожается в тот самый момент, как только ею начинают пользоваться, уничтожается вместе с единством мира.<sup>31</sup>

Но если мы отойдем от идеи, что классы и их действия суть простые передаточные механизмы, если мы согласимся с тем, что «осознание» реальности и активность классов и социальных групп (как и индивидов) приводят к возникновению новых элементов системы, которые оказываются непредвиденными и которые невозможно было предвидеть (что, безусловно, не означает того, что эти элементы независимы от ситуации, в которой они появляются), то мы вынуждены будем отказаться от классической марксистской схемы и начать рассматривать историю совсем другим, сущностно отличным образом. Мы вернемся к этому вопросу в ходе дальнейшего изложения.

В заключении, которое нам кажется важным, мы должны сказать, что «ложной» нам представляется не сама материалистическая концепция в своем содержании. Лишен смысла сам тип теории, который воспроизводит эта концепция. Подобная теория неприемлема, и, в конце концов, в ней нет никакой необходимости. Утверждать, что мы обладаем секретом истории прошлого и настоящего (и даже до какой-то степени и будущего) не менее абсурдно, чем говорить, что у нас в руках все тайны природы.

Это даже еще более абсурдно, если принимать во внимание то, что делает историю историей, а историческое познание - историческим познанием.

#### *Субъект и объект исторического познания*

Если кто-то начинает вести речь об истории, то нужно спросить, *кто*. Некто, принадлежащий к определенной эпохе, определенному обществу, конкретному классу - короче говоря, некое историческое существо. Но именно то, что делает возможным историческое познание (поскольку лишь историческое существо может иметь опыт истории и говорить о ней), и становится непреодолимой преградой для достижения этим познанием статуса абсолютно законченного и прозрачного знания - поскольку познание в своей сущности есть исторический феномен, требующий, чтобы его постигали и толковали именно в таком качестве. Исторический дискурс заключен в рамки истории.

Не нужно путать эту идею с утверждениями скептицизма и наивного релятивизма, согласно которым то, что человек говорит - не более чем мнение, и, заводя о чем-либо речь, он выражает скорее самого себя, чем что-то, относящееся к реальности вне его. Существует нечто совсем иное, чем просто мнение (и без этого ни речь, ни действие, ни общество никогда не были бы возможны). Мы можем контролировать и устранять предрассудки, предвзятое отношение, ненависть, применять правила «научной объективности». Но существуют не только отстаивающие себя мнения, и Маркс - великий экономист, даже когда он ошибается, в то время как Франсуа Перру не более чем болтун, даже когда он говорит правду. Но даже если сделано все, чтобы очистить речь от предрассудков и ошибок, если применены все правила и проявлено уважение к фактам, остается тот, кто держит речь, и это не «трансцендентальный субъект», а историческое существо, и этот факт нужно рассматривать не как несчастливую случайность, а как логическое условие («трансцендентальное условие») исторического познания. Следовательно, лишь природные существа *- также* и природные - могут ставить перед собой проблему познания природы, так как только существа из плоти и крови могут иметь связанный с природой опыт<sup>32</sup>, только исторические существа способны ставить перед собой проблему познания истории, так как лишь для них одна история может стать объектом опыта.

Природный опыт мы приобретаем, не покидая пределов Вселенной и созерцая ее изнутри, так же как и

исторический опыт мы накапливаем, отнюдь не исследуя историю извне как законченный и замкнутый в самом себе объект, безучастно нам представляющий, - поскольку такой истории никогда не было и она никому никогда не будет дана как объект исследования.

Иметь опыт истории в качестве исторического существа - это значит быть в истории и принадлежать ей, быть в обществе и принадлежать

обществу. И если оставить в стороне другие аспекты этой импликации, все сказанное означает:

- необходимо осмысливать историю в зависимости от категорий конкретной эпохи и конкретного общества - тех категорий, которые, в свою очередь, являются продуктами исторической эволюции.

- осмысливать историю в зависимости от практических намерений и планов - планов, которые также являются частью истории.

Это Маркс не только понимал, но и первый ясно выразил. Когда он высмеивал тех, кто считал «возможным выпрыгнуть из своей эпохи», он тем самым отрицал мысль о возможности существования чисто теоретического субъекта, практикующего чисто теоретическое познание истории. Он считал, что нельзя *a priori* выводить категории, значимые для всего исторического материала (другими словами, плоские и пустые абстракции). Когда в то же время он изобличал буржуазных мыслителей своей эпохи, которые наивно применяли к предшествующим историческим периодам категории, имеющие смысл лишь в отношении капитализма и отказывались признать их историческую относительность («Для них история была, но ее больше не существует», - говорил Маркс, и эти слова с полным правом можно отнести к современным «марксистам»), и когда он утверждал, что его собственная теория соответствует точке зрения определенного класса - революционного пролетариата, то он впервые ставил проблему, приобретающую с тех пор название социоцентризма (каждое общество помещает какой-либо факт в центр мира и смотрит на все остальные факты со своей точки зрения) и делал попытки ее разрешить.

Выше мы пытались показать, что Маркс не смог преодолеть этого социоцентризма.<sup>33</sup> Мы находим у него парадокс, характерный для мыслителя, который полностью осознавал историческую относительность присущих капитализму категорий и в то же время проецировал их на всю совокупность человеческой истории. Пусть сразу станет ясно, что здесь речь идет не о критике Маркса, а о критике познания истории. *Парадокс, о котором идет речь, является неотъемлемой частью любой попытки осмысления истории?*\* Неизбежно и естественно, что, живя на век позднее, мы имеем возможность лучше выразить относительность определенных категорий, более ясно определить то, что связывает великую теорию с конкретной эпохой и что ее в ней укореняет. Осознать проблему социоцентризма, выделить из нее доступные постижению элементы - первый и неизбежный шаг любого серьезного мышления. Представление, что укорененность есть лишь негативное явление, что мы, в стремлении к бесконечному очищению мысли, можем и должны от нее избавиться, - это иллюзия наивного рационализма. И не только потому, что эта укорененность есть условие самого нашего познания, что мы можем осмыслить историю лишь постольку, поскольку в качестве исторических существ вовлечены в круговорот жизни в конкретном обществе, имеем опыт образования его структуры и классовой борьбы. Но также и потому, что наше своеобразие есть *позитивное* условие, открывающее доступ к универсальному. Именно постольку, поскольку мы связаны с определенным видением, с определенной категориальной структурой, с конкретным замыслом мы можем высказать о прошлом нечто значимое и наполненное смыслом. Именно когда настоящее есть в полной мере настоящее, мы способны увидеть в прошлом нечто другое и большее, чем могло увидеть в себе само прошлое. В определенном смысле именно потому, что Маркс проецировал что-то на прошлое, он и смог в нем нечто открыть. Мы критикуем эти проекции лишь постольку, поскольку они выдают себя за абсолютную, исчерпывающую и систематизированную истину. И не нужно забывать, что попытка Маркса постичь предшествующие формы общественной жизни с помощью присущих капитализму категорий, какой бы «произвольностью» она ни страдала, была бесконечно плодотворна - даже если она и была насилием над «истиной, присущей» каждому из этих обществ: поскольку, в конце концов, не существует «собственной, присущей каждому обществу истины» - ни той, что выявляется историческим материализмом, ни тем более той, что раскрывается в попытке -чрезвычайно утопической и социоцентрической - «осмыслить каждое общество, исходя из него самого, и с его собственной точки зрения». То, что мы называем истиной каждого общества, - это его истина, ограниченная его историей, как для него самого, так равно и для всех других, поскольку парадокс истории заключается в том, что каждой цивилизации и каждой эпохе, удается раскрыть в предшествующих цивилизациях и в цивилизациях, окружающих ее географически, новые смыслы и значения именно благодаря своим особенностям и своим, только им присущим неврозам. Никогда ни одной из них не удастся исчерпать или зафиксировать свой объект, и именно потому, что рано или поздно они сами становятся объектом изучения и объяснения. (Сегодня мы пытаемся понять, как могло так случиться, что Ренессанс и XVII-XVIII века рассматривали классическую античность столь различным образом). И тем более они не могут сводиться к неврозам тех эпох, которые их рассматривают, так как в таком случае история представляла бы собой не что иное, как сопоставление различных маний, и мы не смогли бы даже прочесть книгу прошлого.

Марксизм, как мы знаем, пытается преодолеть этот парадокс, являющийся конститутивным элементом любой исторической мысли.

Это преодоление - результат двойного движения. Существует диалектика истории, которая утверждает, что последовательно сменяющие друг друга точки зрения различных эпох, классов, обществ находятся в определенном соотношении (даже если это соотношение характеризуется чрезвычайной сложностью). Они подчиняются определенному порядку и организуются в систему, которая разворачивается во времени таким образом, что приходящее после снимает то, что было ранее. Настоящее включает в себя прошлое (как «снятый» момент), и потому способно его пони-

мать лучше, чем оно само понимало себя. Эта диалектика - в своей сущности гегелевская; то, что у Гегеля было движением логоса, становится у Маркса развитием производительных сил и отмечающей его этапы сменой

социальных классов - но здесь это неважно. Как у того, так и у другого Кант «преодолевают» Платона, и буржуазное общество «превосходит» античное. Это важно в другом отношении - и здесь мы обнаруживаем второй предел движения. Именно потому, что эта диалектика есть диалектика последовательной смены различных *классов* в истории, она больше не может быть с необходимостью бесконечной.<sup>35</sup> Следовательно, исторический анализ показывает, что диалектика может и должна прийти к своему концу с появлением последнего класса - пролетариата. Марксизм, следовательно, - теория, занимающая привилегированное положение, поскольку она представляет «точку зрения пролетариата» и поскольку пролетариат - последний класс: последний не просто во временном отношении, так как в таком случае мы остаемся привязаны, находясь в рамках исторической диалектики, к частной, предназначенной к дальнейшей релятивизации точке зрения, но последний в абсолютном смысле, так как он должен осуществить уничтожение классов и переход к «истинной истории человечества». Пролетариат есть универсальный класс, поскольку у него нет частных интересов, которые он ставил бы превыше всего, поскольку он способен создать бесклассовое общество и взглянуть на историю с «истинной» точки зрения.<sup>36</sup>

Мы сегодня не можем согласиться с этим положением по многим причинам. Мы не можем заранее принять законченную или почти законченную диалектику истории, пусть даже она будет определена как «пред-история». Мы не можем принять решение до постановки проблемы. Мы не можем сразу принять диалектику, какой бы она ни была, поскольку диалектика постулирует рациональность мира и истории, тогда как эта рациональность - проблема как теоретическая, так и практическая. Мы не можем мыслить историю как единство, прячась от того массива проблем, которые ставит перед нами это выражение, как только мы перестаем придавать ему чисто формальный смысл. Мы не можем мыслить ее как прогрессивную диалектическую унификацию, поскольку Платон не отменяется Кантом, а готика - рококо. И утверждение, что превосходство испанской культуры над культурой ацтеков доказывается уничтожением последних, оставляет как у оставшихся в живых ацтеков, так и у нас чувство неудовлетворенности. И мы не понимаем, каким образом и почему Америка до Колумба вынашивала в самой себе свое диалектическое уничтожение, совершенное руками вооруженных конкистадоров. Мы не можем основывать окончательный ответ на последние вопросы мышления и практики на точности марксовского анализа динамики капитализма - особенно сейчас, когда мы знаем, что эта точность иллюзорна, но мы не могли бы этого сделать, даже если бы не знали об этой иллюзорности. Мы не можем полагать какую-либо теорию, даже нашу собственную, за «во-

площение точки зрения пролетариата», поскольку история последнего столетия показала, что эта точка зрения, отнюдь не разрешая всех проблем, сама является проблемой, которой только пролетариат (или скажем, чтобы избежать придинок, трудящееся человечество) сможет или не сможет найти разрешение. В любом случае мы не вправе считать марксизм выразителем этой точки зрения, поскольку он содержит элементы капитализма, глубоко проникающие в его сущность, и поскольку - одно предполагает другое - сегодня он везде является действующей идеологией бюрократии, а отнюдь не пролетариата. Мы не считаем, что пролетариат есть последний класс, а марксизм - его подлинный представитель, что его видение мира - это видение, закрывающее любую дискуссию. Относительность исторического знания - производная не только принадлежности этого знания к определенному классу, но и его принадлежности к определенной культуре, эпохе, и здесь одно не может быть редуцировано к другому. Исчезновение классов в будущем обществе не уничтожает автоматически различие возможных точек зрения на прошлое, не обеспечивает этим точкам зрения совпадение с их объектом, не ставит их вне рамок исторической эволюции. В 1919 г. Лукач, тогда - министр культуры революционного венгерского правительства, официально объявил: «Теперь, когда пролетариат у власти, у нас нет необходимости придерживаться какой-либо односторонней точки зрения на прошлое». В 1969 г., когда пролетариат ни в одной стране не находится у власти, мы тем более не считаем возможным мыслить подобным образом. Короче говоря, мы не можем больше принимать точку зрения марксистской философии истории.

*Дополнительные замечания к марксистской теории истории*

*К вопросу о технологической эволюции и ее ритме:* когда мы начинаем обсуждать вопрос о технологической «стагнации», - ставим ли мы этот вопрос в общем плане или конкретно применительно к эпохе феодализма - мы должны ясно различать два аспекта.

В первую очередь речь идет о том, чтобы понять, каким было развитие технологий в Западной Европе с момента гибели Римской империи (или даже ранее, начиная с IV века до н. э.) и вплоть до XI или XII века. Здесь можно выделить шесть или семь веков человеческой истории, включенных в высшей степени важный парадигматический и гегелевско-марксистский период истории - истории «европейской» (или, для философов, «греко-западной»). Этот период можно назвать парадигматическим и гегелевско-марксистским, поскольку он действительно представляет собой единственный случай, когда оказывается возможным сконструировать (за счет безмерного насилия над фактами - но это уже другой вопрос) пример квази-диалектического развития как в сфере социально-экономической, так и в сфере философской - «духовной» (Гегель). Но эта конструкция возможна только при условии забвения шести или семи веков, которые, если рассматривать их как единое целое, по сравнению с греко-романским миром являлись периодом значительной регрессии. Марксисты не склонны заводить речь об этих затерянных в прошлом веках. Когда они упоминают о «техническом прогрессе в Средневековье», на деле они имеют в виду XII, XIII или XIV вв. Терминологический спор не представляет большого интереса - хотя здесь, как обычно, терминологическая неточность маскирует неясность мысли или софистические приемы. Здесь важно то, что в данном случае мы наблюдаем не «случайность» или «сезонные колебания», а чрезвычайно длительный исторический период, во время которого даже если и наблюдались прогрессивные изменения в нескольких специфических моментах (например, замена легкого плуга тяжелым) - но если мы рассмотрим все социальное здание в его единстве, то большинство достижений предшествующего периода были утрачены. Это показывает, что прогресс техники не происходит с необходимостью непрерывно, что

ее эволюция не автономна, в каком бы смысле мы ни употребляли это слово, даже при самой свободной его трактовке.

Во-вторых, вопрос об изменениях в техническом развитии и о ритме этих изменений возникает, если брать историю в целом. В этом отношении мы можем сделать вывод, что большинство обществ в течение *самого значительного периода своей истории* существовали на базе стабильных технических условий - настолько стабильных, что они должны показаться западному человеку ничем не отличающимися от простой технологической стагнации в рамках рассматриваемых обществ и периодов. Мы можем привести пример длительного периода китайской истории, истории Индии с IV в до н. э. и до мусульманского вторжения и затем период, начинающийся эпохой мусульманского господства и заканчивающийся английским завоеванием - не говоря уже об архаичных обществах. Существует огромная разница между возможностью жить в обществе, в котором новые важные открытия совершаются каждые десять лет (как происходило на Западе последние три века), и жизнью в обществе, где подобные открытия появляются лишь раз в три века. История человечества главным образом совершается в этом последнем контексте, а отнюдь не в первом.

К вопросу о «прогрессе», Маркс и греки: безусловно, Маркс никогда с определенностью не говорил о превосходстве буржуазного общества и культуры над обществом и культурой античной Греции. Но такова неизбежная логическая импликация примененной к историческому процессу диалектики и претензии на независимость «надстройке» по отношению к «базису». Именно потому, что Маркс не был филистером - так же как не признавал, что человека определяет абстрактный разум - он здесь «противоречил сам себе», что и говорит в его пользу.

В незаконченном неизданном отрывке 1857 г. (опубликованном Каутским в «Нойе цайт» в 1903 г. под названием: «Введение к Критике политической экономии») Маркс попытался проиллюстрировать независимость искусства от реальной жизни и, в частности, - от технического развития рассматриваемого периода. Он сделал это в манере, во многом заслуживающей критики, смешивая необходимые и достаточные условия или, скорее, негативные тривиальные условия и истинные достаточные доводы. «Совместима ли идея природы, - спрашивает он, - и социальных отношений, питающих греческое воображение, а значит и греческую (мифологию) с ткацким станком, локомотивами и электрическим телеграфом? Что может значить Вулкан в одном ряду с Roberts & Co, Юпитер в одном ряду с громоотводом, Гермес - с компанией «Креди мобилье»? Что останется от Молвы перед лицом Printing-house Square? Возможен ли Ахилл в век свинца и пороха, и сама «Илиада» - в век типографии и печатного станка? Не должен ли замолчать голос песен, легенд, муз перед решеткой печатника? Не исчезают ли условия, породившие эпическую поэзию?» Маркс делает вывод, что трудность заключается не в том, чтобы осознать, что греческое искусство и эпопея связаны с «определёнными формами социального развития» (утверждение достаточно тривиальное, если оно означает, что Ахилл не мог носить джинсы и играть револьвером, и достаточно пустое, поскольку мы не можем *объяснить* совершенно очевидное соотношение между эпопеей и античностью или романом и современной эпохой, поскольку одни и те же «формы социального развития» не стали основой для создания аналогичных форм творчества), а в том, чтобы понять, почему «они доставляют нам наслаждение и в определённом отношении служат нам нормой, являясь для нас непревзойдённой моделью». Отметим, что если история когда-то создала неподражаемую модель (которую просто невозможно превзойти), то любая дискуссия по поводу «прогресса» оказывается чистым нонсенсом. Разрешение проблемы, предложенное Марксом, состоит в следующем: «Очарование, испытываемое нами от произведений древнегреческого искусства, обязано тому факту, что они были «нормальными детьми». Это было «историческое детство человечества», эпоха, которая больше никогда не вернется и потому обладает для нас такой притягательной силой.» Но в таком «разрешении» проблемы великий мыслитель сам выглядит ребенком. Можно лишь смеяться в ответ на предположение, что «Царь Эдип» пленяет нас своей «наивностью» и «искренностью». А что говорить о философии? Мы без конца читаем Платона и Аристотеля и нагромождаем одно толкование на другое, потому что испытываем восхищение перед их детской нормальностью и непосредственностью? Текст неожиданно обрывается на этом месте, и мы не стали бы так долго задерживаться на словах рукописи, не опубликованной самим автором, если бы не необходимость указать на существование проблемы - проблемы значительной и неразрешимой в рамках концепции Маркса. Действительно, каким образом чтение Канта и Гегеля может освободить нас от необходимости читать Платона и Аристотеля (притом что хороший трактат по физике даёт нам достаточно сведений, чтобы и вовсе не читать Ньютона - разумеется, если речь не идет об *истории* науки). Каким образом могло так случиться, что несколько фраз этих авторов дают нам больше пищи для размышлений, чем 99,99% содержания книг, выходящих сегодня в свет миллионами? Если Платон принадлежал к счастливому детству человечества, то Кант должен был бы быть, хотя и менее доступным, но, безусловно, более умным мыслителем. Он должен был бы им быть, но он таковым не является. Если человечество сначала переживает детство, а затем зрелость (при всей условности подобных метафор), то Спиноза с необходимостью должен был быть более «зрелым», чем Аристотель. Но его нельзя назвать таковым. Эти утверждения лишены смысла. Кант не выше и не ниже Платона (хотя мы можем вспомнить, что А.Н. Уайтхед, философ, принадлежавший к «научному», а не к «литературному» направлению, писал, что лучший способ понять западную философию во всем ее единстве - это рассматривать ее как серию комментариев к платоновским текстам).

Однако современная технология бесконечно превосходит греческую. Что Маркс или марксисты (и вульгарные, и рафинированные) могли бы сказать по поводу этого разрыва? Ничего. В лучшем случае, они начали бы жонглировать словами, говоря, например, что буржуазное общество более прогрессивно, чем античное, но его нельзя считать «превосходящим» его обществом. Но эти невинные внешние различия совершенно и безвозвратно разрушают марксистскую концепцию истории. Если «прогрессивность» и «низший уровень» могут идти нога в ногу и, наоборот, если одно общество в «материальном» плане может быть более отсталым, чем другое, но

превосходящим его культурно, то что остается от материалистической концепции истории, от ее тезиса о «диалектическом развитии» и т. д.?

*К вопросу о единстве истории, социоцентризме и релятивизме.* Английские товарищи на все, что было сказано выше относительно основной антинормы исторического познания, высказали возражение, что таким образом отрицается единство истории и возникает неизбежность исторического эклектизма.

Но что есть единство истории, если отойти от чисто дескриптивных определений, таких, например, как единство действий и поступков говорящих двуногих? «Диалектическое единство» истории - это миф. Единственная ясная точка отсчета для размышлений на эту тему состоит в том, что каждое общество имеет свой «взгляд на само себя», который в то же время есть «взгляд на мир» (включая сюда другие общества, о которых оно может составить свое представление) - и этот «взгляд» является частью его «истины» или, если воспользоваться словами Гегеля, его «разумной действительности» - хотя последняя к этому взгляду не сводится.

Мы ничего не знаем о греках, если не знаем того, что они знали, думали и чувствовали о самих себе. Но очевидно, что было нечто важное, касающееся их, чего они не знали и не могли знать. Мы можем все это увидеть, но находясь на нашем месте и благодаря ему. Это, собственно, и значит видеть. Я никогда ничего не увижу со всех возможных мест одновременно. Каждый раз я смотрю из какого-то определенного места, я вижу лишь один «аспект» и в определенной перспективе. *Я вижу* означает: я вижу, *потому что* я есть я, и смотрю я не только глазами. Когда я что-либо вижу, вся моя жизнь вложена в это, воплощена в этом видении, в этом акте вглядывания. Это не «недостаток» нашего видения, это есть само видение. Остальное - извечные фантазмы теологии и философии.

Именно эти фантазмы обнаруживаются в притязании составить целостное представление об истории - то целостное представление, которым марксисты, как им казалось, уже обладали или же которое они постулировали для будущего, подразумевая, что социоцентризм будет устранен из социалистического общества. Это утверждение равнозначно тому абсурдному утверждению, что в социалистическом обществе видение будет осуществляться ниоткуда (ведь видеть откуда-либо - значит видеть в определенной перспективе) - видение всего в истинном смысле слова «всё», включая сюда и будущее, поскольку если мы не видим будущего, то как мы можем говорить о целостном видении истории? Как мы можем определить значение прошлого, если не знаем, что принесет нам будущее? Разве значение русской революции было одним и тем же в 1918, в 1925, в 1936 гг. и сегодня? Или в какой-то занебесной области существует идея, «значение в себе» русской революции, включая все последствия этого события до конца времен, к которому марксисты имели бы доступ? Каким же образом могло случиться так, что за пятьдесят лет они так ничего и не поняли в том, что произошло?

Признать эти очевидные вещи отнюдь не значит впасть в простой скептицизм или релятивизм. Тот факт, что мы можем исследовать лишь последовательно сменяющие друг друга «аспекты» какого-либо объекта, не уничтожает различия между слепым и видящим человеком, между дальтоником и нормальным, между человеком, подверженным галлюцинациям, и человеком, у которого их нет. Он не отменяет различия между человеком, не знающим, что преломление палки в воде есть оптическая иллюзия, и тем, кто это знает - и кто, следовательно, видит в то же время прямую палку. Видение истины, идёт ли речь об истории или о чем-либо другом, есть не что иное, как предполагаемая перспектива прояснения разных аспектов объекта и нас самих, опосредования возникающих иллюзий причинами, их порождающими, соединений всего этого таким образом, который мы называем - еще одно таинственное выражение - внутренне согласованным. Это, безусловно, бесконечная перспектива. И в противоположность тому, что думали марксисты (а иногда и сам Маркс), «обладание истиной», взятой в «абсолютном», а значит «мифическом», смысле, никогда не было и никогда не будет предпосылкой революции и радикальной реконструкции общества. Идея подобного «обладания» не только по сути своей абсурдна (так как предполагает завершенность этой бесконечной перспективы), но и глубоко реакционна, поскольку вера в законченную и достигнутую раз и навсегда истину (обладание которой доступно тому-то или тем-то) - основание для приверженности таким идеологиям, как фашизм и сталинизм.

### **3. Марксистская философия истории**

Марксистская теория истории представляет собой в первую очередь научную теорию, то есть доказуемое или опровергаемое обобщение на основе эмпирического исследования. Она, безусловно, является таковой, и следовательно, подвержена судьбе любой значительной научной теории. Произведя огромный и неотвратимый переворот в нашем видении исторического мира, она была преодолена исследованиями, которым сама же и послужила началом. Теперь марксистская теория должна занять свое место в истории теорий, причем никто уже не оспаривает тех достижений, которые она передает по наследству будущему. Можно сказать, как Че Гевара, что сегодня нет необходимости говорить, что кто-то марксист, так же как нет необходимости называть кого-то последователем Паскаля или Ньютона - при условии, что мы действительно понимаем, что означают эти слова: все являются последователями Ньютона в том смысле, что не может идти и речи о возвращении к способу рассмотрения проблем и к категориям, существовавшим до Ньютона. Но в то же время никого нельзя считать действительным последователем Ньютона, поскольку никто не может быть сторонником несомненно и явным образом *ложной* теории.<sup>38</sup> Однако на базе этой теории истории существует философия истории, глубочайшим и противоречивейшим образом переплетающаяся с ней и сама полная противоречий, как мы это увидим позднее. Эта философия - не украшение и не дополнение, она с необходимостью является основанием теории. Она фундамент как теории истории прошлого, так и политической концепции, революционной программы и перспективы. Основное и существенное заключается в том, что она является рационалистической философией и, как любая рационалистическая философия, заранее определяет для себя разрешение всех проблем, которые перед собой ставит.

*Объективистский рационализм*

Марксистская философия истории есть прежде всего объективистский рационализм. Мы видим это уже в марксистской теории истории в ее применении к истории прошлого. Объект теории истории - это естественный объект и примененная к нему модель аналогична модели естественных наук. Силы, прилагаемые к определенной точке, производят эффект, предопределенный великой причинной схемой, которая должна объясниться как статику, так и динамику истории, объяснить как образование и функционирование любого общества, так и нарушение равновесия и переворот, долженствующий придать этому обществу новую форму. История прошлого, таким образом, рациональна в том смысле, что все события в ней разворачиваются согласно причинам, вполне адекватным и доступным *нашему* разуму в его состоянии на 1859 г. Реальность в высшей степени объяснима; в принципе, она объяснена уже сейчас (можно писать монографии об экономических причинах зарождения ислама в VII в. - они подтвердят материалистическую теорию истории и не смогут нам дать ничего принципиально нового). Прошлое человечества согласуется с разумом в том смысле, что все в этом прошлом имеет вполне определенную причину и совокупность этих причин образует связную и исчерпывающую систему.

Но история, которой еще надлежит свершиться, в такой же степени рациональна, поскольку в ней осуществляется разум, и на этот раз в другом смысле: в смысле не только фактическом, но и ценностном. Эта история будет тем, чем она должна быть. Она увидит рождение общества разума, воплощающего чаяния человечества, когда человек станет, наконец, человеком (это значит, что его существование начнет совпадать с его сущностью и его фактическое бытие воплотит его природу).

Наконец, история рациональна в третьем смысле: в смысле слияния прошлого и будущего, в смысле факта, с необходимостью становящегося ценностью, в смысле единства квази-естественных слепых законов, которые слепо работают над производством наименее слепого из всех возможных состояний - состояния свободного человечества. Таким образом, существует имманентный вещам разум, который приведет к возникновению чудесным образом согласующегося с нашим разумом общества.

Гегельянство, как мы видим, в реальности не было преодолено. Все, что есть, и все, что будет действительного в этом мире, - все есть и будет разумно. То, что Гегель остановил эту действительность и эту разумность на моменте, когда появилась его собственная философия, а Маркс продлил их до того неопределенного времени, когда возникнет коммунистическое человечество, - все это отнюдь не отменяет сказанного нами, а скорее служит ему подтверждением. Империя разума, в первом случае объемлющая (благодаря необходимому спекулятивному постулату) существующую данность, распространяется теперь на все, что может когда-нибудь произойти в истории. Будущее становится все более и более смутным по мере удаления от настоящего. Это обнаруживает возможные границы нашего познания, особенно когда речь идет о всем, что мы должны сделать сегодня, а не о «предоставлении рецептов для социалистической кухни будущего». Но это будущее отныне зафиксировано в своей основе:

оно родится под знаком свободы, подобно тому как прошлое и настоящее существовали под знаком необходимости.

Таким образом, существует «хитрость разума», как говорил старик Гегель, разум за работой в историческом процессе, гарантирующий, что история прошлого будет постижима, история будущего - соответствовать желаниям, а кажущаяся слепой фактическая необходимость тайным образом будет устроена так, чтобы вынашивать в себе добро.

Простого формулирования этой идеи вполне достаточно, чтобы предвидеть огромное количество скрытых в ней проблем. Мы можем лишь коротко коснуться нескольких из них.

#### *Детерминизм*

Говорить, что история прошлого доступна нашему пониманию в том смысле, который придает этим словам марксистская концепция истории, - это значит говорить о детерминизме без какого-либо «значительного изъяна»<sup>39</sup> - детерминизме, так сказать, в квадрате, - несущем в себе значения, соединенные между собой в значимые в свою очередь целостности. Однако эта идея не может быть нами принята.

Очевидно, что мы не можем мыслить историю без категорий причинности, и, в противоположность тому, что утверждали философы-идеалисты, история есть именно та область, где причинность обладает для нас определенным смыслом, поскольку здесь она с самого начала принимает форму мотивации, и в силу этого мы можем понять «причинную связь», чего никогда не в состоянии сделать в случае природных явлений. Будь то проходящий по проводу ток, накаляющий электрическую лампу, или закон гравитации, определяющий положение луны на небе в тот или иной момент - все это остается для нас необходимой, но внешней связью, предвидимой, но непостижимой. Но когда А следует попятам за В, В ругает его, и на это А отвечает вздохом, мы *понимаем* необходимость последовательной связи событий именно тогда, когда рассматриваем ее как случайную (упрекаем участвующих в том, что они позволили себе увлечься, в то время как «могли бы» себя контролировать, - сознавая однако, благодаря собственному опыту, что в определенные моменты не увлечься оказывается невозможно). Если говорить обобщенно: будь то в форме мотивации или в форме необходимого технического средства, будь то результат наших действий, осуществившийся благодаря намеренно созданным для этого условиям, или неизбежное следствие, идущее вразрез с нашими желаниями» - в любом случае мы постоянно осмысливаем и проживаем нашу жизнь и жизнь других в форме причинности.

Мы можем говорить о причинной связи в социальной и исторической жизни, поскольку существует «рациональное субъективное»: расположение карфагенских войск при Каннах (и их победа) есть результат рационального плана Ганнибала. Наличие причинности также определяется существованием «рационального объективного», поскольку природные причинные отношения и необходимости чисто логического плана постоянно присутствуют в исторических связях: в определенных технических и экономических условиях производство стали и добыча угля находятся в постоянных и исчисляемых

соотношениях (говоря обобщенно - функциональных). Есть также «грубая причинность», которую мы констатируем, не сводя ее к субъективным или объективным рациональным отношениям, - установленные соотношения, оснований которых мы не знаем, закономерности в индивидуальном или социальном поведении, остающиеся чисто фактическими.

Существование причинных отношений различного порядка позволяет - помимо простого понимания индивидуальных поступков и их закономерностей - поместить их в рамки «законов» и придать этим законам абстрактное выражение, откуда «реальное» содержание индивидуального поведения устранено. Эти законы могут служить основанием для предположений (проверяющихся с предсказуемой степенью вероятности). Так, например, в экономическом функционировании капитализма существует огромное количество доступных наблюдению и измерению закономерностей, которые в первом приближении можно назвать «законами». Благодаря им это функционирование в большинстве своих аспектов кажется одновременно объяснимым и доступным пониманию и до определенной степени предвидимым. Даже вне сферы экономики, существует ряд частных «объективных динамик». Однако нам не удастся интегрировать эти частные динамики в целостно детерминированные системы, но совершенно в другом смысле, чем тот, что обнаруживается в кризисе детерминизма в современной физике. Мы не можем сказать, что детерминизм разрушается и становится проблематичным на границах системы или что отдельные случаи разрыва детерминистской связи обнаруживаются внутри самих систем. Скорее наоборот: перед нами как бы лишь несколько аспектов, несколько социальных срезов, подчиняющихся детерминизму, но погруженных в систему отношений, не определяемую принципом детерминизма.

Необходимо понимать причины невозможности полного детерминизма. Фиксируемые нами отдельные динамические системы, безусловно, характеризуются неполнотой. Они постоянно отсылают друг к другу, и любая модификация одной приводит к модификации всех остальных. Но хотя на практике это может создать бесконечные трудности, все они не принципиальны. Ведь и в физической вселенной некое отношение действительно только «применительно ко всем вещам одного класса».

Неполнота детерминизма, о которой здесь идет речь, возникает не из сложности социального материала, а из его природы. Ее причина в том, что социальное (или историческое) содержит недетерминированное как свой существенный момент.

Это недетерминированное проявляется на двух уровнях. Первый уровень - для нас здесь не столь важный - уровень расхождения, существующего между реальным поведением индивидов и их «типичным» поведением. Тем самым вводится элемент непредвиденного, но как таковой он не может помешать детерминистской практике, по крайней мере на глобальном уровне. Если эти расхождения обладают определенной систематичностью, они могут быть подвергнуты причинному исследованию. Если они случайны, они поддаются статистическому анализу. Непредсказуемость движений отдельных молекул не мешает кинетической теории газа быть одной из наиболее научно разработанных ветвей физики. Именно индивидуальная непредсказуемость и лежит в основании экстраординарной силы этой теории.

Но недетерминированное проявляется и на другом уровне, и этот уровень для нас очень важен. Оно проявляется не просто как «непредсказуемое» поведение, но как поведение *творческое* (индивидов, групп, классов или обществ в целом): не как простое расхождение с существующим типом, а как *установление* нового типа поведения, как *институционализация* нового социального правила, как изобретение нового предмета или новой формы - то есть как возникновение или производство, которое нельзя вывести из предшествующей ситуации, как заключение, превосходящее предпосылки, или как система новых предпосылок. Мы уже отмечали, что живое существо превосходит простой механизм, поскольку оно способно давать новые ответы на новые ситуации. Но историческое существо превосходит простое живое существо, поскольку оно может давать новые ответы на «те же» ситуации или создавать новые ситуации.

История не может быть осмыслена исходя из детерминистской схемы (как, впрочем, и из простой «диалектической» схемы), поскольку история есть область творчества. Мы подойдем к этому вопросу в ходе дальнейшего изложения.

#### *Последовательная связь значений и «хитрость разума»*

Кроме проблемы детерминизма в истории существует проблема «исторических» значений. В первую очередь, история - это пространство сознательных действий людей. Но эта очевидность тотчас же оказывается опровергнута, если мы начинаем вглядываться в проблему более пристально. Вслед за Энгельсом мы можем сделать вывод, что «история - это область бессознательных намерений и нежелательных результатов». *Реальным* результатом исторических действий оказывалось совсем не то, что действующие лица ставили себе целью. Понять это не так уж трудно. Но главная проблема заключается в том, что эти результаты, сами по себе ни для кого не желательные, как оказывается, «обладают внутренней связью», «значением» и, как представляется, подчиняются логике, которую нельзя назвать ни «субъективной» (порожденной сознанием, кем-то выведенной), ни объективной (раскрывающейся в природе) - но можно обозначить как логику историческую. Число буржуа растёт - независимо от того, привержены они учению Кальвина и идеалу аскетической жизни в миру, или нет. Тысячи разорившихся ремесленников и голодных крестьян оказываются вынуждены пойти на заводы. Кто-то изобретает паровую машину, кто-то - ткацкий станок. Философы и физики пытаются осмыслить вселенную как большую машину и установить ее законы. Короли, по-прежнему стремясь подчинить себе и выхолостить дворянство, создают национальные институты. Каждый индивид или группа индивидов преследует свои собственные, наиболее близкие цели, не видя мысленно перед собою социального целого как такового. Однако результатом оказывается нечто совсем иного рода — капитализм. И в этом контексте совершенно не имеет значения, что результат этот определен всей совокупностью причин и условий. Согласимся, что для всех этих фактов, включая и цвет штанов Кольбера, можно выявить многомерные причинные связи, которые

объединяют их друг с другом и всех вместе - с «первичными условиями системы». И важно здесь именно то, что данный результат обладает определенной внутренней связью, которую никто не имел в виду, никто не гарантировал ни сначала, ни впоследствии; что он обладает смыслом (или, скорее, воплощает потенциально неистощимую систему смыслов), благодаря которому возникает некая историческая сущность, называемая капитализмом.

Этот смысл проявляется самым различным образом. Он является тем, что через все причинные зависимости и поверх них придает определенное единство всем проявлениям капиталистического общества. Благодаря ему мы немедленно узнаем в том или ином явлении феномен данной культуры и можем отнести к этой эпохе определенные предметы, книги, инструменты, фразы, немислимые нигде в другое время, исключая необозримое множество других. Этот смысл обнаруживает себя в одновременном сосуществовании бесконечного ряда возможностей и бесконечного ряда невозможностей. Он проявляется и в том, что всё происходящее внутри системы не только соответствует «духу системы», но и способствует его укоренению (даже если оно, как порядок реального, противостоит этому Духу и стремится его разрушить).

Все происходит таким образом, как будто это глобальное значение системы в каком-то смысле задано заранее, как будто оно «предопределило» и сверхопределило сцепление причин, заставило их служить себе и произвести результаты, соответствующие «намерению», - что всего лишь метафора, поскольку никакого намерения не существовало. Маркс где-то сказал: «если бы не было случая, история была бы магией» - фраза глубоко справедливая. Но самое удивительное, что случай в истории по большей части принимает форму значимого случая, «объективного» случая, «как бы случайности», - как метко отмечает известное выражение. Что может придать неисчислимому количеству жестов, поступков, мыслей,

индивидуальных и коллективных действий, которые и составляют общество, это единство мира, в котором определенный порядок (причин и следствий) оказывается вплетен в хаос? Что придает великим историческим событиям эту видимость - на самом деле более чем видимость — великолепным образом рассчитанной и инсценированной трагедии? В этой трагедии то очевидные ошибки действующих лиц никак не способны помешать происходящему, «внутренняя логика» которого изобретает и дает обнаружиться в нужный момент всем побуждениям и препятствиям, всем обманам и возмущениям, необходимым, чтобы действие подошло к своему концу - то до сих пор непогрешимый актер совершает единственную в своей жизни ошибку, необходимую, в свою очередь, для осуществления «заранее спланированного» результата.

Этот смысл, уже совершенно иной, чем тот, который реально переживается конкретными индивидами в их поступках, ставит перед нами фундаментальную проблему, поскольку такой смысл не сводим к причинности и создает иной, чем цепь причин и следствий, порядок внутреннего сцепления, хотя и столь же прочно запечатленный в реальности.

Попробуем рассмотреть, например, проблему внутреннего единства какого-либо общества - архаичного или капиталистического. Благодаря чему это общество сохраняет свою внутреннюю целостность, а его законы (юридические или моральные), управляющие поведением совершеннолетних его членов, оказываются глубоко связаны с мотивациями последних? Благодаря чему эти законы не только совместимы со способом производства и формами труда, но глубочайшим и таинственным образом родственны им? Почему все это, в свою очередь, соответствует структуре семьи, способу кормления, отнятия от груди и воспитанию детей? Почему в данной культуре существует та или иная структура человеческой личности и эта культура предполагает определенные виды неврозов - и все это оказывается согласовано, скоординировано с определенным видением мира, религией, манерой принимать пищу и танцевать? При изучении архаичного<sup>40</sup> общества временами складывается странное впечатление, что целая команда психоаналитиков, экономистов, социологов и т. д. заранее потрудились над проблемой внутренней целостности этого общества, устанавливая наперед рассчитанные, обеспечивающие это единство законы. Складывается впечатление, что к разрешению этой проблемы были приложены сверхчеловеческие усилия, способности и знания. Но даже если наши этнологи, анализируя функционирование этих обществ и излагая свои выводы, наделяют их большим внутренним единством, чем те обладают на самом деле, то это впечатление оказывается не совсем иллюзорным: в конце концов, данные общества функционируют, характеризуются определенной стабильностью, это самонастраивающиеся общества, способные выдержать значительные потрясения (кроме, разумеется, контакта с «цивилизацией»).

Безусловно, загадку этого единства можно радикально свести к некоторой причинной схеме - и именно в этом состоит задача «точного» исследования общества. Если взрослое население ведет себя определенным образом, то прежде всего потому, что оно было воспитано в определенных правилах. Содержание религии данного народа соответствует «базовой индивидуальности» этой культуры, а отношения власти обусловлены экономическими факторами или наоборот и т. д. Но эта причинная редукция не исчерпывает стоящей перед нами проблемы, она лишь дает возможность в конце концов проявиться каркасу самой проблемы. Выявляемый ею причинный ряд является рядом конкретных поведенческих актов, расположенных как в рамках заранее заданной социальной реальности, которая уже обладает в каждый отдельный момент внутренним единством как конкретная целостность<sup>41</sup> (без чего бы не было индивидуальных поведенческих актов), так и в пределах совокупности ясно выраженных и имплицитных правил какой-либо организации, структуры, являющейся одновременно частью этой целостности и некоей отличной от нее данностью. Эти правила в каком-то смысле суть продукты социальной жизни, и в большинстве случаев (это верно почти всегда для исторических обществ и почти никогда - для архаичных) факт их возникновения можно поместить в социальный причинный ряд (например, уничтожение рабства или свободная конкуренция как результат деятельности буржуазии служат ее целям, для которых они и были предназначены). Но несмотря на подобное происхождение этих правил, остается очевидным, что их создатели не осознавали и не могли осознавать всей совокупности их последствий и импликаций - и тем не менее эти последствия и импликации необъяснимым образом пришли к «гармоничному» взаимодействию со всем, что



уже существовало или со всем, что в этот же момент возникало в других секторах социального целого.<sup>42</sup> Остается очевидным, что в большинстве случаев осознающего свои действия «создателя» вообще не существует. (В своих существенных моментах эволюция форм семейной жизни, имеющая столь фундаментальное значение для понимания любой культуры, не зависела от законодательных актов, и еще в меньшей степени эти акты, в свою очередь, исходили от некоего «создателя», осознающего глубинные психоаналитические механизмы, управляющие семейной жизнью). Остается фактом, что эти правила с самого начала заложены в каждом обществе<sup>43</sup> и что они связаны между собой, какой бы ни была дистанция, разделяющая подведомственные им области.

(Когда мы говорим о внутреннем единстве в этом контексте, то употребляем эти слова в самом широком смысле: для какого-либо конкретного общества даже конфликт и кризис могут стать выражением внутреннего единства, поскольку они вписываются в его функционирование. Они никогда не приводят к распаду, к простому распылению: это «его собственные» кризисы и «его собственный» разлад. Великая депрессия 1929 г., как и две мировые войны, суть характеризующиеся внутренним единством проявления капитализма - не только потому, что они включены в его причинный ряд, но и потому, что определяют его функционирование как функционирование капитализма. В том, что представляется нонсенсом, можно, тем не менее, увидеть тысячу проявлений смысла капитализма).

Существует и вторая редукция, которую мы можем осуществить: если все общество, которое мы наблюдаем в настоящем или прошлом, характеризуется внутренним единством, то это не должно вызывать удивление, поскольку лишь подобные общества доступны наблюдению: общества, не имеющие внутренней связи, тотчас же распались бы, и мы не могли бы вести о них речь. Эта идея, какой бы важной она ни была, не содержит в себе ничего спорного. Она могла бы дать нам возможность «понять» внутреннюю связь наблюдаемых обществ, лишь отсылая к процессу «проб и ошибок», в результате которого, благодаря некоей природной селекции, продолжали бы существовать только «жизнеспособные» общества. Но уже в биологии, где эволюция располагает миллиардами лет и бесконечно богатым набором случайных вариаций, естественная селекция, проходящая через ряд проб и ошибок, не представляется достаточной для того, чтобы разрешить проблему происхождения видов. Похоже, что появление жизнеспособных форм может быть описано «поверх» статистической возможности их появления. Что же касается истории, то ссылки на случайные вариации и на процесс отбора представляются безосновательными - в конечном счёте, решение проблемы переносится на иной уровень (то же самое и в биологии): исчезновение народов и наций, описанное Геродотом, может быть результатом столкновения с другими народами, уничтожившими или ассимилировавшими их, что не противоречит тому факту, что первые достигли к этому времени высокого уровня организации и внутреннего единства и могли бы существовать и дальше, если бы не это столкновение. Мы видели своими собственными глазами - как в прямом, так и в метафорическом смысле, - как рождаются общества, и мы знаем, что дело не в этом. В Европе XIII-XIX веков мы не наблюдали появления огромного количества различных типов общественного устройства, из которых все кроме одного исчезли, поскольку были нежизнеспособными. Но мы наблюдали другой феномен - рождение буржуазии (случайное по отношению к предшествующей ей системе), которая через множество противоречивых проявлений и отступлений - от ломбардских банкиров до Кальвина, от Джордано Бруно до применения компаса - с самого начала дала проявиться своему внутреннему смысловому единству, которое в дальнейшем только утверждалось и развивалось.

Эти соображения дают нам возможность осознать второй аспект проблемы. Суперпозиция системы смыслов и сплетения причин проявляется не только на уровне одного общества, но в равной мере и на уровне последовательной смены исторических обществ или, проще говоря, в любом историческом процессе. Рассмотрим, например, процесс формирования

буржуазии, о котором мы упоминали выше, или, еще лучше, подобный процесс в России, приведший к русской революции 1917 г., а затем к власти бюрократии.

В данном исследовании мы не считаем возможным и, в принципе, необходимым, обращаться к глубинным причинам, обусловившим русскую революцию, приведшим ко второму бурному социальному кризису после 1905 г. и определившим в лице двух доминирующих классов общества главных действующих лиц драмы. Нетрудно понять, что революция зарождалась в лоне русского общества и пролетариат играл в ней главенствующую роль - в любом случае, мы не будем на этом останавливаться. Но эта упростимая схема остается «социологической» и абстрактной. Нужно, чтобы она нашла свое опосредование в конкретном процессе, свое воплощение - в действиях (или бездействии), произошедших в определенное время и направленных к желаемой цели. Нужно также, чтобы она с самого начала принимала в расчет массу условий, о которых не всегда можно сказать, что их присутствие гарантировано теми же факторами, что обусловили и общую необходимость революции. Один из аспектов этого вопроса, каким бы незначительным он ни был, позволяет нам яснее определить роль личности в истории. Троцкий в своей «Истории русской революции» не обошел этот вопрос своим вниманием. Он делится с читателем тем удивлением, которое вызывало в нем абсолютное соответствие характера личности и той «исторической роли», которую она призвана была сыграть. В той же мере удивляло его и то, что, когда ситуации «требовался» персонаж определенного типа, этот персонаж появлялся на исторической сцене (здесь можно вспомнить проведенные им параллели между Николаем II и Людовиком XVI, между царицей и Марией Антуанеттой). Где же ключ к этой тайне? Ответ, который дает Троцкий, как кажется, все еще находится на уровне социологии: все в жизни и историческом бытии приходящего в упадок привилегированного класса приводит к появлению бесхарактерных, безыдейных личностей, и если бы в этой среде родилась в высшей степени отличающаяся от них личность, то она ничего не смогла бы сделать с этим материалом в силу «исторической необходимости». И в тоже время все в жизни и существовании революционного класса ведет к возникновению индивидов с закаленным характером и твердым мировоззрением. Без сомнения, в этом ответе содержится большая доля истины, но тем не менее он не

может считаться приемлемым, или, скорее, в нем утверждается и слишком много, и слишком мало. Слишком много - поскольку он должен быть верным во всех случаях, на самом же деле оказывается таковым только в случае победы революции. Почему венгерский пролетариат не нашел никого на роль закаленного вождя, кроме Бельи Куна, по отношению к которому Даже Троцкий не удержался от презрительной иронии? Почему немецкий пролетариат не сумел признать Розу Люксембург и Карла Либкнехта или заменить их другими вождями? Где был французский Ленин в 1936 г.?

Утверждать, что в этих случаях ситуация не созрела, чтобы дать миру соответствующих вождей - это значит покинуть уровень социологической интерпретации, вполне законно претендующий на определенную вразумительность, и вернуться к мистике уникальной ситуации, способной разрешать или запрещать. Впрочем, ситуация, которая должна была бы запрещать, не всегда запрещает: в течение полувека правящие классы находили себе вождей, которыми не могли быть, какой бы ни была их историческая роль, ни князья Львовы, ни Керенские. Но объяснение Троцкого нельзя назвать и достаточным, поскольку оно не отвечает на вопрос, почему случай оказывается исключен из хода событий как раз в тот момент, когда он в наибольшей степени изобличает свою слепую природу, почему он всегда действует в «наилучшем направлении» и почему здесь не проявляются те многообразные случайности, которые действуют в противоположном направлении. Чтобы Революция свершилась, необходимы были и безволие царя, и именно такой характер царицы, и Распутин, и все нелепости двора, Керенский и Корнилов. Необходимо было, чтобы Ленин и Троцкий вернулись в Петроград и для этого нужны были ошибки немецкого государства и британского правительства - не говоря уже обо всех дифтериях и пневмониях, которых добросовестно избегали эти две личности с момента своего рождения. Троцкий прямо спрашивает: могла ли свершиться революция без Ленина, и после некоторого обсуждения, отвечает отрицательно. Мы склонны думать, что он прав и что точно так же можно было бы ответить в отношении его самого.<sup>44</sup> Но в каком смысле можно утверждать, что внутренняя необходимость революции гарантировала появление таких личностей, как Ленин и Троцкий, их существование вплоть до 1917 г. и их более чем невероятное присутствие в нужный момент в Петрограде? Мы вынуждены сделать вывод, что значение революции утверждалось и созревало поверх всех сцеплений причин и вне прямой связи с самой Революцией, но в то же время будучи с ней необъяснимым образом связано.

Возникновение бюрократии в послереволюционной России позволяет нам рассмотреть проблему на другом уровне. В этом случае анализ дает нам возможность увидеть в действии глубокие и вполне рационализируемые факторы, к которым мы не можем здесь возвращаться.<sup>45</sup> Возникновение бюрократии в России, безусловно, не случайно, и доказательством этому служит тот факт, что бюрократизация превратилась в доминирующую тенденцию современного мира. Чтобы изучить бюрократизацию капиталистических стран, мы обращаемся к тенденциям, имманентным организации производства, экономики и капиталистического государства. Чтобы изучить бюрократизацию России в ее истоках, мы обращаемся к совершенно иным процессам - таким как отношения между революционным классом и его партией, как «зрелость» первого и идеология второго. Итак, с социологической точки зрения именно ту форму бюрократии, которая появляется на продвинутом этапе развития капитализма, можно

считать канонической. Однако исторически первичной была форма, возникшая в России на следующий день после революции, на материальных и социальных руинах капитализма. И именно она через множество прямых и опосредованных влияний дала толчок движению бюрократизации капитализма и ускорила его. Все происходило таким образом, как будто современный мир таил в себе тлеющий огонек бюрократии и, чтобы его раздуть, использовал любой попавшийся под руку материал, в том числе тот, что казался наименее пригодным - то есть марксизм, рабочее движение и пролетарскую революцию.

Как и в случае с проблемой внутренней целостности общества, здесь также может и должна быть осуществлена редукция - и именно в этом должно заключаться одновременно точное и трезвое историческое исследование. Но подобная причинная редукция, и это мы увидим в дальнейшем, не устраняет проблемы. Нужно обратить внимание на иллюзию, которой следует избегать - иллюзию ретроспективной рационализации. Именно исторический материал, в котором мы не можем помешать себе видеть сочленения смысла, определенные сущности, имеющие, если можно так выразиться, личностное лицо события вроде Пелопонесской войны, восстания Спартака, Реформации, французской Революции - именно этот материал и формирует у нас идею смысла и исторического лица. Эти события учат нас тому, что есть событие. И рациональность, которую мы в конце концов начинаем обнаруживать в историческом материале, вызывает в нас удивление лишь потому, что мы уже забыли, как сами же ее вычленили. Гегель говорил, что Александр неизбежно должен был умереть в тридцать три года, потому что он по природе своей принадлежит к типу умирающих рано героев; он говорил, что нельзя представить себе Александра старым. Тот факт, что Гегель выдавал случайную горячку за проявление скрытого в истории Разума, может служить примером того, как, исходя из реального случая Александра и других аналогичных случаев, формируется образ героя. Нет ничего удивительного, если мы находим в событии форму, сложившуюся в нас в соответствии с самим событием. Такого рода демистификацию можно осуществить в целом ряде случаев. Но этим проблема не исчерпывается. Во-первых, потому что здесь можно встретить нечто аналогичное процессу познания природы<sup>46</sup>: когда мы производим редукцию всего, что в физическом мире может предстать рационализирующей активности познающего субъекта как рациональное - а-рациональный мир должен быть таковым, чтобы эта активность могла подчинить его себе, чем исключается его хаотичность. Во-вторых, потому что исторический смысл (то есть такой, который превосходит смысл Действительно пережитый и воплощенный в конкретных индивидах) предзадан в материале, предлагаемом нам историей. Желая остаться в рамках приведенного выше примера, мы скажем, что миф об Ахилле, который тоже умер молодым (и о множестве других героев, обреченных на ту же судьбу), возник не на примере Александра (скорее, наоборот).<sup>47</sup> Смысл выражения «герой умирает молодым», как кажется, всегда зачаровывал человечество, несмотря на всю

содержащуюся в нем абсурдность или даже благодаря ей. И реальность, по-видимому, дает достаточно оснований, чтобы этот смысл стал «очевидным». Точно так же миф о рождении героя обнаруживает в самых различных культурах и в различные эпохи сходные черты (которые одновременно деформируют и воспроизводят реальные факты), и, в конечном счете, все мифы свидетельствуют о том, что факты и смыслы были перемешаны в исторической реальности задолго до того, как в нее стало вмешиваться рационализирующее сознание историков и философов. Наконец, в-третьих, потому что в истории постоянно доминируют определенные *тенденции*, потому что мы находим в ней нечто вроде «внутренней логики» процессов, выдвигающей на центральное место какой-либо один смысл или комплекс смыслов (выше мы уже ссылались на возникновение и развитие буржуазии и бюрократии), - логики, объединяющей между собой причинные ряды, не имеющие никакого внутреннего родства и вбирающие в себя любые необходимые «случайные» условия. При взгляде на историю мы испытываем удивление дважды. В первый раз, когда делаем вывод, что, действительно, если бы нос Клеопатры был более коротким, лицо мира было бы совсем иным. Во второй раз - и здесь наше удивление возрастает, - когда видим, что все эти носы во все времена были востребованных размеров.

Таким образом, возникает главная проблема: существуют смыслы, превосходящие непосредственно и реально переживаемые события. Их несет в себе процесс причинности, сам в себе никакого смысла не содержащий - по крайней мере какого-то конкретного смысла. Человечество предчувствовало эту проблему с незапамятных времен, ставило ее перед собой вполне определенно, хотя и метафорически, в мифах и трагедиях (в которых необходимость принимает облик случайности). Она рассматривалась и Гегелем. Но ответ, который он дает - «хитрость разума», устраивающего все таким образом, чтобы по всей видимости лишённые смысла события служили осуществлению его целей в истории, - этот ответ ничего не решает и отсылает все к тем же тайным путям Провидения.

В марксизме эта проблема обретает еще большую остроту, поскольку марксизм придерживается схемы смысла событий, которая допускает точное их определение, а также признаёт наличие исторических этапов. Он в большей степени, чем какая-либо другая концепция, утверждает внутреннюю логику исторических процессов, сводит эти множественные смыслы в единый, уже сейчас данный смысл всей совокупности исторического процесса (формирование коммунистического общества) и претендует на право полностью редуцировать уровень смыслов к уровню причинности. Таким образом, напряжение между двумя полюсами антиномии доведено здесь до предела, но синтез этих полюсов остается чисто вербальным. Лукач, желая показать, что Маркс и в этом отношении разрешил проблему, которую Гегель всего лишь поставил, писал: «Хитрость разума» - не более, чем миф, но только в том случае, если этот реальный разум доказан и обнаружен самым реальным и конкретным образом. Однако она остается гениальным объяснением еще не осознанных этапов истории».

Подобное утверждение на самом деле ни о чём нам не говорит. Деле не только в том, что этот «реальный разум, доказанный реальным конкретным образом», сводится для Маркса к технико-экономическим факторам, и что последних в рамках детерминистской системы совершенно недостаточно для всеобъемлющего объяснения возникающих последствий. Проблема состоит в следующем: каким образом технико-экономические факторы могут обладать изначально превосходящей *на* рациональностью, каким образом их функционирование на протяжении всей истории может воплощать в себе единство смыслов, само являясь носителем другого единства смыслов на другом уровне? Первый акт насилия совершается при трансформации технико-экономической эволюции в «диалектику производительных сил»; второй - при наложении на эту диалектику другой, выводящей свободу из необходимости. И, наконец, третий, вытекает из претензии полностью свести последнюю к первой. Даже если бы коммунизм сводился к простому вопросу о достаточном развитии производительных сил, даже если бы это развитие оказывалось неизбежным результатом функционирования объективных законов, выведенных с абсолютной достоверностью, то тайна все же осталась бы неразгаданной: каким образом слепые законы приводят к тому, что для человечества является одновременно и смыслом, и позитивной ценностью.

Еще более разительным и явным образом эта тайна проявляется в марксистской идее объективной диалектики противоречий капитализма. Более явным, поскольку эта идея поддерживается специфическим анализом капиталистической экономики. И более разительным, поскольку здесь проявляется в единстве ряд негативных смыслов. Тайна, казалось бы, раскрывается, поскольку в функционировании экономической системы усматривается сцепление причин и следствий, приводящих её к кризису и подготавливающих переход к другому социальному порядку. Но в действительности тайна остается неразгаданной. Принимая марксистский анализ капиталистической экономики, мы оказываемся перед единственной в своем роде последовательной, действующей в определенном направлении динамикой противоречий, перед этой химерой, являющей рациональность иррационального, перед этой философской загадкой мира, лишённого смысла и вместе с тем производящего смысл на всех уровнях и, в конце концов, реализующего наши желания. На самом деле этот анализ ложен, и проекция, содержащаяся в его выводах, очевидна. Но это неважно. Загадка реально существует, и марксизм не разрешает ее. Напротив, Утверждая, что все можно постичь в понятиях причинности, что все можно осмыслить в понятиях значения и смысла, что нет ничего, кроме единственной безграничной причинной связи, которая одновременно есть

единое и безграничное сцепление смыслов, марксизм настолько заостряет два составляющих эту загадку полюса, что оказывается невозможным осмыслить ее рационально.

Таким образом, марксизм не преодолевает философию истории, но представляет собой лишь новый ее вариант. Рациональность, на вычленение которой из фактического материала он претендует, на деле оказывается этому материалу навязанной. Утверждаемая им «историческая необходимость» (в том смысле, в каком обычно употребляется это выражение, а именно как сцепление фактов, приводящих историю к прогрессу), если рассматривать ее с философской точки зрения, ничем не отличается от гегелевского Разума. В обоих случаях речь

идет о чисто теологическом отчуждении человека. Коммунистическое Провидение, устраивающее в истории все таким образом, чтобы привести человека к свободе, тем не менее остается Провидением. В обоих случаях устраняется центральная проблема любого мышления - рациональность мира (природного или исторического), поскольку заранее задано, что мир рационально организован. Очевидно, что ничто не может быть разрешено таким образом, поскольку абсолютный рациональный мир был бы одновременно бесконечно более таинственным, чем тот мир, в котором мы бьемся за жизнь. Рациональная история от начала и до конца была бы гораздо более непостижимой, чем известная нам история. Ее абсолютная рациональность была бы основана на абсолютной иррациональности, принадлежала бы к порядку чистого факта, факта настолько грубого, основательного и всеобъемлющего, что он нас подавил бы и заглушил. Наконец, в этих условиях исчезает основная практическая проблема: человек должен придать своей индивидуальной и коллективной жизни смысл, не несущий в себе никакой предзаданности, и он должен сделать это, несмотря на реальные условия его жизни, не исключающие, но и не гарантирующие исполнение его планов.

#### *Диалектика и «материализм»*

Рационализм Маркса нашел себе ясное философское выражение в диалектике, причем не просто в диалектике вообще, а в гегелевской диалектике, лишенной ее «идеалистической мистифицирующей формы».

Целые поколения марксистов всего лишь механически повторяли слова Маркса: «у Гегеля диалектика стояла на голове, я же поставил ее на ноги», не спрашивая себя, возможна ли на самом деле подобная операция и, в частности, насколько она способна изменить природу объекта. Достаточно ли перевернуть некую вещь, чтобы изменить ее сущность? Неужели «сущность» гегельянства так слабо связана с его диалектическим «методом», что ее можно заменить другой, в корне противоположной - а ведь речь идет о философии, утверждающей, что ее сущность - «продукт» ее

метода или, скорее, метод и сущность образуют два момента функционирования всей системы?

Очевидно, что это не так, и если Маркс сохранил гегелевскую диалектику, то он сохранил также ее истинное философское содержание, то есть рационализм. Он сменил лишь ее одеяние - «спиритуалистическое» у Гегеля на «материалистическое» у него самого. Но в данном контексте это всего лишь слова.

Замкнутая в себе диалектика, подобная гегелевской, необходимым образом рационалистична. Она предполагает и одновременно «доказывает», что совокупность опыта исчерпывающим образом сводима к рациональным определениям (и более того, что эти определения всякий раз чудесным образом приходят к совпадению с «разумом» того или иного мыслителя или "общества, что в ядре любого рационализма можно обнаружить антропоцентризм или социоцентризм, что, другими словами, любой рационализм полагает данный конкретный разум в Разуме абсолютном - все это очевидно и всего этого вполне достаточно, чтобы закрыть дискуссию). Замкнутая диалектика является неизбежным результатом философии, стремящейся ответить на вопрос, каким образом мы можем достичь истинного знания, и представляет себе истину как законченную систему отношений, без остатка и какой-либо двойственности. И в этом смысле неважно, выбирает ли рационализм «объективистское» одеяние (как у Маркса и Энгельса), или же «субъективистское» (как мы наблюдаем у философов немецкого идеализма, включая сюда, в конце концов, и самого Гегеля). В первом случае мир рационален сам по себе, система законов абсолютно управляет совершенно нейтральным субстратом и наше проникновение в эти законы происходит из способа (нужно отметить, непостижимого) нашего познания как отражения. Во втором случае мир, о котором идет речь (на деле - универсум дискурса), есть продукт активности субъекта, что гарантирует его рациональность.<sup>49</sup>

Верно и обратное: любая рационалистическая диалектика есть необходимым образом замкнутая в себе диалектика. Без этой замкнутости единство системы остается в подвешенном состоянии. «Истина» любого определения представляет собой не что иное, как отсылку к совокупной целостности детерминаций, и без этой отсылки каждый момент системы сохраняет свою произвольность и неопределенность. Таким образом, необходимо достичь целостности без какого-либо остатка, ничто не должно остаться вне ее, в противном случае система не будет полной, она потеряет всякую значимость. Любая систематическая диалектика должна прийти к «концу истории», будь то в форме абсолютного знания Гегеля или «целостного человека» Маркса.

Сущность гегелевской диалектики заключается не в утверждении «предшествования» логоса природе и тем более не в словаре, слушающем ему «теологическим одеянием». Она заключается в самом методе, в фундаментальном постулате, согласно которому «все, что действительно -

разумно», в неизбежной претензии на создание тотальности всех возможных определений данного объекта. Эта сущность не может быть разрушена перестановкой диалектики «с головы на ноги», поскольку совершенно очевидно, что суть ее останется той же. Революционное преодоление гегелевской диалектики требует не того, чтобы ее переставили на ноги, а того, чтобы ей для начала отрубили голову.

Действительно, природа и смысл гегелевской диалектики не могут быть изменены только тем, что ранее называемое «логосом» и «разумом» будет переименовано в «материю» - если только под «разумом» мы не подразумеваем Господина с белой бородой, сущего на небесах, и если мы знаем, что «материальная природа» - это не просто ряд окрашенных в различные цвета твердых на ощупь объектов. В этом отношении совершенно не имеет значения, скажем ли мы, что природа - это момент логоса или же что логос появляется на данном этапе эволюции материи, поскольку в обоих случаях обе данности имеют одну и ту же сущностную наполненность - рациональную. Впрочем, ни одно из этих двух утверждений не имеет смысла, так как никто не может сказать, что по своей сути есть Разум или материя, не пользуясь совершенно пустыми, чисто номинальными определениями: материя (или разум) есть все то, что есть и т. д. Материя и разум в этих философских теориях в конце концов принадлежат чистому Бытию, то есть, как верно выразился Гегель, чистому небытию. Сказать «материалистический» - то же самое что сказать «духовный», если под материей мы понимаем сущность, ничем извне не определенную, но полностью подчиненную консубстанциональным и соразмерным нашему разуму законам, которые

теоретически постижимы для нашего ума (и даже на практике, поскольку «законы этих законов», «высшие принципы природы и познания» уже сейчас известны: это «принципы» и «законы диалектики», открытые пятьдесят лет тому назад, а теперь даже пронумерованные товарищем Мао Цзе-дуном). Когда мы наблюдаем, как астроном-спиритуалист Джеймс Джинне выдает себя за сторонника идеи Бога-математика, а диалектические материалисты непримиримо отстаивают утверждение, что материя, жизнь и история всецело подчинены детерминизму, которому в один прекрасный день будет найдено математическое выражение, очень грустно понимать, что в определенных исторических условиях сторонники каждой из этих школ могут начать стрелять друг в друга (в действительности, это уже и происходит), хотя они говорят об одном и том же, только в различных выражениях.

«Неспиритуалистическая» диалектика должна быть также и «нематериалистической» в том смысле, что она должна отрицать абсолютное Бытие, будь оно понято как разум, материя, или как теоретически данное целостное единство всех возможных детерминаций. Она должна исключать любую замкнутость и законченность, отвергать завершенность системы мира. Эта диалектика не может придерживаться рационалистических иллюзий и должна всерьез принимать идею существования беско-

нечного и конкретного, принимать, как в теории, так и на практике, что любое рациональное определение оставляет некий нерационализируемый остаток, что этот остаток настолько же существенен, как и то, что поддается анализу, что необходимое и случайное постоянно переплетаются друг с другом, что «природа» - вне нас и в нас самих, - всегда есть нечто иное и большее, чем то, что конструирует по поводу неё наше сознание. Все сказанное имеет отношение не только к «объекту», но и к субъекту, и не только к «эмпирическому», но и к «трансцендентальному» субъекту, поскольку любая трансцендентальная законосообразность сознания предполагает тот простой факт, что сознание существует в мире (подчиненном порядку и ввергнутом в хаос, постижимом и неисчерпаемом), что сознание само по себе не способно творить ни реально, ни символически.

Только при этом условии практическая диалектика способна подойти к рассмотрению живой истории, которую рационалистическая диалектика вынуждена умиротворять, чтобы иметь возможность уложить ее на прокрустово ложе своих лабораторий.

Но подобная трансформация диалектики возможна, в свою очередь, лишь в том случае, если мы преодолеем традиционную, от века существующую идею, согласно которой теория - это замкнутая в себе умозрительная система. Именно в этой области возникли главные интуитивные прозрения раннего Маркса.

#### **4. Две составляющие марксизма и их историческая судьба**

В марксизме существуют две составляющие, смысл и историческая судьба которых радикально противоположны.

Революционная составляющая ярко проявляется в работах раннего Маркса, время от времени она заметна в его зрелых произведениях. Иногда она проявляется в трудах самых известных марксистов - Розы Люксембург, Ленина, Троцкого - и в последний раз вновь возникает у Лукача. Революционная составляющая знаменует собой основной стержень истории человечества. Именно благодаря ей была поставлена цель свергнуть с трона спекулятивную философию, что проявилось в требовании не объяснять мир, а изменять его, в требовании преодоления философии и практической ее реализации. Именно революция позволяет отказаться от заранее заданного решения проблемы истории и от завершенной в себе диалектики и утверждать, что коммунизм - это некое идеальное состояние, к которому движется общество, а реальное движение, упраздняющее существующее положение вещей. Революционная составляющая делает акцент на том факте, что люди всякий раз творят свою собственную историю в различных конкретных обстоятельствах, и заявляет, что освобождение рабочих есть дело рук самих рабочих. Именно она окажется способна признать в Парижской коммуне или в русских Советах не просто продукты мятежа, но творчество масс, создающих новые формы социальной жизни. И не столь важно, что это признание остается частичным и теоретическим, что упомянутые выше проблемы - лишь точки отсчета, поднимающие или только затрагивающие новые проблемы. Нужно быть слепым, чтобы не увидеть здесь предвестие нового мира, план радикального преобразования общества, поиск своих собственных условий в фактической истории и своего собственного смысла в конкретной ситуации и в действиях людей, способных ее использовать. Мы оказались в этом мире не для того, чтобы созерцать его или все смиренно переносить. Наша судьба - не рабство. Для рождения того, чем мы хотим стать, возможно действие, опирающееся на то, что уже существует. Мы осознаём себя учениками волшебника - и это уже первый шаг в преодолении нашего удела. Понимание причин, которые сделали из нас учеников волшебника - второй шаг в этом направлении. За деятельностью, не осознающей свои истинные цели и реальные результаты, за техническими достижениями, которые после точных расчетов изменяют объект, не привнося в него ничего истинно нового, может и должен существовать исторический *praxis*, преобразующий мир через преобразование самого себя, позволяющий воспитывать себя посредством изменения окружающего, подготавливающий новое, благодаря отказу от предопределения, поскольку он знает, что люди сами творят свою историю.

Но эти интуитивные прозрения так и останутся интуитивными, они никогда не обретут своего истинного раскрытия. Предвестие нового мира было тотчас заглушено разрастанием второй составляющей, получившей развитие в форме системы и вскоре оказавшейся доминирующей. Она предала забвению первую и если изредка использовал ее, то лишь в качестве идеологического и философского алиби. Эта вторая составляющая восстановила в правах и укрепила капиталистическое общество и его культуру в их наиболее глубоких тенденциях, даже если это происходило за счет отрицания ряда по видимости (и реально) важных аспектов капитализма. Она соединила вместе социальную логику капитализма и научный позитивизм XIX века. Именно она заставила Маркса сравнить социальную эволюцию с естественным процессом<sup>51</sup>, именно она поставила акцент на экономическом детерминизме и приветствовала открытие Дарвина, которое сочла равнозначным открытию Маркса.<sup>52</sup> Как всегда, как только ставятся последние вопросы и даются ответы на них, этот сциентистский позитивизм тут же превращается в рационализм или идеализм. История - это рациональная система, подчиненная

законом, главные из которых отныне могут быть точно сформулированы. Познание организуется в систему, принцип которой нам известен. Безусловно, существует «асимптотический»<sup>53</sup> прогресс, но он представляет собой процесс верификации и уточнения некоего твердого ядра достигнутой истины - «законов диалектики». Соответственно, теория сохраняет первостепенное значение и доминирует - сколько бы мы ни ссылались на «зеленеющее древо жизни» и на практику как окончательный критерий истины.<sup>54</sup>

Все взаимосвязано в этой теории: анализ капитализма, общая философия, теория истории, статус пролетариата, политическая программа. И из нее, как показывает опыт последних пятидесяти лет, следуют крайние следствия - в полном соответствии с логикой и историей. Развитие производительных сил определяет все остальные стороны социальной жизни. Отсюда, если оно и не является конечной целью в себе, то оказывается конечной целью на практике, ибо всё остальное определяется этим развитием и производно от него - ведь «царство свободы возводится на царстве необходимости».<sup>55</sup> Это развитие предполагает благоденствие и сокращение рабочего дня, а последнее, в свою очередь, предполагает определенный уровень развития производительных сил. В этом и заключается прогресс. Безусловно, вульгарная идеология прогресса капитализма опровергнута и осмеяна; доказано, что прогресс капитализма базируется на нищете масс. Но сама эта нищета есть составляющая процесса восхождения. Эксплуатация пролетариата оправдана «исторически» до тех пор, пока буржуазия пользуется продуктами его труда, чтобы накапливать их, и пока она, таким образом, продолжает свою экономическую экспансию. Буржуазия, с самого начала являясь классом эксплуататоров, остается прогрессивным классом до тех пор, пока способствует развитию производительных сил.<sup>56</sup>

В великой гегелевской реалистической традиции не только эта эксплуатация, но и все преступления буржуазии, так или иначе описанные и разоблаченные, искуплены рациональностью истории на другом уровне, и в конце концов, поскольку не существует другого критерия - оправданы. «Всемирная история - не место для почивания на лаврах», - говорил Гегель.

Мы часто спрашиваем себя, как марксисты могли стать сталинистами. Но если предприниматель может считаться прогрессивным при условии, что он строит заводы, то почему не могут быть таковыми комиссары, строящие их в огромном количестве?<sup>57</sup> Что касается развития производительных сил, то оно неоспоримо и однозначно определено состоянием техники. Существует лишь техника на данном этапе своего развития, и существует лишь рациональное единство способов производства. Не может идти и речи о попытке развивать общество какими-либо иными путями, чем путём индустриализации - термин внешне нейтральный, но в конце концов обнаруживающий всю свою капиталистическую природу. Рационализация производства - это рационализация, созданная уже капитализмом, суверенитетом «экономики» во всех смыслах слова, учетом, планом, рассматривающим людей и их деятельность как исчисляемые и измеряемые величины. Всё это, оказываясь реакционным при капитализме, как только последний перестает развивать производительные силы и начинает пользоваться ими для все более и более «паразитической» эксплуатации, становится прогрессивным при «диктатуре пролетариата», трансформации тейлоризма будет дано объяснение Троцким в 1919. Не суть важно, что эта ситуация порождает немало философских

проблем, поскольку непонятно, каким образом в данном случае идентичные «базисы» служат основанием противоположных по своей сути типов социального устройства; что она создаёт реальные проблемы, поскольку недостаточно зрелое сознание рабочих не может отличить тейлоризм хозяев от тейлоризма социалистического государства. Через первые проблемы перешагивают с помощью «диалектики», вторые заставляют замолчать силой оружия. Всемирная история не терпит нежностей.

Наконец, если существует истинная теория истории, если рациональность действительно присуща природе вещей, то ясно, что направление развития должно быть доверено специалистам по этой теории, технологам такого рода рациональности. Абсолютная власть Партии - в Партии «корифеев марксистско-ленинской науки», если употреблять замечательное выражение, придуманное Сталиным для личного пользования - имеет философский статус. Очевидно, что эта власть находит свое основание в «материалистической концепции истории», а не в идеях Каутского, воспринятых потом Лениным, о «внедрении социалистического сознания с помощью мелкобуржуазной интеллигенцией в ряды пролетариата». Если эта концепция истинна, то эта власть *должна* быть абсолютна, и любая демократия в таком случае есть не что иное, как дань человеческим слабостям руководителей или метод воспитания, дозу применения которого может определить только сама власть. Действительно, возможно только одно из двух. Или же эта концепция верна - и тогда она определяет все, что нужно делать, и действия рабочих в таком случае оцениваются в зависимости от этой концепции. Не сама теория может оказаться опровергнутой или найти свое подтверждение - поскольку критерий заключен в ней самой, - а именно рабочие показывают, достигли они или не достигли «осознания своих исторических интересов», действуя в соответствии с приказами, конкретизирующими теорию в данных обстоятельствах.<sup>59</sup> Или же активность масс есть автономный и творческий исторический фактор - и в этом случае любая теоретическая концепция оказывается не более чем звеном в длительном процессе реализации революционного замысла. Она может и даже должна быть опровергнута. И в таком случае теория никоим образом не предвидит историю и не выдает себя за эталон реальности, но соглашается стать действительной частью истории, вынести себя на ее суд и быть ею опровергнутой. И тогда привилегированное положение в истории, «право первородства» за организацией, видящей свое основание в теории, отрицается.

Столь высокий статус Партии - неизбежное следствие классической марксистской концепции - противоречит тому, что, несмотря на видимость величия, статус пролетариата в этом «партийном» марксизме остается низким. Последний играет привилегированную роль в истории лишь потому, что в теории он, как эксплуатируемый класс, может бороться против капитализма. Помещенный в самый центр капиталистического производства, он является реальной общественной силой и «обтесанный, воспитанный, дисциплинированный» производством, оказывается носителем этой по преимуществу

рациональной дисциплины. Он принимается в расчет не как носитель новых исторических форм, но как человеческая материализация позитивной стороны капитализма, освобожденная от его негативной стороны: он является «производительной силой» по преимуществу, не несущей в себе ничего, что могло бы затормозить развитие производительных сил.

Таким образом, история вновь произвела на свет нечто совсем иное, чем она, казалось, собиралась произвести: за фасадом революционной теории возникла и развилась идеология определенной силы и определенной социальной формы, которой еще предстояло родиться - идеология бюрократии.

В рамках этой работы мы не имеем возможности дать объяснение возникновению и победе второй составляющей марксизма. Для этого потребовалось бы вернуться к истории рабочего движения и капиталистического общества последнего столетия. Мы здесь лишь коротко резюмируем все то, что, как нам кажется, касается решающих факторов. Развитие марксизма как теории происходило в интеллектуальной и философской атмосфере второй половины XIX века. В это время, как ни в какую другую историческую эпоху, преобладающее влияние имели сциентизм и позитивизм, добившиеся триумфальной победы благодаря многочисленным научным открытиям, их экспериментальному доказательству и особенно «применению науки - впервые в подобных масштабах - в области индустрии». Видимое всемогущество техники ежедневно «доказывалось» на деле, весь облик мира за несколько лет полностью преобразился благодаря распространению промышленной революции. Все то, что в техническом прогрессе сегодня предстает перед нами не просто как двойственное, но даже как неопределенное в своей социальной значимости, в это время еще не обнаружилось. Экономика предстала перед взорами современников как сущность социальных отношений, а экономическая проблема - как центральная проблема общества. Среда в изобилии предоставляла как материал, так и форму для «научной» теории общества и истории. Она даже требовала этой теории, с энтузиазмом предваряя доминирующие категории. Но читатель, который понял все, что мы хотели сказать на предыдущих страницах, поймет и следующее - мы совсем не Думаем, что эти факторы дадут нам «объяснение» судьбы марксизма. Судьба революционной составляющей марксизма лишь объясняет - на идеологическом уровне, - судьбу революционного движения в капиталистическом обществе до сегодняшнего дня. Утверждение, что марксизм в течение столетия постепенно трансформировался в идеологию, занимающую свое место в существующем обществе, равносильно утверждению, что капитализм мог сохраняться и даже укрепляться как социальная система, что невозможно себе представить общество, в котором надолго утвердятся власть господствующих классов и одновременно продолжит жить и развиваться революционная теория. Становление марксизма неотделимо от становления общества, в котором он развивается.

Это становление необратимо: не может быть никакой «реставрации» марксизма в его первоначальной чистоте, как невозможно и возвращение к его «лучшей части». Иногда еще можно встретить тонких и чувствительных «марксистов» (как правило, никогда не занимавшихся политикой), которые, как это ни удивительно, рассматривают будущую историю исходя из ранних текстов Маркса - вместо того, чтобы рассматривать эти тексты исходя из прошедшей истории. Таким образом они хотят доказать, что марксизм «преодолеет» философию, объединив ее как с конкретным анализом общества (экономическим), так и с практикой, и потому он больше не является и никогда не сможет быть чисто философской и теоретической системой. Эти утверждения (опирающиеся на определенное прочтение некоторых отрывков Маркса и игнорирующие многие другие) нельзя назвать «ложными». В этих идеях есть зерно, которое выше мы назвали существенным. Но мы должны ясно видеть, что это зерно вымерзло за прошедшие сто лет. Но дело даже не в этом. Когда эти идеи прошли стадию вдохновений, интуиции, программных намерений - в тот момент, когда они должны были воплотиться, стать плотью мысли, пытающейся объять реальный мир и воодушевить людей на поступки, в этот момент прекрасное вновь рожденное единство распалось. Это единство распалось, поскольку то, что должно было быть философским описанием реальности капитализма, соединением философии и экономики, разделилось на две фазы - на фазу поглощения философии экономикой и фазу незаконного появления философии на периферии экономического анализа. Оно распалось, поскольку то, что должно было стать единством теории и практики, разделилось в реальной истории между учением, застывшим в том состоянии, в котором его оставила смерть основоположника, и практикой, для которой эта доктрина служит в лучшем случае идеологическим прикрытием. Оно распалось, поскольку грядущее - за исключением нескольких моментов (например, 1917 года), которые еще ждут своего, отнюдь не простого, объяснения, - остался лишь словом и проблемой отношений между деятельностью, стремящейся быть сознательной, и действительной историей, как и проблема отношений между революционерами и массой, по-прежнему остается актуальной.

Если может существовать философия, которая представляет собой нечто иное и большее, чем просто философию, то это нужно доказать. Если может существовать политика, которая представляет собой нечто иное и большее, чем просто политика, то это также нуждается в доказательстве. Если возможно единство мысли и действия и если эта мысль и это действие, вместо того чтобы разделять своих сторонников, приводят их всех к новому обществу, то это единство остается только осуществить. Намерение подобного объединения присутствовало еще у истоков марксизма. Однако оно так и осталось просто намерением - но в новом контексте, столетие спустя, мечта о подобном объединении продолжает определять нашу задачу.

С тех пор как человек начал изучать историю человеческой мысли, перед его взглядом предстал бесконечный ряд сменяющих друг друга философских учений. Следуя эволюции общества, мы наблюдаем смену идей и политических движений. И обо всех исторических сообществах можно сказать, что над ними тяготеет конфликт, скрытый или явный, - конфликт между группами и социальными слоями, борьба классов. Но каждый раз видение мира, идеи относительно организации общества и власти и реальные формы антагонизма классов связаны между собой подспудными течениями, связаны имплицитно, на бессознательном уровне. И каждый раз появляется новая философия, предназначенная ответить на вопросы, которые предыдущие философские течения оставили откры-

тыми, и новое политическое движение отстаивает свои требования в раздираемом новым конфликтом обществе - новом и всегда все том же.

С самого начала марксизм предъявил совершенно новое требование. Единство философии, политики и реального движения эксплуатируемого класса в обществе должно было быть не простым присоединением одного к другому, а истинным синтезом, высшим единством, в котором каждый элемент претерпит трансформацию. Философия могла бы стать чем-то иным и большим, нежели чем просто философией - прибежищем бессилия и разрешением человеческих проблем в идее<sup>61</sup>, - если бы она выражала свои требования в новой политике. Политика могла бы быть чем-то иным и большим, чем просто политикой - техникой, манипуляцией, использованием власти в частных интересах, - если бы она стала осознанным выражением надежд и интересов подавляющего большинства людей. Борьба эксплуатируемого класса могла бы стать чем-то иным, чем просто защитой частных интересов, если бы этот класс ставил своей целью добиться через уничтожение своей эксплуатации - уничтожения любой эксплуатации, через установление собственной свободы - установления всеобщей свободы и создания всечеловеческой коммуны - что является наиболее возвышенной из всех абстрактных идей, которые когда-либо рождала традиционная философия.

Таким образом, марксизм ставил перед собой цель объединить мысль и действие, наиболее высокую мысль и самое будничное действие. Он ставил перед собой цель объединить сторонников этой мысли и этого Действия, уничтожить границы между элитой, или авангардом, и всей массой социума. Он хотел видеть в раздираемом противоречиями современном ему мире нечто большее, чем повторение вечного несогласия, Царящего в любом человеческом сообществе, и главное - он хотел *создать из него* нечто иное. Он требовал, чтобы в противостоянии людей в обществе, в котором они живут, видели нечто большее, чем голый факт и фатальность, видели в нем проблески общества будущего. Марксизм ставил целью сознательное преобразование социума через автономную активность людей, которых к борьбе против него привела их реальная ситуация. Он представлял себе это преобразование не как слепой в своем разрушительном действии взрыв и не как эмпирическую практику, а как революционный *praxis*, как сознательную активность, полностью отдающую отчет в своих действиях и не переодевающуюся в одежды новой «идеологии».

Это новое требование было самым глубоким и самым прочным вкладом марксизма в человеческую мысль. Именно оно превращало марксизм в нечто большее, чем просто в одну из философских школ, одну из политических партий. В плане идей именно это требование определило тот факт, что мы сегодня говорим о марксизме и даже обязаны говорить о нем, и его появление на данном этапе истории само по себе бесконечно значимо. Если нельзя считать истинным утверждение, что человечество ставит лишь те проблемы, которые оно способно разрешить, то, с другой стороны, бесспорно, что любая вновь поставленная проблема отражает важнейшие изменения, произошедшие в глубинах человеческого существования. Марксизм смог определенным образом и в рамках конкретного времени осуществить свои задачи, не оставаясь просто теорией, а слившись с борющимся против капитализма рабочим движением, став на какое-то время и во многих странах почти от него неотличимым. Но для нас, живущих сегодня, заря надежд сменилась серыми буднями проблем. Организованное рабочее движение везде и без всяких исключений всецело бюрократизировано, и его «задачи», если они вообще существуют, не имеют никакого отношения к созданию нового общества. Бюрократия, господствующая в рабочих организациях и царящая в так называемых «рабочих» и «социалистических» странах, заявляет о своей приверженности к марксизму и превращает его в официальную идеологию режима, в котором подавление и отчуждение продолжают существовать. Этот марксизм - в качестве официальной идеологии господства или сектантства - перестал существовать как живая теория. «Марксисты», как бы мы их ни определяли, какими бы ни были их принадлежность и своеобразие, уже в течение десятилетий не производят ничего, кроме компиляций и толкований, представляющих собой насмешку над теорией. Марксизм как теория — мертв, и приглядевшись, мы неизбежно делаем вывод, что для констатации этой смерти имеются достаточные основания. Определенный исторический период, похоже, подошел к своему концу.

Однако проблемы, поставленные в самом начале, оказались неразрешенными, они были, скорее, бесконечно умножены и усложнены. Раздирающий общество конфликт отнюдь не был преодолен. В ряде стран противостояние в обществе приняло на какое-то время более скрытые и более фрагментарные формы, что, однако, не сделало проблему организации общества фактически менее значимой для самого общественного сознания. Сегодня, как и сто лет назад, люди, поднимающие социальные проблемы в отличие от тех, кто жил тысячелетием ранее, не принадлежат к реформаторам, навязывающим человечеству свои идеи, не спрашивая его, нужны ли они ему или нет. Они лишь откликаются на бесконечные споры, определяют и объясняют нужды и интересы отдельных групп населения, обсуждают проблемы, которые ставит на повестку дня перманентный реформизм господствующих классов. Причина этого явления не только в том, что эксплуатация, подавление и отчуждение продолжают существовать. Они вызывают прежнее неприятие, но самое главное, в первый раз в истории они никем больше открыто не защищаются. Но эту проблему, получившую всемирное признание, никто не считает возможным разрешить. Политика продолжает оставаться некоей манипуляцией, избочивающей саму себя, преследованием представителями отдельных слоев своих личных целей под маской общих интересов и с использованием универсального инструмента - государства. Универсум теории более, чем когда-либо, проблематичен и фрагментарен, и философия, если она еще не мертва, не осмеливается больше на свои прежние притязания, не будучи, впрочем, в состоянии ни выбрать для себя новую роль, ни определить, что она есть и к чему стремится.

Условия, породившие новую востребованность марксизма, не только не исчезли, они даже обострились, и эта востребованность обнаруживает себя в гораздо более острой форме, чем век тому назад. Но у нас теперь есть опыт целого столетия, который, как представляется, говорит о том, что все усилия оканчиваются ничем. Какое объяснение мы должны этому дать? Как нужно понимать этот двойственный итог - согласно которому, во-первых,



востребованность марксизма всё вновь и вновь возрождается и, во-вторых, как показывает опыт, он не в состоянии разрешить реальные проблемы? Что означает крах марксизма и вырождение рабочего движения? В чем их причины, и что они означают? Указывают ли они на фатальность судьбы любой теории, любого революционного движения? Можно ли видеть в этом простую случайность и ставить перед собой цель начать все заново, на тех же основаниях, обещая себе сделать все гораздо лучше, или же следует рассматривать теорию и революционное движение, намеревающееся радикально изменить курс истории, как простую временную aberrацию, как состояние коллективного опьянения - необъяснимого, но преходящего - после которого мы вновь обретаем себя, счастливые и исполненные трезвой грусти?

Безусловно, эти вопросы могут быть действительно изучены только в плане реальной истории: каким образом и почему рабочее движение оказалось там, где мы его находим на сегодняшний день? Каковы актуальные перспективы революционного движения? Этот, бесспорно, очень важный аспект, не может лечь в основу нашего нынешнего анализа.<sup>62</sup> Мы должны ограничить наше исследование марксизма теоретической сферой: каковы были чисто теоретические факторы, приведшие к окостенению и упадку марксизма как идеологии? При каких условиях мы можем сегодня соответствовать указанному выше требованию - воплотить его в концепции, которая не содержала бы в себе с самого начала семян разложения, определивших историческую судьбу марксизма?

Эта область - область теории - безусловно, ограничена. И согласно всему вышесказанному, вопрос состоит не в том, чтобы создать новую теорию - еще одну в добавление к другим, - а в том, чтобы сформировать концепцию, которая смогла бы стать основанием для бесконечного *развития* и которая, это особенно важно, была бы способна обеспечить эффективность действия, осветить ему путь - что и будет, в конце концов, ее проверкой. Но нельзя недооценивать и значение ее как теории. Если теоретический опыт с определенной точки зрения представляет собой лишь часть исторического опыта, то с другой точки зрения он является достаточно полным переложением этого опыта на особый язык. И это тем более верно в отношении такой теории как марксизм, который моделировал реальную историю и позволял ей моделировать себя столь различными способами. Вести речь об итогах марксизма и возможности создания новой концепции - это значит говорить об опыте целого столетия и сегодняшних перспективах. Мы прекрасно знаем, что занимающие нас проблемы не могут быть разрешены средствами теории, но мы знаем и то, что они не могут быть разрешены без прояснения идей. Социалистическая революция - такая, какой мы ее себе представляем, - невозможна без ясности, и она не исключает, а напротив, требует ясности на ее собственный счет, то есть выяснения с помощью разума ее собственных границ.

Первоначальное намерение марксизма состояло в том, чтобы преодолеть отчуждение человека от продуктов своей теоретической активности и от того, что потом было названо «регрессией действия к мысли».<sup>63</sup> Речь шла о том, чтобы реинтегрировать теорию в историческую практику, частью которой на самом деле она никогда не переставала быть, хотя зачастую в мистифицированной форме, в виде «подмены тезисов» или фиктивного разрешения реальных проблем. Диалектика не есть больше саморазвертывание Абсолюта, отныне она должна воплощать отношения между мыслителем и его объектом, должна превратиться в конкретный поиск тайнственных связей между особенным и всеобщим в истории, должна установить зависимость между имплицитным и эксплицитным смыслом человеческих действий, раскрыть заложенные в реальности противоречия. Она должна постоянно преодолевать наличное и отказываться рассматривать себя как законченную систему, не растворяясь при этом в неопределенности.<sup>64</sup> Ее задачей должна стать не вечная истина, а осмысление реальности - данной конкретной реальности по преимуществу: история была доступна нашей мысли не потому, что она есть рациональность в себе или божественное творение, но потому что она есть продукт нашей собственной деятельности в бесконечной вариативности ее форм. То, что история поддается усилиям нашей мысли, то, что мы не попадаем в ее ловушку (в этом отношении не столь важно, пагубную или благотворную), вовсе не означает, что всё с самого начала разумно.

Это первичное вдохновение корреспондировало<sup>65</sup> с важнейшими реалиями современной истории. Оно возникло как неизбежное следствие завершенности классической философии, как единственное средство выйти из тупика, к которому пришла наиболее разработанная, наиболее законченная форма этой философии - гегельянство. Едва обретя свое выражение, оно сразу же столкнулось с нуждами нарождающегося рабочего движения и осознало его глубокое значение. Оно предвосхитило - если правильно понимать как то, так и другое - смысл открытий и потрясений, которыми было отмечено настоящее столетие (речь идет как о современной физике, так и о кризисе личности, как о бюрократизации общества, так и о психоанализе).

Но это лишь семена, оставшиеся без всходов. С самого начала смешанные с противоположными по своему духу моментами<sup>66</sup>, с мифическими или фантастическими концепциями (коммунистический человек как человек целостный опять-таки воспроизводил абсолютного субъекта Гегеля, сошедшего с пьедестала и шагающего по земле), они оставили нерешенными или просто замаскировали существенные проблемы. Центральный вопрос для *подобной* концепции - вопрос об отношении теории и практики - не был раскрыт. «Речь идет не о том, чтобы объяснять мир, но о том, чтобы изменять его», - ослепляющий блеск этой фразы не освещает существенных связей между объяснением и действительным изменением. И правда, в большинстве случаев нам дают понять, что теории - это не что иное, как идеология, сублимация, компенсация (что впоследствии, когда теорию превратят в высшую инстанцию и гарантию, оказывается трудно сбалансировать). И соответственно, *grahis* остается пустым словом, значение которого ничто не объясняет и не определяет.

Разработка марксизма в систематической форме приняла противоположное направление, и в конце концов организованный в теорию марксизм (мы имеем в виду не версии вульгаризаторов, которые тоже имели большое историческое значение, а основные труды Маркса и Энгельса зрелого периода), тот марксизм, который намечался разрешить только что нами перечисленные проблемы, превратился в антипод того, чем он был в

начале. Этот марксизм представляет собой не что иное, как сциентистский объективизм, дополненный рационалистической философией. Мы пытались это доказать в предыдущих параграфах этой работы. Здесь мы хотели бы только напомнить несколько существенных моментов.

В окончательно оформившейся марксистской теории то, что изначально предполагалось как критическое описание капиталистической экономики, быстро превратилось в попытку объяснения этой экономики через функционирование законов, независимых от действий отдельных людей, групп или классов. Были обоснованы «материалистическая концепция истории», претендующая на объяснение структуры и функционирования каждого общества исходя из состояния производства, переход от одной формы общества к другой, благодаря эволюции этого самого производства. Таким образом, было признано, что познание истории прошлого в принципе завершено. Этот принцип «итогового анализа» везде обнаруживал действие все тех же объективных законов. Отсюда следовало, что люди не делают своей истории, так же как планеты не «управляют» своим движением, напротив - это люди «сформированы» ею или, скорее, в обоих случаях, и планеты, и люди «управляемы» чем-то иным - диалектикой истории, создающей как различные формы общества, так и условия для их необходимого преодоления, гарантирующего прогрессивное восходящее движение и конечный переход человечества через долгий путь трансформации к коммунизму. Коммунизм больше не является «реальным движением, упраздняющим существующее положение вещей» - он распадается на идею будущего общества, которое придет на смену сегодняшнему, и реальным движением, являющимся простым средством или инструментом, в своей структуре и фактической жизни не имеющим никакой внутренней связи с тем, чему оно будет служить реализацией, подобно тому как молот и наковальня не имеют ничего общего с созданными при их помощи предметами. Речь больше не идет об изменении мира вместо его интерпретации. Речь идет о том, чтобы поставить во главу угла единственное истинное объяснение мира, которое гарантирует его изменение в направлении, определяемом теорией. Речь больше идет не о *praxis'e*, а о практике в привычном смысле слова, в техническом или вульгарно-политическом смысле. Идея верификации через «экспериментирование и индустриальную практику» начинает вытеснять то, что предполагает идея *praxis'a*, а именно - историческую реальность как реальность человеческого действия, как единственную область, где идеи и замыслы могут обрести свой истинный смысл. Вновь возникло и заставило признать себя старое чудовище рационалистической материалистической философии, заявляя, что все существующее есть «материя» и что эта «материя» от начала и до конца «рациональна», поскольку управляется «законами диалектики», которыми мы, к тому же, полностью овладели.

Едва ли нужно говорить, что эта концепция только способствовала окончательному заострению теории. Что можно увидеть в замкнутом горизонте теории - к тому же делающей из этой замкнутости одновременно доказательство и следствие необходимости перехода к другой исторической фазе - кроме усилий, направленных на ее более или менее правильное применение или на более или менее блестящее дополнение? Нужно признать, что такая концепция неизбежно приводит к «рационалистической» политике - к бюрократизму. Короче говоря, если существует абсолютное Знание истории, то автономное действие человека лишено какого-либо смысла (оно сразу превратилось бы в одну из масок «хитрости разума»). Тем, кто вооружен подобным знанием, остается лишь найти наиболее эффективные средства, как можно быстрее приводящие их к цели. Политическое действие становится действием техническим. Все, что отличает его от других форм производства - не качественного, а количественного порядка (лакуны знания, неточность информации и т. д.). И наоборот, господство бюрократических слоев, заявляющих о себе как о носителях марксистской идеологии, и практика их жизни находят в нем наилучшее «торжественное дополнение к оправданию», наилучшее идеологическое прикрытие. Освобождение от повседневного и конкретного, замещаемого отсылкой к будущему, гарантированному вектором исторического развития; преклонение перед «эффективностью» и «рационализацией» капитализма, явный акцент на развитии производительных сил, управляющих всеми остальными сторонами социальной жизни, - все эти аспекты бюрократической идеологии, как и тысячи других, имеют своим истоком объективизм и прогрессизм марксизма.<sup>6</sup> Превратив марксизм в действенную идеологию бюрократии, историческая эволюция сделала бессмысленным вопрос о том, могли ли определенная коррекция, реформа, ревизия, обновление восстановить первоначальный характер марксизма и вновь превратить его в революционную теорию. История позволяет нам увидеть в фактах то, что, со своей стороны, открывает нам теоретический анализ: марксистская система принимает самое активное участие в капиталистической культуре в самом широком смысле этого слова, и абсурдно делать из нее инструмент революции. Это абсолютно истинно для марксизма, взятого как система, как целое. Правда, для этой системы не характерна строгая последовательность. У зрелого Маркса и его последователей мы часто находим идеи и формулировки, являющиеся продолжением первоначального, истинно революционного замысла. Но одно из двух: или мы принимаем эти идеи всерьез, и они взрывают систему, или же мы придерживаемся последней, и тогда эти прекрасные формулы становятся украшением, служащим лишь для оправдания того возмущения, которое испытывают добрые души неофициального марксизма по отношению к марксизму «вульгарному» или сталинскому. Но чего в любом случае не следует делать - так это сразу играть во все игры: заявлять, что Маркс был философом, не сравнимым с другими; рассматривать «Капитал» как хранилище абсолютного знания, а рабочее движение - как верификацию его концепции; маскировать реальный смысл вырождения рабочего движения, ссылаясь на экономические механизмы, приводящие волей-неволей к преодолению отчуждения; защищаться от обвинения в механистичности, ссылаясь на скрытый смысл экономики и на философию человека, которая, впрочем, нигде четко не сформулирована.

#### *Философские основания упадка марксистской теории*

Мы уже неоднократно указывали, что факторы, определяющие то, что нам представляется упадком марксизма, отходом от его исходного замысла, нужно искать в реальной истории. Они соотносимы с тем, что привело рабочее движение к бюрократическому вырождению. В определенной мере эти факторы представляют собой почти

непреодолимое препятствие

для развития революционного движения и ведут к возрождению капитализма во всем, что борется против него с наибольшим ожесточением. Это означает, что не может быть и речи о поиске причин упадка в теоретических ошибках Маркса, об обнаружении ошибочных идей, которые якобы достаточно заменить истинными, чтобы легко исправить теорию.

Но именно потому, что социальный мир един в своем разладе, социальной действительности всегда можно найти реальные теоретические противовесы. Мы должны выявить, осудить, если не отвергнуть, все, что в теоретическом плане соответствует бюрократизации в плане реальном, постичь это в глубочайшей связи с тем миром, с которым мы ведем борьбу. Если социалистическая революция - предприятие осознанное, то в этом и можно найти необходимую, хотя и недостаточную предпосылку для того, чтобы начать всё с начала.

Теоретические истоки упадка марксизма, идеологический эквивалент бюрократического вырождения рабочего движения нужно искать в быстрой трансформации новой концепции в законченную и полную в своем замысле систему, в возврате к умозрительному и спекулятивному мышлению как доминирующему способу разрешения поставленных перед человечеством проблем.

Трансформация теоретической деятельности в теоретическую систему, которая имеет тенденцию к закрытости, - это возвращение к наиболее глубокому смыслу доминирующей культуры;<sup>68</sup> это отчуждение от всего, что уже есть, что уже создано; это отрицание наиболее глубокого содержания революционного замысла, исключение реальной деятельности людей как исходного источника любого смысла, забвение смысла революции как радикального преобразования, автономии как высшего принципа; это претензия теоретиков взять на свои плечи разрешение проблем человечества. Законченная теория намеревается дать ответы на то, что не может быть разрешено, а если и может, то только в ходе исторического процесса. Она может замкнуть свою систему, лишь заранее поработив людей своей схемой, подчинив их своим категориям, игнорируя историческое творчество, даже если она превозносит его на словах. Все происходящее в истории теория принимает только в том случае, если оно оказывается ее подтверждением, иначе она выступает против, что, выражаясь прямо, означает попытку остановить историю.<sup>69</sup>

Закрытая теоретическая система неизбежным образом должна рассматривать человека как пассивный объект своей теоретической истины, поскольку она должна подчинить его прошлому, которым, в свою очередь, она сама оказывается поработана. И причина этого заключается в том, что она почти неизбежно остается выражением и концентрацией уже усвоенного опыта<sup>70</sup>, что если даже она предвидит нечто «новое», оно всегда и во всех отношениях будет повторением на каком-либо ином уровне того, что уже имело место, его «линейной трансформацией». Но главный довод, указывающий нам на то, что законченная теория совместима лишь со статичным в основе своей миром, располагается на более глубоком уровне - на уровне категориальной структуры или логической сущности замкнутой системы. Каким образом теория может рассматривать себя как завершённую, если она не устанавливает фиксированных и стабильных связей, охватывающих всю целостность реальности без какого-либо остатка или пробела? Мы уже пытались показать, что теория истории, подобная той, которую исповедует марксизм, общая объяснительная схема, выявляющая законы эволюции общества, может быть определена лишь в результате постулирования постоянных отношений между неизменными сущностями. Безусловно, исторический материал, с которым она должна работать, который она должна «объяснять», бесконечно вариативен и изменчив, и это она признает с самого начала - она даже сама об этом заявляет. Но главная задача понятой подобным образом теории - логически исключить вариативность и изменчивость, свести их к действию одних и тех же законов. Красочная одежда явлений должна быть сорвана, чтобы все, наконец, смогли заметить сущность реальности, каковая есть тождество - но совершенно очевидно, что это идеальное тождество, голое тождество законов. Сказанное остается в силе, даже если на определенном уровне вариативность законов признается. Маркс имел все основания заметить, что не существует демографических законов вообще, что каждый тип общества предполагает свою демографию. Это остается верным в теории, на практике и для «экономических законов» каждого типа общества. Но появление данной подсистемы демографических или экономических законов, соответствующих рассматриваемому обществу, регулируется более общей системой законов, которая и определяет эволюцию истории. В этом отношении неважно, выводит ли теория эти законы - сознательно или бессознательно - из прошлого, настоящего или даже будущего, которое она сама конструирует, или же имеет своей целью вневременное, которое по своей субстанции принадлежит идеальному. Время больше не является для нее тем, что совершенствует как наш непосредственный опыт, так и наше мышление: постоянное просачивание нового в поры бытия - что всегда наносило ущерб тождеству, даже если его оставляли нетронутым - есть в данном случае нейтральный посредник развития, абстрактное условие сосуществования последовательно сменяющих друг друга явлений, средство расположения прошлого и будущего, которые всегда идеально предсуществуют самим себе. Неизбежная двойная иллюзия замкнутой теории заключается в том, что мир всегда существовал как данность и всегда был доступен осмыслению. Но согласно центральной идее революции, у человечества на самом деле есть подлинное будущее, и это будущее мы должны не просто осмыслять, но и созидать.

Эта трансформация марксизма в законченную теорию<sup>71</sup> уничтожила ее первоначальное революционное вдохновение. Она означала новый поворот к спекулятивному, поскольку превращала живую теоретизирующую активность в созерцание системы данных раз и навсегда отношений. Она заключала в себе трансформацию политики в технику и бюрократическую манипуляцию, поскольку политика отныне могла стать приложением достигнутого знания в безграничной области и в конкретных целях. Отчуждение, безусловно, состояло не в теоретизации, а в превращении теории в абсолюта, в притязании на полное постижение исторического бытия как данности и как смысла (как эмпирической реальности и как сущности). Как мы уже видели и увидим в дальнейшем, это так называемое полное постижение может основываться лишь на полном незнании того, что есть

история и что есть истинная теория, поскольку очевидная и тысячу раз повторяющаяся в истории диалектика говорит нам, что эта трансформация теории в абсолют наносит ей наибольший ущерб, погребая ее под теми притязаниями, которые она не в состоянии осуществить. Только возвращение теории на соответствующее ей место способно вернуть ей истинное назначение и достоинство. Но то же самое мы должны сделать и с практикой. Только найдя правильное соотношение друг с другом, теория и практика смогут обрести свою истинную природу.

## **// Теория и революционный проект**

### **1. Praxis и проект**

#### *Знание и действие*

Если все наши рассуждения верны, если неприемлемо не только специфическое содержание марксизма как теории, но и сама идея завершенной и окончательной теории - химера, скрывающая от нас реальную историю, то можем ли мы еще вести речь о социалистической революции и вынашивать замысел радикальной трансформации общества? Раз революция, о которой говорит марксизм и которая продолжает оставаться для нас актуальной задачей, является осознанным предприятием, то не предполагает ли она одновременно рациональное познание существующего общества и возможность так же рационально предвосхитить общественные формы будущего? Утверждать, что социалистическая трансформация возможна и желательна - не значит ли это утверждать, что наше фактическое знание современного общества гарантирует эту возможность, наше предвосхищающее знание общественных форм будущего оправдывает этот выбор? Не возникает ли в обоих случаях притязание теории на обладание формами социальной организации, развёртывающимися в их целостности настоящего и будущего, в обладании критерием, позволяющим о них судить? Какое обоснование можно найти всему этому, если не существует и не может существовать теории и даже - в целом - философии истории и общества?

Эти вопросы, эти возражения могут быть сформулированы и действительно формулируются с двух диаметрально противоположных позиций, которые, в конечном счете, основываются на одних и тех же посылах.

Для одних критика так называемых общих принципов марксизма представляется интересной и даже, может быть, соответствующей истине - но для них она совершенно неприемлема, потому что наносит сокрушительный удар революционному движению. Поскольку нужно поддерживать это движение, постольку нужно во что бы то ни стало сохранить и теорию, пусть даже за счет уступок ее притязаниям и требованиям или просто закрывая на них глаза.

Сторонники другой позиции признают, что целостная теория не имеет права на существование, и поэтому вынуждены оставить революционный проект, а если они принимают его, то в полном противоречии с его содержанием, как слепую волю, стремящуюся к преобразованию чего-то, чего мы не знаем, в нечто еще менее известное.

В обоих случаях постулируется одно и то же: без всеохватывающей теории сознательное действие невозможно. В обоих случаях непререкаемость фантазма абсолютного знания сохраняется. И в обоих случаях происходит все то же ироническое переверачивание ценностей. Человек, который хочет быть человеком действия, на деле признает первенство теории: высшим критерием для него остается возможность сохранить революционную активность, но он ставит эту возможность в зависимость от существования - или, по крайней мере, видимости существования - законной теории. Философия, притязающая на радикальность, остается пленницей того, что она критикует: того, что осознанные революционные действия предполагают абсолютное знание. Это знание - вечно искомое, но никогда не существовавшее - все еще остается мерилем наших действий и нашей жизни.

Но на самом деле этот постулат ничего не стоит. Возникает подозрение, что у нас требуют выбора между геометрией и хаосом, между абсолютным Знанием и слепым рефлексом, между Богом и зверем. Эти возражения остаются чистой фикцией и упускают самую малость - все, что нам дано сейчас и что будет дано в будущем, а именно человеческую реальность. Ничто из того, что мы делаем и к чему имеем отношение, не может принадлежать ни полной прозрачности абсолютного знания, ни полному хаосу. Исторический и человеческий мир (то есть, как говорят математики, то, что располагается на интервале от точки до бесконечности) принадлежит совсем иному порядку. Его даже нельзя назвать «смешением», потому что он не представляет собой механическое соединение. Тотальный порядок и тотальный беспорядок суть не компоненты реальности, а ограниченные понятия, которые мы из нее абстрагируем. Это прежде всего конструкции, и, если их рассматривать в качестве абсолютов, они становятся незаконными и лишаются внутренней последовательности. Они принадлежат мифическому продолжению мира, сотворенному философами за двадцать пять столетий, и если мы не хотим, чтобы в осмысляемую нами реальность проникали наши собственные фантазмы, то мы должны от него освободиться.

Исторический мир - это мир человеческого действия. Это действие всегда находится в определенном отношении к знанию, но оно еще нуждается в прояснении, в ходе которого мы будем опираться на два крайних примера, на два предельных случая: «рефлекторную активность» и «технику».

Возьмём «чисто рефлекторную», абсолютно неосознанную человеческую деятельность. Она по определению не имеет отношения к какому-либо знанию. Но очевидно и то, что она не принадлежит к сфере истории.<sup>1</sup>

На противоположном полюсе мы обнаруживаем «чисто рациональную» деятельность. Последняя должна опираться на исчерпывающее или практически исчерпывающее знание своей области. Под «практически исчерпывающим» мы понимаем такое знание, когда любой вопрос, относящийся к практике и возникающий из этой сферы, может быть разрешен.<sup>2</sup> В зависимости от нашего знания и тех выводов, которые оно позволяет сделать, действие ограничивается утверждением о реальности средств, ведущих к достижению намеченных целей и установлением причин, приводящих к желаемым результатам. Подобный тип активности находит свою приблизительную реализацию в истории - это техника.<sup>3</sup> Приблизительную, поскольку исчерпывающее знание не имеет оснований для своего существования (такowymi обладают лишь фрагменты

подобного знания) даже внутри ограниченной области, так как барьеры между такими областями не могут быть непроницаемыми.<sup>4</sup> Под понятие «рациональной активности» можно подвести множество случаев, которые, не относясь к сфере техники в строгом смысле этого слова, тем не менее достаточно приближены к ней, и с этого момента мы будем объединять их под этим термином. Повторяющиеся действия рабочего на конвейере; решение алгебраического уравнения второй степени тем, кому известна общая формула такого решения; получение новых математических теорем при помощи «механизованного» формализма Гильберта; множество простых игр и т. д. - вот примеры технической деятельности в широком смысле слова.

Итак, сущность различных форм человеческой деятельности не может быть понята ни как рефлекс, ни как техника. Ни одно из человеческих действий не является совершенно бессознательным; и ни одно из них не могло бы продолжаться ни секунды, если бы ему поставили требование предварительного исчерпывающего знания, тотального разъяснения объекта и способа его функционирования. Это очевидно для всей целостности «тривиальных» действий, составляющих течение обыденной индивидуальной или коллективной жизни. Но это очевидно и для действий более «возвышенных», последствия которых более масштабны - как тех, которые вовлекают в свой поток жизнь других людей, так и тех, что устремлены к универсальному, продолжающему жить в вечности творчеству.

Воспитание ребенка (будь вы одним из родителей или педагогом) может быть сознательным и характеризоваться большей или меньшей ясностью взглядов, но оно по определению исключает необходимость исходить из тотального разъяснения бытия ребенка и педагогических отношений. Когда врач или, лучше, психоаналитик<sup>5</sup> начинает лечение, придет ли кому-нибудь в голову требовать от него, чтобы он предварительно дал на понятном уровне определение своему пациенту, начертил диаграммы структур его конфликтных отношений и наметил *ne varietur* курс лечения? Здесь, как и в случае педагогики, речь идет не о преходящем незнании или «терапевтическом» молчании. Болезнь и больной не представляют собой явления, заключающиеся одно в другом (точно так же, как будущее ребенка не есть нечто, содержащееся в самом ребенке). Их сущности и взаимным соотношениям невозможно было бы дать определение даже при условии более полного анализа. Болезнь есть способ бытия

больного, чья жизнь - как прошлая, так и будущая - поставлена под вопрос. Невозможно зафиксировать и в какой-то момент замкнуть целостность смысла этой жизни, поскольку она продлевает и тем самым модифицирует прошедшие смыслы. Сущность лечения, как и сущность воспитания, соответствуют отношениям, устанавливающимся между пациентом и врачом или между ребенком и взрослым, а также эволюции этих отношений, зависящей от действий того и другого. Ни от педагога, ни от врача никто не требует законченной теории их деятельности, которую они, в конце концов, и не могли бы представить. И тем не менее, никто не станет утверждать, что эта деятельность совершается вслепую, что воспитание ребенка и лечение больного подобны игре в рулетку. Но требования, которые мы предъявляем действию - совсем иного порядка.\*

Точно так же дело обстоит в отношении других форм человеческой деятельности, даже такой, в которую другие очевидным образом не вовлечены - когда «изолированный» субъект приступает к «безличному» труду или творчеству. Артист, начиная представление, ученый, приступая к первому слову теоретического труда, оба и знают, и не знают, что скажут, - и еще менее знают, что сказанное ими будет означать. То же самое можно утверждать о самой «рациональной» из всех форм активности - о теоретической. Мы говорили выше, что использование формализма Гильберта в целях механического продуцирования новых теорем есть чисто техническая деятельность. Но сама по себе попытка организовать этот формализм отнюдь не является технической, она представляет собой действие, сознательную деятельность, которая, однако, не в состоянии гарантировать ни своих оснований, ни результатов. Доказательством этому явился грандиозный провал попытки Гильберта. В более общем плане можно сказать так: если применение «испытанных» результатов и методов внутри той или иной ветви математики можно уподобить технике, то математические исследования, приближающиеся к самым крайним основаниям и следствиям дисциплины, раскрывают свою сущность, которая вовсе не заключается в следовании неким предельным очевидностям. Возведение здания математики - цель, преследуемая человечеством в течение тысячелетий, на протяжении которых увеличение точности и неукоснительной последовательности внутри дисциплины повлекло за собой *ipso facto* все возрастающую неопределенность как в отношении оснований, так и в отношении смысла этой деятельности.<sup>7</sup> Что касается физики, то это даже не театральное действие - это просто вестерн, в котором сценические приемы сменяются в постоянно убыстряющемся ритме, ошеломляющем даже самих актеров, которые пробудили его к жизни.\*

Подобная теория - всегда характеризующаяся неопределенностью попытка осуществить на практике замысел разъяснения мира.<sup>8</sup> И это тем более верно для той высшей и экстремальной формы теории, которой является философия - попытка осмыслить мир, не руководствуясь никаким предвзятым или появившимся в результате теории знанием относительно вопроса, действительно ли мир доступен познанию и что означает, собственно говоря, мыслить. Именно поэтому мы вовсе не должны «преодолевать философию, реализуя ее на практике». Философия будет «преодолена», как только мы «реализуем» то, чем она является, - а она является философией, то есть одновременно и величием, и низостью. Мы «преодолели» философию, а это значит, что мы не просто предали ее забвению и тем более не начали ее презирать, но определили присущее ей место, - мы ее преодолели, как только поняли, что она есть не более, чем замысел, необходимый, но неопределенный в своих истоках, значимости и судьбе; может быть, это не авантюра, но и не партия в шахматы, и отнюдь не реализация тотальной прозрачности мира для субъекта, а субъекта - для самого себя. И если философия ставит перед политикой, стремящейся одновременно к ясности и радикальности, требование предварительной тотальной точности и абсолютной интеллигибельности, то политика вправе задать вопрос: «Нет ли у вас зеркала? Способны ли вы сами следовать тем эталонам, которые устанавливаете для других?»

Наконец, если конкретные виды техники можно представить как формы «рациональной деятельности», то сама техника (мы используем здесь это слово в более узком, общеупотребительном смысле) совершенно не является таковой. Эти формы - часть техники, но сама техника не принадлежит к сфере технического. В исторической реальности техника есть замысел, смысл которого остается неясным, будущее - смутным, а конечная цель - неопределенной, поскольку очевидно, что идея стать «господами и собственниками» природы, строго говоря, не имеет смысла.

Требовать, чтобы революционный замысел был основан на законченной теории - это значит уподоблять политику технике и представлять её сферу действия - историю - объектом завершённого и исчерпывающего знания. Перевернем это рассуждение и из невозможности подобного знания сделаем вывод о невозможности любой осознанной революционной политики, что означает, в конечном счете, отказ от любой человеческой деятельности и от истории в целом, поскольку и того и другого недостаточно с точки зрения фиктивных стандартов голой теории. Но политика не является ни конкретизацией абсолютного знания, ни техникой, ни слепой волей, принадлежащей неизвестно кому. Она соотносится с совсем Другой областью - областью действия и с тем специфическим способом действия, которым является *praxis*.

#### *Praxis и проект*

Мы называем *praxis*'ом действие, в котором другой или другие предстают как автономные существа и как главный источник такого рода независимости. Истинная политика, истинная педагогика и истинная медицина в той степени, в какой они когда-либо существовали, принадлежат *praxis*'у.

В *praxis*'е нечто осуществляется, и это нечто, выражаясь конкретнее, состоит в развитии автономии другого или других (это не относится к чисто личностным отношениям, таким как дружба или любовь, где эта автономия признается, но ее развитие не представлено как особая цель, поскольку эти отношения не имеют конечной цели, внешней по отношению к ним самим). Можно было бы сказать, что для *praxis*'а автономия другого или других есть одновременно и цель, и средство.

*Praxis* стремится к развитию автономии как к цели и использует для этой цели автономию как средство. Этот способ выражения удобен, поскольку он вполне понятен. Но строго говоря, он является языковым злоупотреблением, и термины «цель» и «средство» совершенно не подходят для данного контекста. *Praxis* не позволяет свести себя к схеме целей и средств. Схема целей и средств присуща технической деятельности, поскольку последняя должна осуществляться, имея перед собой истинную цель - цель окончательную и определенную, которая может быть поставлена как необходимый или возможный результат, по отношению к которой выбор средств сводится к вопросу более или менее точного расчета. С такой целью средства не имеют никаких внутренних отношений, кроме отношений причины и следствия.<sup>9</sup>

Но в *praxis*'е автономия других не является целью, она есть - без всякой игры слов - начало *praxis*'а, все, к чему мы стремимся, но не цель. Ей не присуща окончательность, она не позволяет определять себя какими-либо состояниями или характеристиками. Существует внутреннее соотношение между тем, что представляется целью (развитие автономии), и тем, благодаря чему она достигается (упражнение в этой автономии). Это два момента одного процесса. Наконец, *praxis*, разворачиваясь в определенном обуславливающем его контексте, в сложном сплетении причинных рядов, пересекающих его территорию, никогда не может свести выбор образа действия к простому расчету - и не потому что последний слишком сложен, но потому, что он по определению упускает существенный фактор - автономию.

*Praxis*, безусловно, представляет собой сознательную деятельность и может существовать, лишь опираясь на ясность разума. Но это не значит, что он имеет дело с неким предзаданным знанием (*praxis* не может быть обоснован ссылкой на подобное знание, хотя из этого не следует, что он вообще не может быть обоснован). Он опирается на знание, но это знание всегда фрагментарно и временно. Знание фрагментарно, поскольку не может существовать исчерпывающей теории человека и истории, и временно, поскольку сам *praxis* приводит к постоянному зарождению нового знания, поскольку он заставляет мир говорить на языке, одновременно оригинальном и универсальном. Поэтому его отношения с теорией, с истинной теорией, которая основана на верном замысле, гораздо более

глубоки, чем отношения с какой угодно «строго рациональной» техникой или практикой. Для последней теория - не более чем код мертвых предписаний, она никогда не может обрести смысл в том, чем манипулирует.

Параллельное создание Фрейдом практики и теории психоанализа - с 1886 г. и до конца жизни, - вероятно, может служить наилучшей иллюстрацией этих двойных отношений. Теория не может быть дана заранее, поскольку она постоянно рождается из деятельности. Разъяснение и трансформация реальности взаимообусловленно прогрессируют в *praxis*'е. Но в логической структуре формируемого им целого деятельность предшествует разъяснению, поскольку для *praxis*'а последняя инстанция - это не объяснение, а преобразование действительности.<sup>10</sup>

Поскольку мы говорим о фрагментарном и преходящем знании, у читателя может сложиться впечатление, что сущность *praxis*'а (как и любого действия) негативна, что она есть умаление и недостаточность по отношению к другим ситуациям, характеризующимся полнотой и располагающим исчерпывающей теорией и абсолютным знанием. Но эта видимость обязана своим существованием языку, поработанному устаревшей манерой разрешать проблемы: мы судим о действительном и осмысливаем ее, исходя из фиктивного. Если бы мы были уверены, что нас поймут, если бы не необходимость отдавать отчет в стойких предрассудках и предвзятых суждениях, тяготеющих даже над самым критическим разумом, мы могли бы просто сказать: *praxis* опирается на реальное знание (безусловно, ограниченное и преходящее - как и все, что реально), и не чувствовали бы потребности что-либо добавлять: вполне очевидно, что он, как осознанное действие, не может вызвать к жизни фантом абсолютно иллюзорного знания. Основанием *praxis*'у служит не временная недостаточность нашего

знания, которая постепенно может быть сведена на нет. Им не может быть и трансформация существующего горизонта знания в абсолютную замкнутость.<sup>11</sup> «Относительная» ясность сознания, присущая *praxis*'у, не есть нечто принимаемое нами за неимением лучшего (не только потому, что это «лучшее» нигде не существует), относительная ясность есть другая сторона его позитивной субстанции: объект *praxis*'а представляет собой нечто новое, не поддающееся сведению к простой материализованной кальке заранее предопределенного рационального порядка, - другими словами, реальность не может являться неизменным, ограниченным и мертвым артефактом. Эта «относительная» ясность соответствует другому и столь же существенному аспекту *praxis*'а: его субъект постоянно изменяется на основании опыта, в который он вовлечен, который он творит и который в той же мере творит его. «Педанони учатся», «поэзия творит поэта». Само собой разумеется, что отсюда следует непрерывная модификация - как формы, так и сущности - отношений между субъектом и объектом. Они не могут быть определены раз и навсегда.

То, что до сих пор называлось политикой, почти всегда было соединением различных форм деятельности, доминирующей из которых была манипуляция, рассматривающая людей в качестве вещей и основанная на признании их собственниками, наделёнными стандартными реакциями. То, что мы называем революционной политикой, есть *praxis*, избирающий своим объектом организацию и ориентацию общества в направлении всеобщей автономии и признающий, что последняя предполагает радикальную трансформацию общества. Она будет возможна лишь тогда, когда будет открыт путь для автономной активности людей.

Можно легко согласиться (анализируя различные фазы истории), что подобная политика никогда до сих пор не существовала. Каким образом она могла бы осуществиться теперь? На что она могла бы опереться сегодня?

Ответ на этот вопрос отсылает нас к дискуссии о содержании революционного проекта, нацеленного на реорганизацию и переориентацию общества посредством автономного действия людей.

Проект - это элемент *praxis*'а (как и любого действия вообще). Это *praxis*, нашедший свое определение, рассмотренный с учётом его связей с реальностью, в конкретизирующем уточнении задач, в спецификации своих опосредующих элементов. Это ясно выраженное намерение трансформации реальности, направляемое представлением о смысле этой трансформации, принимающее во внимание реальные условия, при которой последняя возможна. Это *praxis*, ставший источником вдохновения для деятельности.

Не следует путать проект и план. План соответствует техническому моменту деятельности, в котором условия, задачи и средства могут быть определены и определяются вполне «точно», а взаимное расположение средств и целей опирается на достаточное знание соответствующей области. Отсюда следует, что выражение «экономический план», в целом достаточно удобное, представляет собой языковое преувеличение.

Так же следует нужно различать проект и деятельность «этического субъекта» традиционной философии.

Последнего, как полярная звезда - мореплавателя, следуя известному образу Канта, вдохновляет идея моральности, но в то же время он находится от нее на бесконечном расстоянии. Между реальной активностью этического субъекта и моральной идеей постоянно возникает несовпадение, хотя в то же время между ними существует определенная связь. Но эта связь остается двойственной, поскольку идея есть одновременно и цель, и не-цель. Цель - поскольку она без какого-либо избытка или недостатка выражает все, что должно было бы быть. Не-цель - поскольку в принципе не может идти речи о том, что она может быть достигнута и реализована. Но проект рассматривает реализацию как существенный момент. Если возникает разрыв между представлением и реализацией, то он не принципиален, или, скорее, он раскрывает иные категории, чем расхождение между идеей и «реальностью»:

он отсылает к новой модификации как представления, так и реальности. Ядром проекта в этом отношении являются устремленность и направленность, которые не позволяют фиксировать себя в «ясной и отчетливой идее» и превосходят представление о проекте в том виде, в каком оно могло бы быть зафиксировано в какой-либо конкретный момент.

Если речь идет о политике, то представление о намеченной трансформации и определение задач может - и даже, в определенных условиях, должно - принимать форму программы. Программа - это временная конкретизация тех задач проекта в его существенных моментах (и в конкретных условиях), реализация которых, благодаря своей собственной динамике, повлекла бы за собой или облегчила реализацию всего проекта. Программа - лишь фрагментарное и временное выражение проекта. Программы уходят, проект остается. Здесь, как и во многом другом, можно наблюдать упадок и вырождение. Восприятие программы как некоего абсолюта приводит к отчуждению от нее людей и их деятельности. Но это не может служить аргументом против создания программы. Нашей задачей, однако, является не рассмотрение практической философии как таковой и не разъяснение понятия проекта как самоцели. Мы хотим лишь показать возможность и определить смысл революционного проекта, ставящего своей задачей превращение существующего общества в общество организованное и стремящееся к всеобщей автономии. Подобная трансформация должна осуществляться автономным действием людей, являющихся продуктом существующего общества.

Ни эту дискуссию, ни любую другую нельзя вести, исходя из позиции *tabula rasa*. Все сказанное нами сегодня с необходимостью опирается на то, о чем давно говорилось как нами, так и нашими противниками (хотя есть опасность во всём этом завязнуть).

Конфликты, раздражающие современное общество, овладевший им дух иррациональности, постоянная нерешительность индивидов и масс как в борьбе, так и в апатии, неспособность системы адаптироваться ни к той, ни к другой; опыт прошедших революций и то, что для нас определяет их прогрессивность; сама возможность социалистической организации общества и определенные ее варианты, - все это неизбежно предполагается сказанным, и не стоит больше к этому возвращаться. Здесь мы хотели бы лишь осветить главные вопросы, спровоцированные критикой марксизма, основанной на отрицании марксистского анализа капитализма, его теории истории и его философии в целом. Если не существует экономического анализа, который мог бы показать

объективный механизм одновременно и истоков кризиса современного общества, и необходимой формы общества будущего, то каковы могут быть основания революционного проекта в реальной ситуации и откуда может возникнуть идея другого общества? Не исключает ли критика рационализма возможности выявления конструктивного и деструктивного типов «революционной динамики»? Как мы можем разрабатывать революционный проект, не стремясь

понять существующее и особенно будущее общество как тотальность и, более того, как тотальность рациональную, не попадая в те ловушки, на которые уже было указано? Если мы отбросили гарантии, которые предоставлял «объективный прогресс», то что же у нас осталось? Почему мы хотим свершения революции - и почему люди хотели бы ее совершить? В каком случае они были бы на это способны, и не предполагает ли социалистическая революция идеи пришествия «тотального человека», абсолютного субъекта - идеи, которую мы отвергли? Что, в сущности, представляет собой автономия, и до какой степени она осуществима? Не оказывается ли в результате всего этого безмерно раздутой роль сознания? Не превращается ли всем сказанным отчуждение в дурной сон, от которого мы вот-вот должны проснуться, а прошедшая история - в несчастливую случайность? Есть ли смысл признавать возможность радикального переворота, и не иллюзорна ли вера в появление чего-то принципиально нового? Не рождается ли за всем этим просто другая философия истории?

## 2. Корни революционного проекта

### *Социальные корни революционного проекта*

Не может существовать законченной теории истории, и поэтому идея тотальной рациональности истории абсурдна. Но история и общество не являются и иррациональными. Мы уже пытались показать, что рациональное и иррациональное постоянно переплетаются в исторической и социальной реальности, и именно это переплетение является условием действия.

Историческая реальность не является всецело и безусловно рациональной. Если бы она была таковой, не существовало бы проблемы *действия*, поскольку все уже было бы *сказано*. Действие предполагает, что реальность не может быть от начала и до конца рациональной. Но оно предполагает и то, что она не есть хаос. На ней видны бороздки, царапины, прожилки, кладущие границы возможному, тому, что доступно действию, которые указывают на вероятное, позволяют действию обрести точки опоры в наличном.

Для доказательства этого достаточно одного существования институционализированных обществ. Но современное общество обнаруживает перед аналитиком как «основания» для своей стабильности, так и трещины и разрывы, обуславливающие его кризис.

Дискуссия по поводу соотношения революционного проекта и реальности не должна больше вестись в русле метафизики, исходящей из исторической неизбежности социализма и его противоположности. Она, для начала, должна быть дискуссией относительно самой возможности трансформации общества в определенном направлении.

Мы ограничимся тем, что откроем дискуссию, приведя два примера.<sup>13</sup>

В рамках такой фундаментальной социальной активности, как *труд*, в *ее производственных отношениях*, в которых он находит свое осуществление, капиталистическая организация общества оказывается определена следующим основным конфликтом. Трудящиеся лишь наполовину, так сказать, лишь одной рукой, принимают и осуществляют предназначенную им работу. Трудящиеся не могут эффективно участвовать в производстве, но не могут и вообще не участвовать в нем. Дирекция не может не исключать трудящихся из производства и в то же время не может их исключить. Конфликт, который из этого следует, - одновременно «внешний» (между управляющими и исполнителями) и «внутренний» (в душе каждого управляющего и исполнителя) - мог бы быть не столь явным, если бы производство характеризовалось статичностью, а технологический процесс - консерватизмом. Но экономическая экспансия и постоянно совершающиеся технологические открытия все время его оживляют.

Кризис капиталистического производства предстает и во множестве других аспектов. Если бы мы рассматривали только верхние этажи, мы могли бы, может быть, говорить только о «бюрократической дисфункции». Но на первом этапе, на уровне отдельного цеха и бюро, речь идет не о «дисфункции», а о конфликте, выражающемся в непрекращающейся борьбе, пусть даже незаметной и замаскированной. Задолго до революционеров именно теоретики и практики капитализма открыли его существование, осознали его серьезность и дали ему верное описание - несмотря на то, что они, и это вполне естественно, остановились на полпути, не сделав тех выводов, к которым их мог бы подвести этот анализ, и были охвачены желанием во что бы то ни стало найти «разрешение» этого кризиса, не затрагивая суть существующего порядка.

Этот конфликт, эта борьба имеют свою логику и динамику, определяемые тремя тенденциями.

- рабочие организуются в неформальные группы и противопоставляют назначенной дирекцией официальной администрации «фрагментарную контрадминистрацию» труда;

- рабочие выдвигают требования, касающиеся условий и организации труда;

- в фазе социального кризиса рабочие открыто и прямо берут управление производством на себя и пытаются его осуществить (Россия в 1917-1918 гг., Каталония 1936-1937, Венгрия 1956).<sup>14</sup>

Эти тенденции в разных странах и различных исторических фазах выражают одну и ту же проблему. Анализ условий капиталистического производства показывает, что они не случайны, что они соответствуют основным характеристикам этого производства. Они не поддаются улучшению или устранению через частные реформы системы, поскольку проистекают из фундаментальных капиталистических отношений, поскольку Разделение процесса труда на моменты управления и исполнения соответствует двум различным социальным полюсам. Смысл, который воплощают эти тенденции, определяет - если оставить в стороне условия производства, тип антиномии, борьбы и преодоления этой антиномии - все самое существенное для понимания огромного числа других феноменов современного общества. В принципе, эти



феномены характеризуются глубочайшим внутренним взаимодействием - как между собой, так и с фундаментальной структурой капитализма и со всеми другими сторонами социальной жизни. Они выражают не просто конфликт, но тенденцию к разрешению этого конфликта через организацию рабочего управления производством, предполагающего устранение бюрократии. Мы здесь в самой социальной реальности находим как структуру, порождающую конфликт, так и возможность его разрешения.<sup>15</sup>

Таким образом, именно описание и критический анализ того, что *есть*, выявляет в данном случае корни революционного проекта. Это описание и этот анализ не являются, строго говоря, «нашими» в специфическом смысле этого слова. Наше теоретизирование лишь расставляет по своим местам *то, что в обществе на всех его уровнях уже смутно проговаривалось*. Капиталистические руководители и бюрократы постоянно жалуются на оппозицию; их социологи, проводящие ее анализ и существующие, чтобы ее обезвредить, в большинстве случаев признаются, что это невозможно. Наконец, рабочие - если мы присмотримся к этой проблеме, - даже если они и не отдадут себе в этом отчет, постоянно борются с существующей организацией производства. Если мы можем быть довольны тем, что заранее «предсказали» содержание венгерской революции<sup>16</sup>, то не потому, что сами её создали (как и в случае Югославии, где проблема преобразования общества уже поставлена, хотя в значительной степени в мистифицированной форме). Общество само говорит о своем кризисе на языке, который в данном случае едва ли требует интерпретации.<sup>17</sup> Поведение определенной части общества, жизненно заинтересованной в этом кризисе и, к тому же, включающей в себя подавляющее большинство людей, одновременно и создает этот кризис, и указывает на возможный выход из него. При определенных условиях эта часть общества обрушивается на существующую систему, разрушает ее и заменяет другой. В пришедшей на смену системе - в управлении производством самими производителями - нельзя не увидеть воплощение автономии в основополагающей области - в области труда.

Мы можем спросить: где вы видите кризис, в чем вы усматриваете решение? Но законным будет совсем иной вопрос: возможно ли вообще рабочее управление как решение проблемы, и на какой срок оно ее разрешит? И если согласиться с тем, что подобное управление само по себе возможно, то не предполагает ли оно нечто гораздо большее, чем просто рабочее управление?

Как бы внимательно мы ни рассматривали вопрос управления предприятия коллективом трудящихся, как бы мы ни углублялись в него, мы

не найдем здесь неразрешимой проблемы. Напротив, подобное управление дает возможность избежать массы проблем, постоянно тормозящих функционирование предприятий сегодня, провоцирующих разбазаривание средств и тотальное истощение материальных и человеческих ресурсов.<sup>18</sup> Но в то же время становится совершенно очевидным, что проблема управления предприятием выходит за рамки предприятия и производства и должна рассматриваться на уровне общества. Любое решение этой проблемы предполагает радикальное изменение в отношении людей к труду и коллективу. Таким образом, мы подведены к необходимости поставить вопрос об обществе как целостности, так же как и вопрос об ответственности людей. Их мы и рассмотрим в дальнейшем.

*Экономика* предоставляет нам второй пример, позволяющий разяснить другие аспекты проблемы.

Мы уже пытались доказать, что не существует и не может существовать систематически разработанной и полной теории капиталистической экономики. Попытка создания подобной теории наталкивается на решающее влияние несводимого к экономике фактора, а именно борьбы классов, а также - на другом уровне - на невозможность установить пределы экономическим явлениям, выражающимся, тем не менее, в виде количественных величин. Это не мешает тому, чтобы познание экономики стало возможным; не мешает установлению определенного количества выводов и тенденций (степень точности которых всегда относительна). Что касается индустриальных стран, то эти выводы, как мы думаем, следующие:

- Производительность труда растет в убыстряющемся темпе; в любом случае, мы не видим предела этому росту.

- Несмотря на продолжающееся повышение уровня жизни, всё больше начинает обнаруживать себя проблема потребления продуктов производства - как в форме насыщения большей части традиционных потребностей, так и в форме неполной занятости из-за избытка рабочих рук. Капитализм реагирует на эти два явления фабрикацией новых потребностей, манипуляцией потребителем, развитием менталитета социального «статуса» и ранга, связанных с определенным уровнем потребления, воссозданием и поддержкой устаревших и паразитарных форм потребления. Но очевидно, что все эти уловки оказываются недостаточными. Здесь существуют, по-видимому, два выхода: или все больше и больше нацеливать весь аппарат производства на удовлетворение «коллективных потребностей» (безусловно, в их капиталистическом определении и понятии) - что едва ли совместимо с частнособственническим менталитетом, стержневым для системы как на Востоке, так и на Западе (подобная политика предполагала бы гораздо более быстрый рост «налогов», чем зарплата); или же постоянно сокращать рабочий день, что в современном социальном контексте, безусловно, породило бы огромное количество проблем.<sup>20</sup> В обоих случаях основной базе функционирования системы - мотивации

и экономическому принуждению - был бы нанесен непоправимый удар.<sup>21</sup> Более того, если эти пути решения проблемы представляются «рациональными» с точки зрения капитализма в целом, то они отнюдь не таковы с точки зрения личных интересов отдельных групп капиталистов и бюрократов. Если мы скажем, что нельзя говорить об абсолютной невозможности для капитализма выйти из сложившейся ситуации, то это вовсе не будет означать нашей полной уверенности в его способности из нее выйти. Ожесточенное (и успешное) сопротивление, оказываемое правящими слоями Соединенных Штатов принятию мер, которые могли бы стать спасительными: а именно увеличению государственных ассигнований, размеров «помощи» слаборазвитым странам, сокращению рабочего дня (что кажется им верхом экстравагантности, расточительности и безумия), - показывает, что подобная эволюция может привести как к кризису, так и к новой мирной мутации капитализма, тем более что последняя затронула бы сегодня более важные аспекты социальной структуры, чем в свое время «Новый курс»,

государственное регулирование экономики и т. д.

Техника умнеет гораздо быстрее, чем американские сенаторы - импульсом для развития их ума может стать только сам кризис. Но в любом случае - ценой кризиса или путем мирной трансформации - эти проблемы могут быть разрешены лишь в результате потрясения всего основания современного социального здания.

- Существует потенциальный перерасход средств или недостаточный уровень использования производительных ресурсов (несмотря на «полную занятость»). Причина этому, как мы думаем, лежит в многочисленных факторах, связанных с природой системы: незадействованность трудящихся в производстве; обусловленный бюрократическим типом управления беспорядок как на уровне предприятия, так и на уровне экономики в целом; конкуренция и монополистическая конкуренция (искусственная дифференциация продуктов и оборудования, отсутствие стандартизации производства и оборудования, сохранение открытий и способов изготовления продукции в секрете, реклама, намеренное сокращение производства); нерациональность распределения средств производства по предприятиям и отраслям, поскольку это распределение отражает не только реальности прошлого, но и потребности сегодняшнего дня; покровительство, оказываемое определенным слоям и секторам, стремление удержать достигнутое положение; иррациональность географического и профессионального распределения рабочей силы; невозможность рационального планирования инвестиций, проистекающая как из незнания настоящего, так и из вполне устранимой неясности будущего (связанной с функционированием бюрократического «рынка» или «плана»); радикальная невозможность рационального экономического подсчета (теоретически, если цена какого-либо предмета содержит элемент произвольности, то расчеты в масштабе всей системы могут быть искажены, - таким образом, цена имеет чрезвычайно отдаленное отношение к стоимости как на Западе, где

превалирует олигополия, так и в СССР, где по существу официально признана произвольность установления цен, признано, что цена по сути своей произвольна); использование части продукта и ресурсов в целях, обретающих свой смысл лишь в соотношении с классовой структурой системы (бюрократия, контролирующая предприятия, армия, полиция и т. д.) Эти потери невозможно подсчитать по определению. Социология труда оценивает потерю производства вследствие первого из перечисленных факторов - наиболее важного фактора, а именно незадействованности трудящихся в производстве - в 50%. Если бы мы провели детальную оценку, то вынуждены были бы сделать вывод, что на сегодняшний день в Соединенных Штатах производство составляет четвертую или пятую часть того объема, которого очень быстро можно было бы достичь при устранении этих факторов. [Или же наличный объем мог бы быть достигнут вчетверо меньшими усилиями, чем теперь.]

- Наконец, анализ возможностей, которые оказываются в распоряжении общества, организованного как совет производителей, благодаря экономическому знанию, информационной технике и наличным расчетам - «кибернетизации» глобальной экономики на службе коллективного управления, - этот анализ, насколько мы можем предвидеть будущее, показывает, что не только не существует никакого технического или экономического препятствия установлению и функционированию социалистической экономики, но и что это функционирование было бы по существу бесконечно более простым и рациональным - или: бесконечно менее иррациональным - чем функционирование частной или «планируемой» экономики нашего общества."

Таким образом, в современном обществе существует огромная экономическая проблема (которая, в конечном счете, оказывается проблемой «устранения экономики»), чреватая вероятным кризисом; существует огромное количество возможностей, невостребованных на сегодняшний день. Их реализация позволила бы достичь всеобщего благоденствия, сокращения рабочего дня по крайней мере наполовину и дала бы возможность выделить ресурсы для удовлетворения потребностей, которые пока еще даже не сформулированы. Существуют позитивные способы решения этой проблемы, в деформированной, фрагментарной и частичной форме представленные уже сегодня. Их применение самым радикальным и универсальным образом позволило бы разрешить данную проблему, реализовать эти возможности, осуществить огромные изменения в жизни человечества, устранив из нее «экономическую потребность».

Очевидно, что для этого потребовалась бы радикальная трансформация социальной структуры - как и трансформация позиции человека по отношению к обществу. Здесь мы должны обратиться к двум проблемам - проблемам тотализации и ответственности, - которые в дальнейшем и попытаемся проанализировать.

### *Революция и рационализация*

На примере экономики мы можем рассмотреть другой существенный аспект революционной проблематики.

Трансформация в указанном нами направлении означала бы беспрецедентную рационализацию экономики. Здесь может возникнуть метафизическое возражение, не лишенное софистики: возможна ли вообще полная рационализация экономики? На него мы ответим следующее: нас это не интересует.

Нам достаточно знать, что вполне достижима значительная рационализация и что она может оказать на жизнь людей самое положительное влияние. В современной экономике мы наблюдаем систему, которую можно назвать лишь частично рациональной, но она содержит ничем не ограниченные возможности рационализации. Эти возможности могут найти свое осуществление лишь ценой радикальной трансформации не только экономики, но и более обширной системы, в которую она включена. И наоборот, указанная трансформация мыслима лишь в зависимости от реализации этих возможностей.

Подобная рационализация касается не только применения экономической системы (использования ее продукта в целях, определенных коллективом). Она касается и ее функционирования и, в конечном счете, возможностей ее познания. Именно в последнем отношении можно увидеть разницу между созерцательной позицией и прагматической. Созерцательная позиция ограничивается выводом, что экономика (и сегодня, и в прошлом) глубоко иррациональна и этим ставит предел ее исчерпывающему познанию. Здесь находит себе конкретное выражение более общая истина - неустранимая непрозрачность данности, которая еще более очевидна в отношении будущего. Сторонники созерцательной позиции будут утверждать - и будут по своему правы, - что существование

абсолютно прозрачной для нашего знания экономики невозможно. И если им недостает последовательности, они легко могут ускользнуть от критики, заключив, что не стоит и пытаться что-либо изменить в экономике или что любые возможные изменения, какими бы желательными они ни были, ничего не изменят в ее сущности и останутся на той же линии бытия, поскольку они никогда не смогут осуществить переход от относительного к абсолютному.

Политический же взгляд на вещи признаёт, что иррациональность экономики не может отождествляться с непрозрачностью всего бытия, что она в значительной мере (не только с человеческой или социальной точки зрения, но и с точки зрения чисто аналитической) связана с соответствующей социальной структурой, в которой, безусловно, нет ничего вечного или фатального. Этот взгляд спрашивает, в какой мере иррациональность может быть устранена через модификацию структуры, и делает вывод (в чем он, безусловно, может ошибаться - но здесь речь идет уже о конкретном вопросе), что в значительной мере это возможно и тем скорее возможно, чем более существенными будут произведенные модификации, чем более качественными будут изменения. Речь идет о возможности для человека сознательно управлять экономикой, принимать решения со знанием причин и следствий - вместо того чтобы пассивно испытывать на себе последствия функционирования экономической системы.<sup>23</sup> Будет ли подобная экономика абсолютно постижимой и целиком рациональной? В том, что касается экономики, *praxis* стремится не к полной рациональности как законченному состоянию, а к рационализации как непрерывному процессу реализации условий автономии. Известно, что этот процесс уже многое принёс и ещё больше принесёт в будущем. В конце концов, открытие огня или Америки, изобретение колеса, способов обработки металлов, демократии, философии, создание Советов и многие другие события произошли в истории человечества в *определенный момент* и послужили водоразделом между тем, что было *до* этого, и тем, что произошло *после*.

#### *Революция и социальная тотальность*

Говоря о производстве и труде, мы уже пытались показать, что обнаруживающийся здесь конфликт содержит в себе возможность решения в форме *рабочего управления* производством.

Это решение и как сама «модель», и благодаря присущим ей импликациям далеко выходит за рамки проблемы производства. Все это очевидно а priori, поскольку производство с самого начала есть нечто гораздо большее, чем только производство. Но сказанное нуждается в дальнейшей конкретизации.

Рабочее управление как модель выходит за рамки производства: если рабочее управление чего-то стоит, то прежде всего потому, что устраняет конфликт благодаря способу социализации, предполагающему соучастие в производстве. Однако тот же тип конфликта существует и в других социальных сферах (практически во всех). Способ социализации, который представляет собой рабочее управление, и здесь предстает как возможное решение проблемы.

Рабочее управление выходит за рамки производства благодаря своим последствиям: оно не может остаться просто рабочим управлением производства в узком смысле слова, рискуя стать всего лишь видимостью. Его эффективная реализация предполагает тотальную реорганизацию общества и, как консолидация этого общества, предполагает другой тип человеческой личности. Другой тип управления экономикой и ее организации, другой тип власти и образования и т. д. с необходимостью должны сопутствовать этому управлению.

В обоих случаях мы вынуждены поставить проблему социальной целостности. И также мы вынуждены предложить решения, которые представляются нам глобальными ("программа-максимум"). Не равнозначно ли это утверждению, что общество потенциально образует рациональное единство; что происходящее в одном секторе не может сделать невозможным то, что после неизбежно частичного анализа кажется вполне реальным в другом; что то, что пускает ростки здесь, расцветает везде и мы уже сейчас обладаем ключом к рациональной целостности?

Очевидно, что нет. Составляя революционный план, придавая ему конкретизированную форму «программы-максимум», мы не только не претендуем на исчерпание всех проблем, мы не только знаем, что нам не удастся их исчерпать, но мы также можем и должны указать на проблемы, которые еще предстоит решить, мы можем очертить их контуры - вплоть до самых пределов мысли. Мы знаем - и мы должны об этом сказать, - что одни проблемы мы можем лишь сформулировать, о других мы даже не подозреваем, а третьи неизбежно возникнут в самой различной, недоступной сейчас нашему воображению форме. Вопросы, вызывающие у нас в данный момент тревогу, поскольку мы не в состоянии их разрешить, могут в будущем исчезнуть сами собой или предстать в такой форме, что их разрешение перестанет быть невыполнимой задачей. И наоборот, ответы, которые сегодня кажутся очевидными, при их практическом применении могут столкнуться с бесконечным рядом трудностей. Мы сознаем и тот факт, что все это с достаточной долей вероятности (но не с необходимостью) может изменить смысл того, о чём мы сейчас говорим.

Но эти соображения не могут быть основанием для выступления против революционного *praxis'a*. и тем более - против какой-либо формы практики или действия как такового - кроме той, которая стремится к небытию или претендует на постижение абсолютного знания и суждение обо всем с этой позиции. Создавать - книгу, ребенка, революцию - просто создавать что-то, - это значит проецировать себя на ситуацию, заложенную в будущем, открытую подступающему к ней со всех сторон неизвестному; ситуацию, которую мы не можем заранее предвидеть, но должны представлять как вполне определенную во всем, что важно для принятия решений сегодня. Осознанное действие не изменяется при взгляде на уже сформировавшийся образ грядущей ситуации, оно само изменяет ее в той мере, в какой это возможно, не смешивая намерение и реальность, желательное и возможное. Оно не теряется в предположениях и спекуляциях относительно различных аспектов будущего - особенно в тех случаях, когда они не имеют значения для того, что нужно сделать здесь и сейчас, или не поддаются нашему воздействию. И в то же время осознанное действие не отказывается от образа грядущего, поскольку в этом случае оно не только «не будет знать, куда оно направляется», но и не будет знать, на что оно

хочет быть направлено (именно поэтому абсурден девиз реформизма «цель - ничто, движение - все»: любое движение есть движение *к чему-то*; другое дело, что всякое определение цели оказывается временным, поскольку в истории не существует предзаданных целей).

Если необходимость и невозможность принимать во внимание всю целостность социума могут быть противопоставлены революционной политике, то тем более они могут и должны быть противопоставлены всякой иной политике, какой бы она ни была. Любая конкретная политика с необходимостью предполагает отношение к обществу как к тотальности. Собственно, реформистское движение, если оно хочет быть последовательным и сознательным, должно принимать во внимание все социальное целое (но в этом отношении сущность реформизма как раз и состоит в недостатке последовательности и сознательности). Если оно не делает этого, то в один прекрасный момент его реформы могут быть аннулированы реакцией на них игнорируемого им единства или привести к неожиданным последствиям. То же самое можно сказать и о чисто консервативном направлении в политике. Каким образом действие, стремящееся что-либо дополнить в существующей расстановке сил или закрыть те или иные бреши в системе, может не отдавать себе отчета в пригодности применяемого им лекарства, отказываться здраво судить о нем и предвидеть все последствия его действия? Каким образом оно может освободить себя от заботы обо всем целом социума не только в том, что касается поставленных перед собой целей, например - сохранения режима, - но и в том, что касается возможных последствий и внутреннего единства системы задействованных средств? Пусть даже эта забота обо всем обществе (и знание, которое она предполагает) остается неявной целью. Революционное действие в этом смысле отличается тем, что стремится к наибольшей ясности своих допущений.

То же самое можно сказать в отношении сфер общества, не касающихся политики. Может ли прийти кому-нибудь в голову запретить медицинскую практику под тем предлогом, что не существует удовлетворительной теории организма как единого целого и вполне определенного и точного понятия здоровья? Может ли врач, достойный этого имени, настаивать на том, чтобы эта целостность принималась во внимание? Незаконным будет утверждение, что общество нездорово. Дело не только в том, что мы не можем быть в этом уверены, - речь идет не об этом. Речь идет о практике, которая занимается болезнью или здоровьем конкретного индивида, функционированием отдельной группы или данного общества. Но она постоянно сталкивается с целостностью одновременно и как с достоверностью, и как с проблемой - поскольку ее объект не дается как Целостность и как целостность же ускользает.

Спекулятивная философия может выразить протест против «недостатка последовательности и точности» этих соображений, которые касаются тотальности, никогда не поддающейся нашему анализу. Но именно этот протест и изобличает наибольший недостаток последовательности и точности самой спекулятивной философии, поскольку без «недостатка точности» она не могла бы прожить ни одного мгновения. Если она еще существует, то лишь потому, что позволяет своей правой руке не замечать, что делает левая. Эта философия разделяет жизнь на теоретическую активность, предполагающую абсолютные критерии точности - впрочем, никогда не находящие реализации, - и просто жизнь, к которой эти критерии не прилагаются по той простой причине, что они к ней неприложимы. Таким образом, спекулятивная философия замыкается в неразрешимой антиномии. Но она сама сфабриковала эту антиномию. Проблемы, которые создает для *praxis'a* рассмотрение общества как целостности, вполне реальны и конкретны, но их неразрешимость по большей части иллюзорна. Они возникают только тогда, когда мы хотим оценивать реальную деятельность исходя из мифических стандартов определенной философской идеологии, некоей «философии», которая есть не что иное, как идеология определенной философии.

Подход *praxis'a* к тотальности в корне отличается от манеры спекулятивной философии претендовать на ее рассмотрение и обладание ей.

Если существует деятельность, отсылающая к субъекту или к стабильному коллективу субъектов, то ее существование должно основываться на двух идеях: во-первых, она обнаруживает в своем «объекте» единство, которое, как теоретическую и практическую категорию, устанавливает не она, но которое существует само для себя (ясно или смутно, явно или скрыто); и, во-вторых, присущая этому единству способность существовать *для самого себя* выражается как способность преодолевать любое предварительное заключение, способность создавать новое, новые формы и новое содержание (новое в способе организации и в том, на что направлена организующая деятельность - очевидно, что это различие относительное и чисто «оптическое»). Говоря о *praxis'e* в целом, можно сказать, что он относится к тотальности как к открытому, созидаемому себя единству.

Традиционный подход спекулятивной теории к рассмотрению тотальности предполагает, что она ей обладает, иначе теория не может сыграть ту роль, которую она сама на себя возложила. Если «истина не в вещах, а в отношениях» и если, что очевидно, отношения не имеют границ, то в таком случае неизбежно, что «Истина - это Всё». И если теория должна быть истинной, то она должна овладеть всем или же прийти в противоречие с самой собой, допустив релятивизм и скептицизм, что для нее является высшим падением.

Это обладание должно быть актуально как в философском, так и в обычном смысле этого слова: эксплицитно реализованное, оно должно присутствовать в каждом мгновении.

Для *praxis'a* отношения также не имеют границ. Но для него из этого не следует необходимость фиксации и овладения целостностью системы отношений. Для *praxis'e* требование рассматривать тотальность всегда актуально, но это рассмотрение ни в какой момент не должно стать завершенным, поскольку для него тотальность - не пассивный объект созерцания, чье существование остается в подвешенном состоянии до того момента, когда оно окажется актуализированным теорией; тотальность может сама себя познавать и действительно постоянно познает себя.

Для спекулятивной теории объект не существует, если он не обладает завершенностью, и сама она не существует, если оказывается неспособной дать законченное представление об объекте. *Praxis* исходит из ясно выраженного

признания открытости объекта и существует лишь постольку, поскольку он это признает. Его «частичное знание» объекта - не достойный сожаления недостаток, а позитивная ценность, которую он принимает и утверждает. Для спекулятивной теории значимо лишь то, что она может засвидетельствовать и сохранить в сейфе своих «доказательств». Ее мечта, ее фантом - накопление сокровищ нетленных истин. В той степени, в какой теория преодолевает этот фантом, она становится истинной теорией, *praxis'ou* истины. Для *praxis'a* все установленное мертво с момента своего установления, для него не существует достижения, которое для поддержания своего существования не нуждалось бы в постоянном возрождении в лоне живой действительности. Однако активность *praxis'a sama* по себе не способна в полной мере обеспечить это существование. Его объект - не инертная вещь, чью тотальную судьбу он должен взять на себя. Объект сам действует, имеет определенные склонности, творит, организуется - поскольку, если он не обладает способностью к творчеству и самоорганизации, он - ничто. Спекулятивная теория терпит поражение, поскольку берет на себя неразрешимую задачу, взваливает на свои плечи всю тотальность мира. Но *praxis* не считает это необходимым. Воздействуя на него, он тем самым признает на деле, что объект действительно для него существует. Наш интерес к ребенку, больному, группе людей или обществу теряет всякий смысл, если мы не видим в них прежде всего жизнь, ее способность находить основание в себе самой, способность к самовоспроизводству и самоорганизации.

Революционная политика состоит в признании и разъяснении проблем общества как тотальности, но именно потому, что общество есть тотальность, она не считает его воплощением инерции, мешающим себе разрешить собственные проблемы. Она утверждает, что любое общество так или иначе умело справляться со своими трудностями и со своей собственной сложностью. И в этом смысле революционная политика подходит к указанной проблеме самым активным образом: не может ли эта проблема - отнюдь не выдуманная и неизменно присущая социальной и политической жизни - решаться человечеством в самых различных условиях? Не возникает ли в настоящий момент в сфере управления социальной жизнью огромного разрыва между потребностями и реальностью, между возможным и настоящим положением дел? Не оказалось бы общество в гораздо лучших условиях для самоорганизации, если бы оно не было осуждено на инерцию и на противостояние девяти десятым своей собственной сущности?

Революционный *praxis* не притязает на создание тотальной и детализированной схемы той системы, которую общество собирается установить. Он не стремится «доказывать» и безусловно гарантировать, что это общество сможет разрешить все проблемы, которые когда-нибудь будут перед ним поставлены. Ему достаточно показать, что его предположения свободны от непоследовательности и что, насколько это возможно предвидеть, реализация его планов бесконечно увеличит способность общества справляться со своими проблемами.

#### *Субъективные корни революционного проекта*

Иногда можно услышать мнение, что проект будущего общества преподносит себя как нечто новое, но на самом деле он является проекцией желаний, в которых обычно не признаются, одеянием мотиваций, остающихся скрытыми для самого человека - их носителя. У одних эта идея скрывает за собой жажду власти; у других - отказ от принципа реальности, фантом бесконфликтного мира, в котором все примирятся со всеми и каждый с самим собой, инфантильную мечту, стремящуюся устранить трагическую сторону человеческого существования, бегство, дающее возможность жить одновременно в двух мирах, некую воображаемую компенсацию.

Когда дискуссия принимает такой оборот, надо прежде всего вспомнить, что все мы отправились в путь на одном и том же судне. Никто не может быть уверен, что сказанное им не будет иметь никакого отношения к бессознательным желаниям или мотивациям, в которых не признаются даже самим себе. Когда мы слышим, как «психоаналитики» определенного толка причисляют всех революционеров к невротикам, мы можем порадоваться за себя, порадоваться тому, что мы не разделяем их здоровья, которое рекламируемся в магазинах Монопри. Очень нетрудно было бы вскрыть бессознательный механизм их конформизма. В более общем плане, каждый, кто думает обнаружить у корней революционного замысла то или иное бессознательное желание, должен был бы одновременно задать себе вопрос, какой скрытый мотив отражает его собственная критика и до какой степени он недоступен осознанию.

Но для нас подобный взгляд на вещи не представляет интереса. Вопрос действительно существует, и даже если никто его еще не ставил, всякий, кто затрагивает тему революции, должен задать его самому себе. Другим решать, насколько их позиция может быть прояснена отсылкой к скрытым мотивам их действий. Революционер не может ставить границ своему желанию ясности. Он не может отказать от решения проблемы, заявив, что имеют значение не бессознательные мотивации, но смысл и объективное значение идей и действий; невроз и безумие Робеспьера или Бодлера были более плодотворны для человечества, чем здоровье какого-либо лавочника тех же времен. Революция, как мы ее понимаем, не соглашается признать этот разрыв между мотивацией и результатом. Она была бы невозможна в реальности и непоследовательна в своей сущности, если бы была подвержена одним бессознательным импульсам и лишена связи со своим ясно выраженным содержанием - она превратилась бы в повторение предыдущей истории, в ней доминировали бы скрытые мотивации, с течением времени навязывающие ей свою конечную цель и свою собственную логику.

Свое истинное измерение эта проблема приобретает, когда мы исследуем коллектив. Лишь в масштабах действий народных масс может найти свою реализацию новое общество. Необходимо проанализировать рождение новых мотиваций и новых позиций, способных привести революционный проект к успешному завершению. Но этот анализ стал бы для нас более легким делом, если бы мы сначала постарались выяснить желания и мотивации революционера.

Все, что мы можем сказать по этому поводу, по определению оказывается в высшей степени субъективным. И все это по определению может быть подвергнуто каким угодно интерпретациям. Тому, кто хочет лучше узнать другое человеческое существо (пусть даже в его иллюзиях и ошибках), а тем самым и самого себя, не мешало бы

помнить об этом.

У меня есть желание, и я чувствую необходимость жить в совсем *другом* обществе, чем то, которое меня окружает. Как и большинство людей, я могу жить и в этом, привыкнуть к нему - так или иначе, в нем я и живу. Как бы критически я ни пытался посмотреть на себя, ни моя способность к адаптации, ни мое соответствие реальности не кажутся мне ниже среднего социологического уровня. У меня нет претензий на вездесущность, всеведение или превосходство над общей моралью. Я не требую от общества, чтобы оно «сделало меня счастливым». Я знаю, что счастье - это не паек, который мог бы быть распределен мэрией или рабочим Советом квартала. Если счастье существует, то лишь я сам могу его добиться в соответствии с моими возможностями, как это удавалось мне в прошлом и еще удастся в будущем. Но в жизни - такой, какой она существует для меня и для других, - я сталкиваюсь с огромным количеством неприемлемых для меня явлений, в которых я не вижу никакой фатальности и корни которых лежат в организации общества. Я хочу и я требую, чтобы моя работа имела смысл, чтобы я мог одобрить то, чему она служит, одобрить сам процесс своего труда. Я хочу, чтобы труд давал мне возможность тратить силы и использовать способности таким образом, чтобы это обогащало меня и развивало мою природу. И я утверждаю, что при другой организации общества это возможно как для меня, так и для всех. Я могу сказать, что если бы мне позволили решать с моими товарищами по труду, что я должен делать и как я это должен делать, то уже это было бы Фундаментальным изменением в нужном направлении.

Я хочу, чтобы и у меня, и у других была возможность знать все, что происходит в обществе, контролировать объем и качество поступающей

информации. Я требую прямого участия во всех социальных решениях, которые могут иметь влияние на мою жизнь и на мировой процесс в целом. Я не согласен на то, чтобы мою судьбу день за днем определяли люди, чьи замыслы мне враждебны или попросту неизвестны, люди, для которых мы - я и другие - не более чем цифры в плане или пешки на шахматной доске; и я выступаю против того, чтобы моя жизнь и смерть находились в руках людей, о слепоте которых мне известно.

Я полностью осознаю, что создание другой социальной организации, ее существование - отнюдь не простое дело, и на каждом шагу здесь может встретиться масса трудноразрешимых проблем. Но я предпочитаю иметь дело с реальными проблемами, а не с последствиями бредовых идей де Голля, махинаций Джонсона или интриг Хрущева. Если же мы - я и другие - должны потерпеть поражение на этом пути, то я выбираю поражение, а не нынешнее бессмысленное положение, оставляющее меня вне рамок поражения и успеха, оставляющее меня ничтожным и достойным *насмешки*.

Я хочу иметь возможность встречать в другом существо, подобное мне и совершенно отличное от меня, а не безликую цифру, не лягушку, запрыгнувшую на другую ступеньку (ниже или выше, не важно) иерархии доходов и власти. Я хочу, чтобы я мог на него смотреть, как и он на меня, как на другое человеческое существо, чтобы наши отношения не были полем взаимного выражения агрессии, чтобы наше соревнование оставалось в рамках игры; я хочу, чтобы наши конфликты там, где они не могут быть разрешены или преодолены, касались реальных проблем и целей, несли в себе как можно меньше бессознательного и воображаемого. Я хочу, чтобы другой был свободен, так как моя свобода начинается там, где начинается свобода другого, а оставаясь один, я могу достичь лишь «несчастной добродетели». Я не рассчитываю на то, что люди превратятся в ангелов, а их души обретут чистоту горных озер - эти утопии всегда навевали мне глубочайшую скуку. Но я знаю, насколько существующая культура усугубляет и обостряет проблемы человеческого бытия - бытия с другими. Я вижу, как она до бесконечности множит препятствия, стоящие перед свободой людей.

Я знаю, что это желание не может исполниться ни сегодня, ни - даже если бы революция свершилась завтра - в течение моей жизни. Но я знаю и то, что когда-нибудь будут жить люди, в сознании которых сотрется даже воспоминание о проблемах, больше всего тревожащих нас сегодня. Это моя судьба, я должен ее принять, и я ее принимаю. Но это не может свести мою жизнь к постоянному переживанию отчаяния или к кататоническому пережевыванию. Стремясь к тому, о чем я сказал выше, я могу лишь трудиться над осуществлением этого желания. И в уже сделанном мною выборе главных интересов моей жизни, в труде, полном для меня смысла и посвященном всецело этим интересам (даже если я встречу на этом пути частичное поражение, задержки, неизбежность обходных ма-

невров, если я встречу задачи сами по себе не имеющие смысла), я уже частично осуществляю мое желание - участвуя в революционном содружестве, пытаюсь преодолеть устаревшие и отчуждающие отношения современного общества. Было бы мое счастье более легким, более доступным, если бы я родился в коммунистическом обществе? - я ничего об этом не знаю, я здесь бессилён что-либо сказать. Но это не повод для того, чтобы сейчас проводить свое свободное время перед телевизором или за чтением детективных романов. Разве моя позиция означает отказ от принципа реальности? Но каково тогда содержание этого принципа? Заключается ли оно в том, что нужно трудиться, - или же в том, что труд неизбежно должен быть лишен смысла, должен быть эксплуатируемым, противоречащим тем задачам, для которых он, как считается, существует? Значим ли этот принцип именно *в этой форме* для рантье? Законен ли он *в этой форме* для туземцев островов Тробриан или Самоа? Имеет ли он еще силу сегодня для рыбаков бедной средиземноморской деревни? До какого момента принцип реальности является выражением природы, и с какого момента он начинает выражать общество? Насколько он является выражением общества как такового и насколько - его конкретной исторической формы? Почему не принять за принцип реальности рабство, галеры, концентрационные лагеря? Что дает философии право говорить мне: здесь, на этом конкретном пространстве существующих институтов, я укажу вам границу между феноменом и сущностью, между преходящей исторической формой и вечным бытием социального? Я принимаю принцип реальности, поскольку я принимаю необходимость труда (до тех пор, пока она реальна, поскольку с каждым днем она становится все менее очевидной) и необходимость социальной организации труда. Но я не откликаюсь на призывы ложного психоанализа и ложной метафизики, вводящие в

научную дискуссию об исторических возможностях бездоказательные утверждения о том, о чем им *ничего не известно*.

Можно ли назвать мои желания инфантильными? Ведь ситуация инфантилизма - это ситуация, в которой и жизнь и Закон нам даны извне. В подобной ситуации у жизни нет цели и Закон дан нам без всякой возможности его дополнения и обсуждения. Я же хочу совершенно другого: творить свою жизнь, давать жизнь другим, насколько это возможно, в любом случае - давать для жизни. Закон не просто дан мне, но в то же время я сам даю его себе. Именно конформист и аполитичный человек постоянно находится в ситуации инфантилизма: он принимает Закон, не обсуждая его и не желая участвовать в его подготовке. Человек, живущий в обществе и не проявляющий политической воли, воли к законодательному сотворчеству, подменяет своего собственного отца анонимным социальным отцом. Инфантилизм - это прежде всего желание получать не давая, за которым следует действие, существование с целью получать. Я же хочу сначала обмена, и только потом - его преодоления. Инфантильное отношение к миру - это удвоенное отношение, фантазм слияния, - и именно так современное общество постоянно превращает в детей всех своих членов: благодаря воображаемому слиянию с ирреальными сущностями - шефами, нациями, космонавтами или поп-идолами. Я хочу, чтобы общество перестало наконец быть семьей, лживость которой доходит до гротеска, чтобы оно обрело присущие обществу измерения, чтобы отношения между его членами были отношениями между автономно существующими взрослыми людьми.

Разве мои желания - это жажда власти? Я хочу лишь уничтожения власти в нынешнем смысле этого слова, я хочу власти для всех. Для сегодняшней власти люди суть вещи, и все, чего я хочу, абсолютно противоречит этому. Человек, который к другим людям относится, как к вещам, - сам вещь, а я не хочу быть вещью ни для себя, ни для других. Я не хочу, чтобы другие были вещами, - иначе мне незачем действовать. Если я могу существовать для других, быть признан ими, то я не хочу, чтобы это было связано с обладанием некоей внешней для меня данностью - властью; я не хочу существовать для них в качестве чего-то воображаемого. Признание ближнего ценно для меня лишь постольку, поскольку сам ближний признан мною. Можно возразить, что я рискую забыть все это, если случайность приведет меня к «власти». Мне это кажется более чем невероятным. Но даже если бы это случилось, то, вероятно, это была бы проигранная битва, но отнюдь не конец войны. И разве могу я строить мою жизнь, исходя из предположения, что однажды я могу упасть в детство?

Возможно ли, чтобы я преследовал химерическую надежду избежать трагической стороны человеческого существования? Скорее, я хочу избежать мелодрамы, ложной трагедии, когда катастрофа приходит без всякой необходимости, когда все могло бы произойти совсем по-другому, если бы люди знали об этом или сделали что-то другое. Люди умирают от голода в Индии, в то время как в Америке и в Европе правительство накладывает штраф на крестьян, производящих слишком много - это мрачный фарс, Великий Кукольный Театр, где трупы и страдания вполне реальны, но это не имеет ничего общего с трагедией, поскольку здесь нет ничего неизбежного. И если однажды человечество погибнет от водородной бомбы, я не назову это трагедией. Я назову это глупостью. Я хочу, чтобы не было этого Кукольного Театра, чтобы было невозможно превращение людей в марионетки другими «управляющими» ими марионетками. Когда невротик в четырнадцатый раз воспроизводит один и тот же приводящий к краху поведенческий акт, проецируя на самого себя и на своих ближних один и тот же тип несчастья, то помочь ему выйти из его состояния можно, лишь устранив из его жизни гротескный фарс, а не трагедию. Нужно наконец дать ему возможность увидеть реальные проблемы своей жизни и содержащийся в них элемент трагедии - то, что его невроз отчасти выражает, но еще более - *маскирует*.

Когда ученик Будды после долгого путешествия по Западу пришел к Учителю рассказать, что чудесные вещи, инструменты, лекарства, методы мышления, социальные установления преобразили жизнь человека с тех пор, как Учитель удалился на высокие плато, Будда остановил его с первых же слов. «Смогли ли они избавиться от горя, болезни, старости и смерти?» - спросил он. «Нет», - ответил ученик. «В таком случае они с таким же успехом могли бы оставаться в бездействии», - подумал Учитель и вновь погрузился в созерцание, даже не скрыв от своего ученика, что больше его не слушает.

#### *Логика революционного проекта*

Цель социалистической революции - трансформация общества через автономное действие людей и установление общественной системы, организованной так, чтобы обеспечить автономию каждого. Это проект. Но это не теорема, не вывод из доказательства, указывающего на то, что неизбежно должно произойти. Сама идея подобного доказательства абсурдна. Но это и не утопия, не акт веры, не произвольное пари.

Революционный проект обретает свои корни и точки опоры в действительной исторической реальности, в кризисе существующего общества и в вовлеченности в этот кризис большинства людей. Это совсем не тот кризис, который пытался обнаружить марксизм - «противоречие между развитием производительных сил и сохранением капиталистических производственных отношений». Кризис состоит в том, что социальная организация может осуществить поставленные перед собой цели, лишь используя чуждые ей средства, порождая требования, которые она не в состоянии осуществить, предлагая критерии, применить которые у нее нет возможности, и нормы, которые она обязана преступать. Существующая общественная система требует от людей - как трудящихся и как граждан - оставаться пассивными и ограничиться исполнением навязанных им задач. Когда она осознает, что эта пассивность убивает ее подобно раку, она начинает побуждать к инициативе и соучастию, но тут же обнаруживается, что она может добиваться этого, лишь поставив под вопрос саму сущность существующего порядка. Эта система вынуждена жить в двух реальностях, разделять официальное и реальное, непримиримо противостоящие друг другу. Она не просто страдает от противостояния классов, отношения между которыми остаются чисто внешними. Социальная система содержит момент конфликтности в самой себе, «да» и «нет» как намерения действовать сосуществуют в самом ядре ее бытия, в ценностях, которые она провозглашает и которые она отрицает, в способе ее организации и дезорганизации, в крайней социализации и в крайней атомизации созданного ею общества. Точно так же вовлеченность в конфликт, о котором мы говорили, - не просто борьба

трудящихся против эксплуатации или их политическая мобилизация, направленная против режима. Проявляющаяся в великих конфликтах и революциях, отмечающих своими вехами историю капитализма, эта противоречивость системы постоянно присутствует имплицитным и латентным образом в труде субъектов этого общества, в их повседневной жизни, в их способе существования.

Нам иногда говорят: вы выдумали кризис общества, вы окрестили кризисом состояние, которое имело место всегда. Вы хотите во что бы то ни стало зафиксировать накал социальных конфликтов современного общества и радикальное изменение в его природе, поскольку только это позволяет вам говорить о вызревании нового состояния. Вы называете сущностной ту борьбу в обществе, которая всегда имела место и источником которой было различие и противостояние интересов групп и классов. Все общества, по крайней мере исторические, всегда были разделены на классы. Но это приводило лишь к тому, что они порождали другие общества, для которых также не было характерно единство.

Мы действительно признаем, что точный анализ доказывает специфичность и *качественную уникальность* тех элементов, которые образуют глубочайшую основу кризиса современного общества. Без сомнения, еще можно встретить наивных псевдомарксистов, которые с упоением говорят лишь о сегодняшней борьбе классов, забывая, что эта борьба длится тысячелетия и что она ни в коей мере не могла бы быть сама по себе основанием для социалистического проекта. Но существуют и столь же наивные псевдообъективные социологи, хорошо усвоившие, что нужно с недоверием относиться к этноцентрическим и «эпохоцентрическим» проекциям, и отказывающиеся рассматривать нашу эпоху как нечто совершенно особенное. Они успокаиваются на том, что делают историческую реальность плоской и погребают под горой бумажной методологии центральную проблему исторического познания, специфики каждого общества как специфики смысла и динамики этого смысла. Они забывают о том неоспоримом факте - пусть даже таинственном, - без которого не было бы истории: что определенные общества привносят не существовавшие до них измерения, новые качества (новизна которых зависит не только от способа их описания). Нас не может заинтересовать дискуссия, в которой приводится псевдофилософский аргумент неизменности общества. Человек, который не видит, что между греческим и египто-ассиро-вавилонским миром или даже мирами Средневековья и Ренессанса - сколь ни была бы очевидна преемственность и причинная связь между ними - существует совсем иное различие, совсем другой тип, степень и смысл различия, чем между двумя деревьями или двумя человеческими индивидами одной и той же эпохи, - такой человек лишен всякого исторического чувства. Скорее, ему следует заняться энтомологией или ботаникой.

Именно описанное выше различие обнаруживается при анализе современного общества и предшествующих ему обществ, взятых *в целом*. И именно здесь результат последовательного социологического анализа проявляет уважение к своему объекту, на самом деле исследуя его, вместо того чтобы подавлять этот объект метафизическими доводами, без тени сомнения утверждающими, что все всегда можно свести к одному и тому же. Рассмотрим проблему труда. Одно дело, когда раб или крепостной выступают против своей эксплуатации, то есть отказываются от дополнительной работы или требуют большей части продукта, то есть протестуют против приказов хозяина или сеньора, так сказать, в «количественном» плане. И совсем другое дело, когда рабочий вынужден выступать против распоряжений дирекции, *чтобы* иметь возможность их применить на практике, когда не только количество труда или продукта, но и его содержание, сам способ производства становится объектом непрекращающейся борьбы - то есть когда процесс труда дает обнаружиться не внешнему по отношению к самому труду конфликту, а вынужден основываться на *внутреннем* противоречии, на одновременном требовании исключения и участия в организации и управлении трудом.

Точно так же мы можем рассмотреть проблемы семьи и структуры личности. Безусловно, организация семьи всегда содержала репрессивный элемент, индивиды всегда были вынуждены интериоризировать конфликт между своими желаниями и требованиями данной социальной организации. В каждой культуре, как архаичной, так и исторической, «базовая личность» имела свой особый «невротический фон». Но радикальное отличие сегодняшнего дня заключается в том, что больше не существует четкого различающего признака в основе организации или, скорее, дезорганизации современной семьи, в основе интегрированной структуры личности современного человека. Было бы безусловной глупостью утверждать, что флорентийцы, римляне, спартанцы, или члены племени ква-киютлей были «здоровы», а наши современники — «невротики». Но также глупо забывать, что тип личности спартанца или члена архаичного общества, какими бы ни были его «невротические» составляющие, был *функционально адекватным* своему обществу, что индивид чувствовал себя адаптированным к нему, что он мог заставить его функционировать в согласии со своими требованиями и сформировать новое поколение, которое поступало бы так же. В то время как «невроз» или «неврозы» современного человека с социологической точки зрения представляют собой по сути феномены дезадаптации, не только субъективно переживаемые как несчастье, но и тормозящие социальное функционирование индивидов, мешающие им адекватно отвечать на требования жизни, такой, какая она есть, и усиливающиеся во втором поколении. *«Невроз» спар-панцев позволял им быть включенными в общество, «невроз» же современного человека мешает ему это делать.* Например, слишком поверхностным будет утверждение, что гомосексуальность существовала в любом человеческом обществе. Не нужно забывать, что каждый раз она имела некую социальную определенность: в одних обществах с ней относились с терпимостью как к вполне допустимым отношениям, в других она была презираемой. Она была и санкционированным общественным институтом, ее почитали и приписывали ей позитивную социальную функцию. Наконец, в некоторых обществах ее считали широко распространенным пороком. И чем же она является сегодня? Точно так же недостаточно будет сказать, что различные типы обществ умели приспособляться к бесконечной вариативности роли женщины, - забывая или заставляя себя забыть, что в современном обществе для женщины впервые не находится *никакой* определенной роли - и как прямое и непосредственное следствие этого, никакой роли не оказывается и для мужчины.

Наконец, рассмотрим проблему ценностей, существующих в обществе. В каждом социуме есть как явная, так и



скрытая системы ценностей -противостоящие друг другу, и тем не менее сосуществующие. Без этих ценностей никакое материальное принуждение не может быть достаточно долгим - а значит, и социально эффективным. В то же время без материального принуждения никакое психическое подавление никогда не могло бы играть *социальной* роли, так как *исключительно* бессознательное сверх-я невозможно.<sup>24</sup> Существование общества всегда предполагало определенные правила поведения, и санкции, которые эти правила предусматривали, не были ни исключительно бессознательными, ни исключительно материально-юридическими - они всегда были неофициальными социальными санкциями и метасоциальными «санкциями» (метафизическими, религиозными и т. д. - то есть *воображаемыми*, что нисколько не умаляет их значения).

В редчайших случаях эти правила нарушались незначительным количеством членов общества (например, в XVIII веке во Франции - частью аристократии). Сегодня правила и их санкции имеют почти исключительно юридический характер. Структура бессознательного больше не соответствует правилам в социологическом смысле этого слова, идет ли речь о том (как указывали некоторые психоаналитики), что сверх-я в наше время резко ослаблено,<sup>25</sup> или о том, что в ситуациях и личностных типах, присущих современному обществу, собственно социальная составляющая (а значит, и функции) сверх-я уменьшается. Вне юридических санкций эти правила в большинстве случаев не находят никакого продолжения и подтверждения в сознании людей. Но самое важное заключается не в ослаблении санкций, сопутствующих правилам-запретам: происходит почти тотальное исчезновение позитивных правил и ценностей. Жизнь общества не может основываться только на системе запретов и негативных предписаний. Индивиды всегда получали от общества, в котором они жили, позитивные предписания, ориентации, представление о значимых целях -одновременно сформулированных в законах и в самом общем виде «воплощенных» в том, что было для каждой эпохи «коллективным идеалом я». В этом отношении в современном обществе существуют лишь повторения давно сказанных фраз, с каждым днем все больше стирающихся и сведенных к абстракциям, не связанным с живой жизнью ("мораль» или «гуманная позиция»), или же плоские псевдоценности, реализация которых ведет к самоотрицанию (потребление как самоцель или мода и «погоня за новизной»).

Нам говорят: даже приняв тезис о существовании кризиса в современном обществе, вы не можете с достаточным основанием говорить о замысле нового общественного устройства. Откуда вы можете извлечь его содержание, как не из своей головы, своих идей и желаний - то есть из вашей страдающей произвольностью субъективности? Мы ответим: если вы подразумеваете под этим, что мы не в состоянии «доказать» необходимость или превосходство социализма так же, как можно «доказать» теорему Пифагора; что мы не можем показать вам, как в лоне существующего общества зреет социализм, подобно тому как будущего жеребенка можно заметить по увеличивающемуся чреву кобылицы, - то вы, безусловно, правы. Но вы, видимо, забываете, что ни в одной из сфер реальной деятельности - ни индивидуальной, ни коллективной -мы никогда не имеем дело с подобным родом очевидностей и что вы сами оставляете в стороне эти требования, как только беретесь за какое-либо дело. Если же вы хотите сказать, что революционный проект лишь отражает субъективный произвол конкретных индивидов, то вы, несмотря на выдвигаемые вами принципы, прежде всего забываете историю пяти последних столетий, забываете, что проблема другой организации общества постоянно ставилась не реформаторами и не идеологами, а могучим коллективным движением, изменяющим облик мира, даже если ему не удавалось до конца реализовать свои первоначальные намерения. Кроме того, вы не видите, что кризис, о котором мы говорим, есть не просто «кризис в себе». Чреватое конфликтом общество - это не гниющая со временем балка и не ржавеющая и изнашивающаяся машина. Кризис есть кризис прежде всего потому, что он представляет собой вовлеченность в конфликт. Он является результатом этой борьбы и постоянно питает ее. Конфликт в сфере труда, деструкция личности, крушение норм и ценностей переживаются людьми не просто как факты или внешние бедствия, они тут же вызывают реакцию - определенные ответы и намерения, которые не только становятся завершающим этапом в формировании истинного кризиса, но и выходят далеко за его рамки. Безусловно ложным и мифологичным было бы желание обрести в «негативе» капитализма формирующийся миллиметр за миллиметром «позитив» - как следуя объективистскому стилю некоторых формулировок Маркса (когда, например, «негатив» отчуждения рассматривается как осадок, откладывающийся в материальном базисе какой-либо технологии или накопленного капитала, содержащих в себе вместе с их неизбежной человеческой составляющей -пролетариатом - необходимые и достаточные условия для возникновения социализма), так и в субъективистском стиле некоторых марксистов (которые считают, что социалистическое общество уже сейчас сформировалось в рабочей общине завода и в новом типе возникающих в ней человеческих отношений). Не только развитие производительных сил, но и эволюция человеческих отношений представляет собой весьма сложное значимое явление. Нельзя просто сказать, что они противоречивы в том смысле, в котором оперирует сопоставлением противоположностей наивная диалектика. Эти явления можно назвать, за неимением другого слова, двойственными. Но двойственность в том смысле, который мы здесь имеем в виду, - это не нечто неопределенное или незначительное. Двойственность является двойственностью благодаря соединению множества значений, которые могут быть уточнены и из которых пока ни одно не берет верх над другим. В кризисе и борьбе людей за формы социальной жизни можно различить несущие в себе глубокий смысл факты - изнашивание авторитета, постепенное истощение экономических мотиваций, уменьшение влияния институционализованного воображения, неприятие переданных от прошлого традиций или просто полученных правил. Их можно объединить вокруг одного из следующих центральных значений: во-первых, нужно отметить прогрессирующее разложение содержания исторической жизни, постепенное возникновение общества, в котором люди в пределе оказываются внешней данностью как по отношению друг к другу, так и по отношению к самим себе — это общество можно было бы назвать перенаселенной пустыней, одинокой толпой, не нагнетаемым кошмаром, а всеобщей анестезией; во-вторых, рассматривая все факты, проявляющиеся в сфере труда как тенденция к кооперации, к коллективному самоуправлению деятельностью и ответственностью, мы

интерпретируем совокупность этих явлений как зарождение общества *возможности* автономии и *потребности* в автономии.

Нам могут возразить следующее: ваше прочтение - только одно из возможных. Вы сами признаете, что это не единственная возможность. От чьего имени вы выступаете, от чьего имени вы утверждаете, что то будущее, которое является вашей целью, возможно и логически неизбежно? Во имя чего вы делаете этот выбор?

Однако наше прочтение отнюдь не произвольно, в каком-то смысле оно - интерпретация того диалога, который современное общество ведет с самим собой; это единственная перспектива, в которой становятся понятными как кризис производства, так и политическая борьба, появление как психоанализа, так и психосоциологии и т. д. И мы пытались показать, что, насколько мы можем это предвидеть, идея социалистического общества не содержит в себе ничего невероятного или непоследовательного. Наше прочтение есть также следствие определенного выбора: интерпретация подобного типа и подобного масштаба возможна только в связи с проектом. Мы не говорим о чем-то, что утверждает себя «естественным» образом или чисто геометрически, мы предпочитаем одно будущее другому - и даже любому другому.

Этот выбор произволен? Если хотите, то да - в том смысле, в котором произволен любой выбор. Но из всех ситуаций выбора, которые нам предлагает история, этот выбор нам кажется наименее произвольным из тех, которые когда-либо существовали и могли существовать.

Почему мы предпочитаем социалистическое будущее любому другому? Мы расшифровываем (или думаем, что расшифровываем) в действительной истории определенный смысл - возможность и требование автономии. Но свою полноту этот смысл обретает лишь в связи с нашими соображениями. Простой фактической данности тут недостаточно, сама по себе она не может определять нашу позицию. Мы не можем одобрять все, что нам предлагает современная история, только потому, что это «существует» или имеет «тенденцию к осуществлению».

Доведись нам прийти к выводу, что современная история с наибольшей вероятностью и даже определенностью должна прийти к всемирному установлению режима концентрационных лагерей, то из этого совсем не будет следовать, что мы должны его одобрять. Если мы утверждаем, что современное общество имеет тенденцию к автономии, если мы хотим работать над ее осуществлением, то прежде всего потому, что рассматриваем автономию как способ существования человека, рассматриваем ее как ценность, признаем в ней наше главное устремление - устремление, превосходящее наши личные особенности, - то единственное, что мы можем публично защищать со всей ясностью нашего сознания и со всей его последовательностью.

Здесь существует двойное соотношение. Доводы, на основании которых мы ставим перед собой цель автономии, и принадлежат, и не принадлежат нашей эпохе. Не принадлежат, поскольку мы отстаиваем ценность автономии вне зависимости от обстоятельств, и более того, поскольку мы думаем, что автономия как цель неизбежно возникает везде, где существует человек и история, что в той же мере как и сознание, автономия является судьбой человека. Возникшая у самых истоков его бытия, она скорее формирует историю, чем оказывается сформирована ею.

Но эти доводы в равной степени находят свое основание и в конкретной эпохе. Они связаны с ней многочисленными и столь очевидными нитями, что вряд ли стоит подробно об этом говорить. Данная связь обнаруживается не только в исторической последовательности событий, которая приводит нас, и многих других, к автономии как ясно осознанной цели и к ее конкретизации в данных условиях. Само содержание этого понятия, способ воплощения данной цели в реальности - как мы их себе представляем - стали возможны лишь сегодня и предполагают весь предшествующий этому исторический процесс. В частности, ясно выраженное социальное измерение, которое мы можем придать сегодня автономии, сама возможность другой формы общества, переход от автономной этики к политике автономии (которая *не упраздняет* этику, но лишь снимает ее) очевидно связаны с конкретной фазой современной нам истории.

Можно, наконец, спросить: почему вы думаете, что эта возможность проявилась именно теперь? Мы ответим: если ваше «почему» вполне конкретно, то мы уже ответили на ваш вопрос. «Почему» содержится во всех конкретных исторических событиях, приведших человечество туда, где оно находится в данный момент, и превративших капиталистическое общество и современную фазу его развития в ту в высшей степени специфическую эпоху, которую мы пытались определить выше. Но если ваше «почему» имеет метафизический характер, если оно сводится к вопросу: каково точное место актуальной фазы в тотальной диалектике всеобщей истории, почему возможность социализма проявилась в замысле Творца именно в данный момент и каково соотношение той первичной составляющей истории, которой является автономия, с последовательно сменяющимися воплощениями, принимаемыми ею во времени, - то мы отказываемся отвечать на ваш вопрос. Даже если бы он имел смысл, он был бы чисто спекулятивным, а мы считаем абсурдным воздерживаться от действий в ожидании того, что кто-то даст точную разработку тотальной диалектики или обнаружит в глубине старого зеркала план Творения. Мы не склонны впадать в оцепенение только потому, что не обладаем абсолютным знанием. И поэтому мы отрицаем законность этого вопроса, так как не видим смысла в представлении реальности в терминах тотальной диалектики, Божьего замысла и исчерпывающего разъяснения отношений между тем, что находит свое основание *со* временем, и тем, что находит основание *во* времени. История порождает проект, мы делаем его своим, так как он соответствует нашим самым глубоким чаяниям, и мы думаем, что его осуществление возможно. Мы находимся здесь, в данном конкретном месте, в пространстве и во времени, среди конкретных людей, и перед нами простирается имеющий определенные очертания горизонт. Тот факт, что это не единственный горизонт, не мешает ему быть нашим - таким, который придает характерность нашему пейзажу существования. В конце концов, тотальная история - это мысль без горизонта, она везде и нигде, а следовательно, это лишь другое наименование небытия мысли.

### **3. Автономия и отчуждение**

### Смысл автономии. Индивид

Если автономия находится в центре задач и путей революционного проекта, то необходимо уточнить и разъяснить содержание этого термина. Мы попытаемся сделать это сначала там, где это кажется наиболее легким делом - в отношении индивида, чтобы затем перейти в план, наиболее нас интересующий, - в план коллектива. Мы попытаемся понять, чем является- ся достигший автономии индивид, с одной стороны, и автономное, не подвергнувшееся отчуждению общество, с другой.

Девизом психоанализа Фрейд предлагал считать следующие слова: «Где было Оно, должно возникнуть Я» ("Wo Es war, soll Ich werden").<sup>26</sup> «Я» в данном случае, в первом приближении, означает сознательное как таковое. «Оно» - источник и область влечений ("инстинктов") - должно быть воспринято в этом контексте как представитель бессознательного в самом широком смысле слова. «Я», как сознание и воля, должно занять место неосознанных темных сил, которые доминируют «во мне», действуют за меня, «действуют мной», как говорил Г. Гроддек.<sup>27</sup> Эти силы не просто и не столько (мы вернемся к этому в дальнейшем) чистые импульсы, либидо или влечение к смерти. Это бесконечная, фантазмагорическая и фантастическая алхимия, это силы бессознательного созидания и подавления, бессознательные «сверх-Я» и «Я». Сказанное требует разъяснения. То, что «Я» должно занять место «Оно», не означает ни уничтожения влечений, ни устранения или поглощения бессознательного. Речь идет о том, чтобы занять их место в качестве *принимавшей решения инстанции*. Автономией можно было бы назвать власть сознательного над бессознательным. Независимо от нового глубинного измерения, раскрываемого Фрейдом, психоанализ - это программа философского размышления над тем, как индивидуальность предстает в последние двадцать пять веков. Это одновременно и предпосылка, и итог этики, как ее понимали Платон или стоики, Спиноза или Кант. Фрейд предложил эффективный путь для постижения того, что для философов вследствие абстрактности их знания оставалось недостижимым идеалом.<sup>29</sup> И это имеет огромное значение не только для данной дискуссии, но и само по себе. Если автономию, принцип самоуправления мы противопоставляем гетерономии, законодательству и управлению со стороны другого, то точно так же автономия может быть противопоставлена власти бессознательного - закону, исходящему от другого, навязанному мне другим. В каком смысле можно сказать, что власть бессознательного - это закон некоего другого? О каком другом идет речь? Речь идет о другом в буквальном смысле, не о неизвестном мне «другом я», но о другом во мне. Как сказал Жак Лакан, «Бессознательное - это дискурс Другого». В значительной мере оно представляет собой хранилище целей, желаний, требований, ожиданий родителей и воспитателей - то есть значений, которые собирает в себя индивид с момента своего зачатия.<sup>30</sup>

Автономия сводится в таком случае к следующему: мой дискурс начинает занимать место дискурса Другого, чуждого мне дискурса, находящегося во мне, имеющего власть надо мной и через меня говорящего. Такая позиция тотчас указывает нам на социальное измерение проблемы. (Не столь важно, что Другой, о котором идет речь, - близкий и родной чело-век; в результате ряда очевидных переходов родительская пара в конце концов отсылает нас ко всему обществу и его истории.)

Но каков этот дискурс Другого - не в смысле его происхождения, а в смысле его качества? И до какой степени он может быть вытеснен?

Существенной характеристикой дискурса Другого - с той точки зрения, которая нас здесь интересует, - является его отношение к *воображаемому*. Находясь под властью этого дискурса, субъект начинает принимать себя за того, кем он в действительности не является (кем он, по крайней мере, не является для самого себя). Соответственно, преобразуются и все окружающие, и мир в целом. Субъект не может высказать себя сам, посредством него говорит кто-то другой, и следовательно, он существует как часть мира другого (также, в свою очередь, преобразованного). Субъект находится во власти воображаемого, переживаемого как нечто более реальное, чем само реальное, и именно поэтому реальное как таковое им не осознается.<sup>31</sup> На уровне индивида сущность гетерономии - или отчуждения, в широком смысле этого слова, — заключается в том, что индивид оказывается во власти приобретенной самостоятельности воображения, присвоившего себе право определять для субъекта как реальность, так и его желания. Сами по себе «подавление влечений» и конфликт между «принципом удовольствия» и «принципом реальности» не определяют индивидуального отчуждения - в основе своей почти безграничного господства принципа *устранения* реальности. Конфликт между влечениями и реальностью здесь отнюдь не является центральным (если бы его было достаточно, чтобы спровоцировать патологию, то никогда не существовало бы сколько-нибудь нормального разрешения эдипова комплекса, как никогда бы по этой земле не ступала нога мужчины и женщины). В основе отчуждения лежит конфликт между влечениями и реальностью, с одной стороны, и работой воображаемого в глубинах сознания субъекта, с другой.<sup>32</sup>

"Оно" в данном выше определении Фрейда нужно понимать как обозначение функции бессознательного, заключающейся в придании воображаемому статуса реального, в его автономизации и наделении властью принимать решения. Содержание воображаемого в данном случае находится в определенном соотношении с дискурсом Другого. (Оно является не только «повторением», но и расширенным преобразованием этого дискурса).

Именно там, где функционировало бессознательное, где звучал дающий ему пищу дискурс Другого, должно возникнуть «Я». Это означает, что мой дискурс должен занять место дискурса Другого. Но что значит «мой дискурс»? Какой дискурс можно назвать моим?

Мой дискурс отрицает дискурс Другого - не обязательно все его содержание, но именно постольку, поскольку он есть дискурс Другого. Другими словами, проникая одновременно и в основания, и в смысл этого дискурса, он отрицает или утверждает его со знанием дела, привнося свой смысл в то, что рождается как истина субъекта - моя собственная истина.

Из этой интерпретации можно сделать следующий вывод: если бы слова Фрейда были восприняты буквально, они послужили бы основанием для неразрешимого противоречия. Никогда мой дискурс не будет все-

цело моим в смысле, определенном выше. Очевидно, что мы никогда не смогли бы отдавать себе полный отчет во всем, что существует, даже для того, чтобы дать этому свое подтверждение. Точно так же - и мы вернемся к этому в дальнейшем - понятие собственной истины субъекта ставит больше проблем, чем разрешает.

Все сказанное верно и по отношению к бессознательной функции воображения. Возможно ли представить себе субъекта, который бы полностью «устранил» функцию воображения? Можем ли мы позволить иссякнуть самому глубокому источнику в нашем существе, где рождаются и сумасшедшие фантазии, и свободные творения, более истинные, чем сама истина, и лишенный реальности бред, и сюрреалистические поэмы - это двойное, вечно возобновляемое основание любой вещи, без которого любая вещь была бы лишена основания? Как мы можем устранить то, что делает из нас людей - нашу символическую функцию, предполагающую способность видеть в вещи иное и мыслить ее тем, чем она не является?

Отнюдь не желая делать из максимы Фрейда простую регулятивную идею, определенную через соотношение с невозможным, - то есть еще одну мистификацию, - мы тем не менее придаем ей несколько иной смысл. Мы должны понять ее не как состояние завершенности, а как ситуацию активного действия, не как описание идеальной личности, которой могло бы стать «Я» - раз и навсегда очищенное от всего чуждого, ведущее исключительно свой собственный дискурс и не подвластное фантомам, - а как описание личности реальной, не останавливающей свое движение на достигнутом, не ограничивающей себя дискурсом Другого, способной разглядеть в фантомах их сущность и не позволяющей им тяготеть над собой - если только это не соответствует ее желаниям. Это не простое «стремление к ...», это определенная ситуация, имеющая конкретные характеристики, показывающие ее глубочайшее различие с состоянием гетерономии. Эти характеристики заключаются не в знании, добытом раз и навсегда, а в *других отношениях* между сознательным и бессознательным, между ясным разумом и функцией воображения, в другой позиции субъекта по отношению к самому себе, в глубочайшей модификации взаимодействия двух составляющих - активности и пассивности, знака, под которым это взаимодействие осуществляется, и места, занимаемого ими друг по отношению к другу. Насколько мало в данном случае это касается власти сознания в узком смысле слова, доказывает тот факт, что мы можем дополнить слова Фрейда обратной формулой: Где есть «Я», должно возникнуть «Оно». (Wo Ich bin, soil Es auftauchen). Желания, влечения - идет ли речь об Эросе или Танатосе - это тоже «я», и их нужно привести не к осознанию, а к выражению и воплощению.<sup>33</sup> Автономный субъект умеет основывать свои действия на заключении «это верно», «это мое желание».

Автономия означает не полную ясность и тотальное устранение дискурса Другого, но установление новых отношений между дискурсом Другого и субъектом. Тотальное устранение дискурса Другого (существующего вне поля сознания) внеисторично. Груз дискурса Другого мы ощущаем в творчестве тех, кто пытался идти до конца в постановке вопросов и в критике молчаливо подразумеваемых предпосылок - будь то Платон, Декарт, Кант, Маркс или Фрейд. Такие мыслители, как Платон и Фрейд, никогда не останавливались в этом движении. А вот остановившиеся приходили к отчуждению от своего собственного дискурса, который и превращался тогда в дискурс Другого. Существует постоянная и актуализируемая в этом постоянстве возможность рассматривать, объективировать, устанавливать дистанцию, определять и, в конце концов, трансформировать дискурс Другого в дискурс субъекта. Но что такое субъект? Как мы можем определить этот термин, появившийся в формуле Фрейда как то, что должно появиться на месте «Оно»? Безусловно, речь идет не о буквальном «Я» принципа «я мыслю», не о голой активности субъекта без всякого сдерживания или инерции - об этом блуждающем огоньке субъективной философии, о пламени, освобожденном от какой-либо поддержки, зависимости или подпитки. Активность «работающего над самим собой» субъекта, встречает в качестве своего объекта множество сущностей (дискурс Другого), которым нет конца. Без объекта она не существует. Субъект - это активность, но активность имеет смысл только в случае направленности на что-либо, иначе она превращается в ничто. Она и избранный ею объект взаимопределяют друг друга. Но данный аспект взаимозависимости субъекта и объекта - интенциональность, факт рождения субъекта лишь в тот момент, когда он избирает себе объект, - только первое и относительно поверхностное определение, то, что выводит субъекта в мир, так сказать, постоянно выталкивает его на улицу. Но существует и другой аспект, касающийся не установочных ориентации субъекта, а самой их материальной сущности, и этот аспект, наоборот, приводит мир к субъекту и открывает самой улице путь к его алкову. Разве действующий субъект, - субъект чего-то, вспоминающий, объективирующий, рассматривающий, устанавливающий дистанцию - разве он является просто взглядом, голой способностью припоминать, устанавливать дистанцию, искоркой, существующей вне времени и пространства? Нет, это одновременно и взгляд, и опора взгляда, и мысль, и опора мысли, это и активность, и действующая плоть - как материальная плоть, так и метафорическая. Взгляд, в котором ничто не отражается, не может ничего видеть; мысль, в которой ничто не осмысливается, не может что-либо мыслить.<sup>34</sup>

Мы называем *опорой* не просто биологическую опору, мы говорим о *некоем содержании, которое всегда присутствует* и является не осадком, шлаком, сором или безразличной материей, а *действенным условием активности субъекта*. Подобное содержание, подобная опора не просто принадлежат сфере субъекта или другого (или мира). Это производное и производящее единство «Я» и другого (или мира). В субъекте как субъекте заключен не-субъект, и все ловушки, в которые попадает субъективистская философия, обусловлены ее забвением этой фундаментальной истины. Конечно, в субъекте есть составляющая, «которая никогда не может стать объектом» - неотчуждаемая свобода, всегда существующая возможность изменить свой взгляд, превратить в абстракцию какое-либо конкретное содержание, поставить в скобки все, включая свое «Я», -если только это «я» не выражается как присутствие и абсолютная приближенность в то самое мгновение, когда она устанавливает дистанцию с самой собой. Но это мгновение является абстрактным, пустым, оно никогда не производило и не произведет на свет ничего иного, кроме немой и бесполезной очевидности *cogito sum*, непосредственной

достоверности существования в качестве мыслящего существа, достоверности, которая даже не может быть законно выражена в слове. Как только еще не произнесенное слово пробивает первую брешь, в нее уже просачиваются мир и другие, сознание оказывается затоплено лавиной смыслов, исходящих, если можно так сказать, не извне, а изнутри. Мир можно осмысливать лишь посредством мира. Как только мысль становится осмыслением чего-либо, возникает определенное содержание не только того, что должно быть осмыслено, но и того, посредством чего оно осмысливается (darin, wodurch es gedacht wird). Без этого содержания мы обнаружили бы на месте субъекта лишь фантом. И в этом содержании прямым или опосредованным образом возникают другой и другие. Другой так же присутствует в форме и в самом факте дискурса, как и требование конфронтации и истины (это, конечно, не означает, что истину можно смешивать с согласием мнений). И лишь внешне расходит с нашими словами утверждение, что опорой этого единства субъекта и не-субъекта в субъекте, основным звеном этого сопряжения я и другого является плоть - «материальная» структура, чреватая потенциальным смыслом. Плоть - не отчуждение от мира, а причастность к нему и к сущности, привязанность и мобильность, предсоздание универсума смыслов, опережающее любую рефлексивную мысль.

Именно потому что традиционная философия представляет собой нарциссизм сознания, очарованного своими обнаженными формами, она забывает данную конкретную структуру субъекта и отдает его во власть Другого, во власть телесности. Поскольку она видит свое основание в чистой свободе фиктивного субъекта, она осуждена рассматривать отчуждение действительного субъекта как неразрешимую проблему. Точно так же, стремясь найти свое основание в исчерпывающем рационализме, она постоянно сталкивается с неустранимой реальностью иррационального. Таким образом, в конце концов традиционная философия превращается в иррациональное, приводящее к отчуждению предприятие - тем более иррациональное, что она без конца ищет, углубляет, очищает условия своей рациональности; и приводящее к тем большему отчуждению, чем упорнее она утверждает свою голую свободу, в то время как последняя одновременно и бесспорна, и тщетна.

Субъект, о котором здесь идет речь, - не абстрактный момент философской субъективности; это действительный субъект, сущность которого от начала и до конца пропитана миром и другими. «Я» автономии - отнюдь не абсолютное «Я-сам», не монада, постоянно чистящая и полирующая свою внешне-внутреннюю поверхность в желании устранить всякую нечистоту, привнесенную контактом с другими. Это активная и обладающая ясным сознанием инстанция, постоянно реорганизующая свои различные содержания с опорой на сами эти содержания, творящая мир с помощью подручных средств и в зависимости от потребностей и идей, в которых одновременно присутствует как то, что она получила извне готовым, так и то, что создала сама.

Таким образом, не может быть и речи о тотальном устранении дискурса другого, и не только потому, что это неразрешимая задача. «Другой» каждый раз присутствует в активности, стремящейся «его устранить».\* Точно так же не может существовать «собственной истины» субъекта в абсолютном смысле этого слова. Собственная истина субъекта - это всегда причастность к превосходящей его истине, в конце концов обретающей свои корни и укореняющей его в обществе и в истории, в тот самый момент, когда он реализует свою автономию.

#### *Социальное измерение автономии*

Мы уже достаточно говорили о смысле автономии для индивида. Прежде всего нужно провести ясное и однозначное разграничение между этим понятием и старой философской идеей абстрактной свободы, отзвуки которой слышны во многих течениях мысли вплоть до марксизма.

Только приведенная здесь концепция автономии и структуры субъекта может сделать возможным и постижимым *praxis*, как мы его определили выше. В рамках любой другой концепции это «воздействие одной свободы на другую» остается противоречием на уровне терминов, постоянной неосуществленностью, миражом, чудом или же становится неотличимым от условий и факторов гетерономии, поскольку все, исходящее от другого, касается «содержания сознания», «психологии», и следовательно, обусловлено казуальной связью. Субъективистский идеализм и психологизирующий позитивизм в конце концов сходятся в этом пункте. Но в действительности я могу ставить перед собой как цель развитие автономии другого именно потому, что это отнюдь не молниеносный процесс и не простая спонтанность. Поскольку автономия - не простое и чистое устранение дискурса другого, а переработка этого дискурса, где другой - не индифферентный материал, а то, что само определяет содержание им сказанного, - постольку и становится возможным интересубъективное действие, не обреченное на тщетность своих результатов и не насилую-

щее своих принципов одним простым фактом своего существования. Благодаря этому и может иметь место политика свободы, и мы не оказываемся перед необходимостью выбирать между молчанием и манипулированием или утешаться мыслью: «в конце концов, другой сделает из этого все, что захочет». И в итоге именно поэтому я ответственен за все мною сказанное (и все содеянное).<sup>36</sup>

Наконец, автономия, как мы ее определили выше, непосредственно становится политической и социальной проблемой. Концепция, которую мы развиваем, показывает, что стремление к автономии предполагает желание этой автономии для всех, а ее полная реализация может быть представлена лишь как коллективное творчество. Если под словом «автономия» мы больше не подразумеваем неотчуждаемую свободу абстрактного субъекта, доминирование чистого сознания над «все той же» недифференцированной материальностью - голым препятствием, которое должна преодолеть свобода («страстями», «инерцией» и т. д.); если проблема автономии заключается в том, что субъект сталкивается в самом себе со смыслом, еще не ставшим его собственным, который он должен трансформировать; если автономия - это отношения, в которых другие всегда присутствуют и как инаковости, и как самость субъекта, — в этом случае мы можем мыслить автономию, даже в философском плане, только как социальную проблему и социальные отношения.

Однако термин *социальное* обладает более глубоким содержанием, чем то, которое мы уже раскрыли, и в его свете данная проблема обнаруживает новое измерение. До сих пор мы рассматривали понятие интересубъективности, используя это слово в ограниченном смысле - как отношения двух индивидов, пусть даже развитые до

бесконечности. Но эти отношения обретают свое место в более обширном целом - в социальном. Другими словами, тот факт, что проблема автономии отсылает нас к проблеме отношений субъекта с Другим (или с другими) и даже отождествляется с ней; что другой и другие предстают здесь не как внешнее препятствие или ниспосланное нам несчастье - «Ад - это другие», «Несчастье - существовать рядом с другими» - но как составляющая самого субъекта, составляющая проблемы и ее возможного разрешения, - этот факт, в конце концов, говорит нам о том, что с самого начала было очевидно для каждого, кто не мистифицирован определенной философской идеологией, а именно: что человеческое существование - это существование рядом с другими, и любое утверждение, противоречащее этой предпосылке, лишено смысла. (Даже в том случае, когда прилагают все усилия, чтобы вновь ввести в философию понятие «Другого», которое не позволяет этого делать в отместку за то, что оно с самого начала было исключено из сферы «чистой» субъективности). Но подобное существование рядом с другими, представляющее как все та же интересубъективность, не может, да и, если говорить откровенно, никогда и не могло быть только лишь интересубъективностью. Оно есть социальное и историческое существование, и в этом для нас заключается основное измерение данной проблемы. Интересубъективность - это, в каком-то смысле, материя, из которой строится социальное, но эта материя существует лишь как часть и элемент социального, которое она формирует и одновременно предполагает.

Мы не сможем определить общественно-историческое<sup>38</sup> как бесконечное умножение интересубъективных структур (хотя оно может быть также и этим) или просто как их «продукт». Общественно-историческое - это анонимный коллектив, человечески-безличное, которое одновременно и наполняет любую данную социальную формацию, и охватывает ее, определяет место каждого общества среди других, включает их в единый непрерывный ряд, в котором определенным образом присутствуют и уже не существующие общества, и все еще существующие, и общества зарождающиеся. Это, с одной стороны, уже сформировавшиеся структуры, институты и «материализованные» творения (будь они материальными или нематериальными) и, с другой стороны, то, что структурируется, институционализируется, материализуется. Таким образом, это единение и напряженность, возникающие между институционализированным и институционализирующимся обществом, между историей сформированной и формирующейся.

*Институционализированная гетерономия: отчуждение как социальный феномен*

Условия существования отчуждения находятся за пределами индивидуального бессознательного и развертывающихся в нем интересубъективных отношений - в социальном мире. Вне «дискурса Другого» существуют феномены, придающие ему еще большую значимость, ограничивающие и превращающие почти в ничто любую индивидуальную автономию.<sup>39</sup> Они проявляются как моменты нищеты и угнетения, принимают форму отвердевшей, глобальной материальной структуры экономики, власти и идеологии, форму внушения, мистификации, манипуляции и насилия. Никакая индивидуальная автономия не в состоянии преодолеть последствия этого порядка вещей, аннулировать результат воздействия на нашу жизнь нацеленной на угнетение общественной структуры, в которой мы живем.<sup>40</sup>

Отчуждение и социальная гетерономия предстают не просто как «дискурс Другого» - хотя последний и играет здесь существенную роль как определение и содержание бессознательного и сознания массы индивидов. Но Другой исчезает здесь в анонимном коллективе, в безличности «экономического механизма рынка», в «рациональности плана» или закона, установленного конкретными людьми, но представленного Законом с большой буквы. И вместе с тем Другой больше не выражает себя в дискурсе: он принимает образ автомата, порядка мобилизации, листка оплаты труда и дорогого товара, решения трибунала или тюрьмы. «Другой» отныне находит свое воплощение вне индивидуального бессознательного - даже если его присутствие<sup>41</sup> в бессознательном всех вовлеченных в это дело людей (того, кто держит автомат, того, на кого он направлен, и того, кто за этим наблюдает) является необходимым условием этого воплощения. Верно и обратное: обладание оружием есть, вне всякого сомнения, условие постоянного отчуждения, и на этом уровне вопрос приоритета того или другого условия лишен смысла, так как для нас имеет значение лишь чисто социальный аспект проблемы.<sup>42</sup>

Отчуждение предстает, таким образом, как институционализированное, как в любом случае обусловленное институтами (это слово взято здесь в самом широком смысле, включая сюда структуру реальных производственных отношений), и его отношение к институтам оказывается двойственным.

В первую очередь, институты могут быть - и в соответствии с их спецификой действительно являются - отчуждающими. Они таковы, поскольку выражают и санкционируют классовую структуру или, в более общем плане, антагонистическое разделение общества и одновременно власть определенной социальной группы, установленную над всем социальным целым. Они отчуждающи и конкретно для каждого класса или слоя данного общества. Так, капиталистическая экономика - производство, распределение, рынок и т. д. - играет столь же основополагающую роль в отчуждении, как и разделение общества на пролетариев и капиталистов. Эти институты отчуждающи и для каждого из этих двух классов. Мы внесли свои коррективы в упрощенческий взгляд марксистов, рассматривающий капиталистов как простые колесики в экономическом механизме,<sup>43</sup> но не нужно впадать и в противоположную ошибку и представлять капиталистов свободными от «их» институтов.

Но вне этого аспекта и в более общем плане - поскольку сказанное остается законным и для обществ, лишенных антагонистического разделения (таково большинство архаичных обществ) - существует отчуждение от институтов всего общества, независимо от классового разделения. Мы здесь не имеем в виду те специфические аспекты, которые в равной мере касаются различных классов, - например тот факт, что закон, служащий целям буржуазии, одновременно ограничивает и ее саму. Мы говорим о более важных вещах. Однажды установленный институт начинает авто-номизироваться, обретает инертность и свою собственную логику. В своем развитии и в результатах своего воздействия на общество он выходит за пределы своей функции, своих целей и «смысла своего

бытия». Очевидно и обратное: то, что представляется «вначале» как единство институтов на службе общества, оборачивается служением общества институтам.

#### *Мифическое значение «коммунизма»*

Преодоление этих двух форм отчуждения было, как мы знаем, центральной идеей марксизма. Пролетарская революция после переходного периода должна была прийти к «высшей фазе коммунизма», и этот переход должен был отменить «конец предистории человечества» и возвестить «наступление его истинной истории», «скачок от царства необходимости к царству свободы». Эти идеи остались неуточненными<sup>44</sup> у классиков марксизма, и мы не собираемся здесь давать их систематическое изложение или подвергать их тщательному анализу. Нам достаточно напомнить, что они более или менее явно утверждают возможность не только уничтожения классов, но и устранения разделения труда («больше не будет художников, придут люди, которые будут рисовать»), предвещают такую трансформацию социальных институтов, что ее трудно будет отличить от их тотального уничтожения («отмирание Государства», уничтожение экономического принуждения), и в философском плане - появление «целостного человека» и человечества, которое отныне будет «управлять своей историей».

Эти идеи, несмотря на их неясность, смутность и недостаточную обоснованность, не только становятся выражением определенной проблемы, но и неизбежно возникают на пути революционной политической мысли. Бесспорно, в марксизме они становятся завершающим моментом философии истории. Сожаления достойно не то, что Маркс и Энгельс вообще уделяли им внимание, а то, что они уделяли его недостаточно. Речь идет не о том, чтобы «давать рецепты для социалистических кухонь будущего», и не о том, чтобы предаваться утопическим определениям и описаниям. Необходимо осмыслить эти идеи в соотношении с существующими проблемами, и прежде всего - с проблемой отчуждения. Praxis не в состоянии уйти от потребности разъяснить желанное для него будущее. Как психоанализ не может устраниваться от проблемы целей анализа, так и революционная политика не может уйти от вопроса о своих конечных задачах и об их смысле.

Нас мало волнуют проблемы экзегетики, как и полемика, спровоцированная неясностью высказываний на сей счет. В интуициях Маркса относительно преодоленного отчуждения мы находим ряд бесспорно истинных элементов: в первую очередь, конечно, идею необходимости уничтожения классов, но также и идею трансформации общественных институтов до такой степени, чтобы они стали чем-то совершенно иным, чем то, что существовало в истории до сих пор. И все это одновременно и предполагает, и влечет за собой переворот в способе бытия людей - как индивидуально, так и коллективно, - границы которого трудно себе представить. Но все эти элементы, иногда и у самих Маркса и Энгельса, а тем более у их последователей, соскальзывают к неопределенной, но, в конечном счете, мистифицирующей мифологии, которая становится пищей для полемики или порождает столь же мистифицирующую антимифологию противников революции.

Размежевание с двумя этими мифологиями, которые, к тому же, покоятся на общем основании, необходимо само по себе, но оно также позволяет нам сделать значительный шаг в позитивном понимании проблемы.

Если под коммунистическим (под «высшей стадией») понимать такое общество, в котором отсутствует какое-либо сопротивление, плотность, неясность; общество, которое является для самого себя вполне прозрачным; в котором желания всех согласуются сами по себе или, чтобы прийти к согласию, нуждаются лишь в легком, неотягощенном путях символизма диалоге; общество, которое раскрывает, формулирует и осуществляет коллективную волю, обходясь без институтов, или в которых институты не являются проблемой — если речь идет об этом, то нужно заявить ясно и определенно, что это - внутренне непоследовательная фантазия, нереальное и нереализуемое состояние, образ которого должен быть изжит. Это мифическое образование, эквивалентное и аналогичное абсолютному знанию или образу индивида, чье сознание вобрало в себя все бытие.

Никогда общество не будет обладать абсолютной прозрачностью, и прежде всего потому, что индивиды, из которых оно состоит, в силу неустранимости *бессознательного* никогда не будут прозрачны для самих себя. Потому также, что социальное предполагает не только проявление бесконечного ряда форм индивидуального бессознательного, конкретизированного в определенных личностях, не только их интересобъективность, но и отношения (сознательные или бессознательные) между личностями, в их целостности никогда никому не данные, если только не возрождать миф об абсолютном знании, которым все обладали бы в равной мере. Социальное предполагает нечто, что как таковое дано быть не может. Общественно-историческое измерение, как измерение коллективного и анонимного, устанавливает для каждого и для всех одновременно существующие отношения внутреннего и внешнего, участия и исключения, что делает невозможным какое-либо упразднение или «доминирование» (еще одно мистифицирующее слово с неопределенным смыслом). Социальное - это и все, и никто, оно никогда не отсутствует и никогда не присутствует как таковое, это небытие, более реальное, чем любое бытие, и мы все от начала до конца погружены в него, но не можем постичь его «как конкретную личность» и посмотреть ему в глаза. Социальное - это неопределенное измерение, даже если оно заключено в каждом мгновении; это бесконечная и в то же время изменчивая структура, поддающаяся объективации взаимодействием категорий индивидов и то, что, поверх всякого взаимодействия, поддерживает их единство. Социальное предстает как структура - форма и неразложимое содержание - человеческих единств, но одновременно оно превосходит любую данную структуру; это неуловимая производящая сила, бесформенная форма, всегда нечто большее, чем она есть, и всегда одна и та же. Социальное может быть представлено лишь институтом, но является чем-то бесконечно большим, чем институт, поскольку парадоксальным образом заполняет собой институт как форму и позволяет ему формировать себя, постоянно предопределяет функционирование института, и, в конце концов, оказывается его основанием. Оно создает институты, поддерживает их существование, подтачивает и, наконец, разрушает их. Существует институционализированное социальное, но оно всегда предполагает социальное, создающее институты. «В нормальные времена» проявлением социального служит институт, но это проявление одновременно и истинно, и обманчиво - как это показывают моменты, когда создающее институты социальное выходит на первый план и приводит в движение незадействованные силы - то есть моменты революции. Но это

движение непосредственно стремится к определенно-му результату - созданию института, чтобы обрести реальное и очевидное существование в сфере социального. Но как только институт оказывается создан, создавшее его сознание отходит в сторону и отделяется.

Наши отношения с социальным - и его историческим развертыванием во времени - не могут быть названы отношениями зависимости - это было бы лишено смысла. Это отношения *причастности*, и как таковые они не являются ни свободой, ни отчуждением, но территорией, на которой могут существовать свобода и отчуждение и которую лишь бред абсолютного нарциссизма хотел бы уничтожить, оплакивать или рассматривать как «негативное условие». Если бы мы захотели найти для этих отношений аналогию или метафору, то не нашли бы ничего лучше природного мира. Эта причастность обществу и истории, характеризующаяся бесконечной очевидностью и бесконечной неясностью, эта консубстанциональность, частичная идентичность, соучастие в чем-то, что нас безгранично превосходит, не есть отчуждение - и тем более им не является наша профессия, наша телесность как «естественные» аспекты нашего существования, которые подчиняют его законам физики, химии или биологии. Они предстают как отчуждение лишь в фантазмах некоей идеологии, отвергающей то, что есть, - во имя миража, идеологии, выдвигающей как *цель* тотальное овладение истиной и превращение человека в абсолютного субъекта идеологии- идеологии по сути не научившейся ни жить, ни видеть, усматривающей в бытии лишь недостаток и невосполнимый дефицит и противопоставляющей ему Бытие с большой буквы (по сути своей фиктивное).

Эта идеология, отвергающая причастность, конечность, ограничение и недостаток, культивирует две формы презрения к слишком живой и недопустимой для нее реальности: она конструирует характеризующуюся «полнотой» фикцию и проявляет безразличие к тому, что существует, и к тому, что можно из этого сделать. В теоретическом плане это презрение проявляется в непомерном требовании полного восстановления «смысла» прошедшей и будущей истории, в практическом плане - в не менее претенциозной идее человека, «управляющего своей историей», - господина и властителя истории, как и господина и властителя природы, каковым он, якобы, уже становится. Эти идеи в той мере, в какой мы находим их в марксизме, отражают его зависимость от традиционной идеологии, так же как выражают свою зависимость от марксизма и традиционной идеологии симметричные возражения тех, кто говорит о непреходящем характере отчуждения, основываясь на следующем утверждении: история - не объект для обладания и не поддается трансформации в абсолютный субъект. Социальное и историческое присуще индивидам и всему данному обществу, хотя и превосходит их во всех измерениях, но называть это отчуждением имеет смысл только с точки зрения «ничтожества человека без Бога».

Революционный прахис - именно потому, что он революционный и должен выйти за рамки возможного - реалистичен в самом истинном смысле этого слова, и начинается с принятия бытия во всех его глубочайших определениях. Для него субъект, освободивший себя от связи с историей - пусть и во имя восстановления «абсолютного смысла», субъект, ускользнувший от причастности к обществу — пусть и претендуя на абсолютное доминирование - такой субъект является не столько автономным, сколько невротическим. И *mutatis mutandis*, все сказанное значимо и для любого конкретного общества (будь оно даже коммунистическим), которое может возникнуть, существовать, определяться только как общество-но-историческое явление. А последнее выходит за рамки любого общества и любой отдельной истории и само их питает. Прахис знает, что не может быть и речи о восстановлении «смысла» прошедшей истории, об «управлении» историей в будущем - если только мы не ставим себе целью деструкцию творческой мощи истории, что, к счастью, неосуществимо. То, что мы говорим о смысле автономии для индивида, остается действительным и для общества. Как нельзя уничтожить или устранить бессознательное, так нельзя уничтожить или устранить этот безграничный и непостижимый фундамент, на котором основывается любое общество.

Нельзя представить себе существование общества без институтов, какими бы ни были развитие индивидов, прогресс техники или экономическое благополучие. Ни один из этих факторов не решит того множества проблем, которое ставит перед людьми существование в коллективе, не сможет свести на нет необходимость заключения сделок и судопроизводства. Последнее открывает возможность для спора и выбора, если только мы не поставим перед собой цель биологической мутации человечества, Допускающей присутствие каждого во всех и всех в каждом (хотя уже научные фантасты делают вывод, что состояние всеобщей телепатии приведет к бесконечной, все более распространяющейся путанице, будет источником не информации, а шума). Также не может идти и речи о существовании полностью совпадающего со своими институтами общества, которое целиком было бы покрыто институциональной тканью - тканью

бесконечно пошлых институтов - и не имело бы под ней живой плоти. Всегда будет существовать дистанция между создающим институты обществом и во всякий момент институционализированной данностью - и эта дистанция не есть негатив или дефицит, но одно из выражений творящей силы истории, не дающей ей зафиксироваться в «наконец-то обретенной форме» социальных отношений и человеческой деятельности. Благодаря этому общество заключает в себе нечто *большее*, чем оно является в данный момент. Стремление уничтожить эту дистанцию не может быть приравнено к скачку от предыстории к истории, от необходимости к свободе - это, скорее, переход в абсолют, то есть в небытие. Как индивид не в состоянии постигнуть что-либо или чем-либо овладеть - тем более миром самим по себе - вне рамок символического, так и общество не может функционировать вне символического в квадрате - вне институтов. И в той мере, в какой я не могу назвать отчуждением мои отношения с языком как таковым - на котором я одновременно могу сказать и все, и только то, что имеет для меня значение; перед лицом которого я одновременно связан и свободен; по отношению к которому провал возможен, но отнюдь не представляется неизбежностью, - в той же мере не имеет смысла называть отчуждением отношение общества к институту как таковому. Отчуждение лишь проявляется в этих отношениях - как ошибка или бред возможны лишь в языке, но не являются его частью.



### **III. Институт и воображаемое: первое приближение**

*Институт: экономико-функциональный взгляд*

Отчуждение отнюдь не является чем-то присущим истории или формой существования института как такового. Отчуждение проявляется как модальность отношений к институту и, через ряд посредующих звеньев, отношений к истории. Чтобы понять эту модальность мы должны понять, чем является институт.

В социальных формах, примеры которых нам дает история, отчуждение воплощено в классовой структуре и проявляется как доминирование меньшинства, но на деле оно выходит за рамки этих характеристик. Преодоление отчуждения очевидно предполагает уничтожение власти любого конкретного класса, но не только это. (Мы не хотим сказать, что классовая структура может быть уничтожена, а отчуждение при этом останется или наоборот; но классы могут действительно устраняться или сдерживаться в своем развитии лишь параллельно преодолению отчуждения в собственном смысле слова). Не только это, поскольку отчуждение существовало и в обществах, для которых не была характерна классовая структура или значительная социальная дифференциация, поскольку и в классовых обществах доминирующий класс находится в ситуации отчуждения: его связь со своими институтами не является внешней или инструментальной, как иногда утверждают наивные марксисты. Доминирующий класс не может мистифицировать остальную часть общества своей идеологией, не мистифицируя в то же время и самого себя. Отчуждение предстает прежде всего как отчуждение общества от своих институтов, как автономизация институтов в отношении социума. Что же именно здесь автономизируется, почему и каким образом - вот что нам предстоит понять.

Эти выводы ставят под вопрос общепринятую точку зрения на институт - мы назовем ее экономико-функциональной.<sup>1</sup>

Мы имеем в виду ту точку зрения, которая стремится объяснить как существование институтов, так и их характеристики (в идеале - до мельчайших деталей) *функцией*, которую выполняет институт в социуме в Данных обстоятельствах, и его ролью в *совокупной экономике* социальной жизни.<sup>2</sup>

С этой точки зрения не столь важно, что данная функциональность имеет «каузальный» и «финалистский» оттенок, как не играет большой роли и предполагаемый процесс зарождения и выживания института. Можно сказать, что люди, поняв необходимость осуществления определенной функции, сознательно создали соответствующий институт; точно

так же можно сказать, что институт возник «случайно», но оказавшись функциональным, выжил и помог выжить рассматриваемому обществу; можно высказать предположение, что общество, имея потребность в исполнении определенной функции, овладело тем, что уже существовало, и наделило его этой функцией; или же что Бог, разум, логика истории организовали и продолжают организовывать социальные группы и соответствующие им институты - в любом случае акцент ставится на одном и том же - на функциональности, на абсолютном сопряжении средств и целей или причин и следствий, на точном соответствии особенностей института и «реальных» потребностей рассматриваемого общества, -короче говоря, на полном и безоговорочном соответствии «реального» «рационально-функциональному».

Мы не оспариваем функционалистскую точку зрения в том, что она привлекает наше внимание к тому столь очевидному и важному факту, что институты выполняют жизненно важную функцию и без них существование общества было бы немислимо. Но мы не согласны с ней, поскольку она утверждает, что институты сводятся лишь к этому и что они совершенно не поддаются постижению вне своих функций.

Напомним прежде всего, что негативная сторона оспариваемой точки зрения оказывается непостижимой для нее самой: во многих случаях мы можем констатировать «невыполнение» функций (хотя они и могли бы быть выполнены на данном уровне исторического развития) со всеми вытекающими отсюда - иногда второстепенными, а иногда и катастрофическими для общества - последствиями.

Мы возражаем против функционалистской точки зрения прежде всего потому, что она оставляет пустоту там, где должна находиться, исходя из ее же посылок, центральная точка этой теории: каковы «реальные потребности» общества, которым должны служить институты?<sup>3</sup> Не очевидно ли, что как только группа людей переросла стадо высших обезьян, она создала для себя иные, не биологические потребности? Функционалист-ская точка зрения может выполнить свою программу, лишь разрешив себе принять критерий «реальности» потребностей общества. Но где она возьмет этот критерий? Нам известны потребности живого существа, биологического организма и соответствующие им функции, но биологический организм - не что иное, как единство выполняемых им функций, благодаря которым он живет. Собака ест, чтобы жить, но верно и обратное: она живет, чтобы есть. Жить для нее (и для всего вида собак) - не что иное, как есть, дышать, размножаться и т. д. Но для общества все это лишено смысла.

Существование общества возможно лишь при постоянном осуществлении ряда функций (производство, рождение и воспитание, управление коллективом, урегулирование тяжб и т. д.), но оно к этому не сводится. Встающие перед обществом проблемы не определены раз и навсегда его «природой», оно создается и самоопределяется как новыми формами

ответа на свои потребности, так и новыми потребностями. Мы вернемся к этой проблеме в дальнейшем.

И точкой отсчета для нашего исследования должен стать способ существования института - *символическое*.

*Институт и символическое*

Все, что открывается нам в общественно-историческом мире, неразрывно переплетено с символическим. Однако нельзя сказать, что оно исчерпывается им. Реальные, индивидуальные и коллективные действия - труд, потребление, война, любовь, рождение. - бесчисленные материальные продукты и процессы, без которых ни одно общество не могло бы просуществовать ни мгновения, не являются символами (не всегда, не непосредственно). Но ни то, ни другое невозможно вне ткани символического. Прежде всего мы встречаемся с символическим в языке. Но равным образом, на другом уровне, мы встречаемся с ним и в институтах. Институты не сводятся к

символическому, но их существование возможно только в рамках символического, они невозможны вне символического второго уровня, и каждый из них создает свою символическую сеть. Организация экономики, система права, институт власти, религия существуют социально лишь как санкционированная система символов. Их роль заключается в том, чтобы связать означаемое (представления, распоряжения, предписания сделать или не делать что-либо, последствия - то есть значения в широком смысле слова) с символами (означающее) и узаконить эту зависимость, то есть в принудительном порядке навязать ее всему обществу или рассматриваемой группе. Статус владельца и акт продажи суть символы социально санкционированного «права» владельца на осуществление бесконечного количества операций в отношении объекта своей собственности. Лист оплаты труда - символ права рабочего требовать данное количество денег, являющихся, в свою очередь, символом права их обладателя на ряд актов покупки, каждый из которых также символичен. Сам труд, лежащий в основе этого листка, хотя для субъекта он в высшей степени реален, реален в своих результатах, постоянно становится объектом символических операций (в мыслях работающего, в инструкциях, которые он получает и т. д.). Труд превращается в символ, когда он оказывается сведен к учитываемым коэффициентами часам и минутам, когда он становится основой для заполнения листа оплаты труда и фиксируется в счете «результатов эксплуатации» предприятия. В случае судебного разбирательства символы возникают и в выводах выносящего решения юридического силлогизма. Решения людей, занимающихся экономическим планированием, символичны по своей сути (как в прямом, так и в ироническом смысле). Символичен и приговор трибунала - вплоть до последнего жеста палача, реального по преимуществу, который немедленно переходит на уровень символики. Функционалистский взгляд на проблему института не может не принимать в расчет символизма и должен признать его роль в социальной жизни.

Но он признает его важность лишь в редких случаях, да и тогда склонен ее ограничивать. Он может рассматривать символизм как нейтральное одеяние, как инструмент, в высшей степени адекватный уже имеющемуся содержанию - «истинной субстанции» социальных отношений. Инструмент, ничего не прибавляющий и не убавляющий. Или же он признает существование «собственной логики» символизма, но рассматривает ее исключительно как включение символического в рациональный порядок, навязывающий свои, удобные или не удобные нам, следствия.

В конечном счете, в рамках этого подхода форма всегда оказывается на службе у сущности, а сущность всегда остается «действительной- разумной». Но на самом деле ситуация далеко не такова. Реальность не оставляет камня на камне от интерпретаторских претензий рационализма.

Возьмем такой столь важный для любого исторического общества институт, как религия. Она всегда предполагает ритуал (здесь не стоит касаться крайних случаев). Рассмотрим религию Моисея. Определение ее культового ритуала (в самом широком смысле) содержит множество деталей и уточнений, возведенный в Закон<sup>5</sup> в собственном смысле слова, непосредственно проистекает из божественных предписаний и, следовательно, все его, детали располагаются на одном уровне. Но что определяет специфику; этих деталей? Почему они расположены на одном и том же уровне?

На первый вопрос можно дать лишь ряд неполных ответов. Детали в определенной степени соотносятся с реальностью или содержанием религии (в закрытом соборе необходимы подсвечники, то или иное дерево или металл выше ценятся в рассматриваемой культуре и, следовательно, именно они достойны украсить собор - но уже здесь обнаруживает себя символ со всей его проблематикой метафоры - прямой или по контрасту только самые ценные бриллианты могут по достоинству украсить Тиару Папы, в то время как Христос собственными руками мыл ноги апостолам). Детали имеют не функциональную, а символическую связь с содержанием религии (то с реальностью, то с религиозным воображением: подсвечники с семью свечами). Детали, наконец, могут определяться логико-рациональными импликациями или следствиями предшествующих соображений.

Но эти соображения не позволяют интерпретировать сколько-нибудь, удовлетворительным образом какой-либо отдельный ритуал. Во-первых, всегда остается нечто необъясненное. В трехслойной переплетенной сети функционального, символического и их последствий прорех гораздо больше, чем связности. Далее, сторонники этих соображений рассматривают символические отношения как нечто само собой разумеющееся, в то, время как они ставят перед нами неисчислимы проблемы: достаточна

того факта, что «выбор» символа никогда не может быть ни абсолютно неизбежным, ни чисто случайным. Символ не навязывает себя с неизбежностью природных явлений, и в то же время он не может быть так или иначе не соотношен с реальным (лишь в нескольких отраслях математики мы можем обнаружить абсолютно «условные» символы - но даже там условность, какое-то время остающаяся значимой, вскоре перестает быть чистой условностью). Наконец, в данном случае ничто не позволяет определить границы символического. Для ритуала незначимой оказывается то материя, то форма, а иногда и то, и другое: выбирается материал для конкретного объекта, но не для всего целого; то же самое можно сказать о форме. То, что определенный тип византийских церквей имеет форму креста, объяснить можно, но тогда возникает вопрос, почему не все христианские церкви имеют подобную форму. Мотив креста, который мог бы быть воспроизведен и в других элементах архитектуры и декора церкви, больше нигде не встречается. Он используется на определенном уровне, а на других уровнях мы находим другие мотивы. Существуют, наконец, совершенно нейтральные уровни - простые элементы опоры и заделки швов. Выбор тех моментов, которыми овладевает символизм, чтобы на следующем уровне оформить и «сакрализовать» материю священного, кажется большей частью (хотя и не всегда) произвольным. Граница может проходить где угодно. Мы можем наблюдать скудность протестантских храмов и роскошные джунгли некоторых индуистских храмов. И вдруг там, где символизм, как кажется, завладел каждым миллиметром материи - например, в пагодах Сиамы - мы замечаем, что он лишен содержания, что он превращается в простую декорацию.<sup>6</sup> Короче говоря, ритуал нельзя считать чем-то рациональным - и это дает нам возможность ответить на второй поставленный нами вопрос: почему все детали располагаются в нем на одном уровне? Если бы ритуал

принадлежал сфере рационального, мы могли бы найти в нем разграничение между существенным и второстепенным, иерархизацию, присущую любой рациональной системе. Но в отношении ритуала не существует способа провести различие исходя из анализа содержания; отделить то, что более важно, от того, что менее важно. Размещение всего, что составляет ритуал, на одном с точки зрения важности уровне указывает на нерациональный характер его содержания. Если мы скажем, что сакральное не может разграничиваться по степени важности, это будет равнозначно следующему утверждению: все, что принадлежит сфере священного, - в одинаковой степени священно (это верно и в отношении ритуализма навязчивых неврозов и извращений).

Но функционалисты, принадлежат ли они к марксизму или нет, не любят религию и относятся к ней с социологической точки зрения, как к псевдонастройке, как к одному из эпифеноменов. Возьмем такой серьезный, непосредственно связанный с «субстанцией» всего общества - с экономикой — институт, как право, институт, имеющий дело не с фанто-

мами, подсвечниками и ханжеством, а с реальными социальными отношениями, находящими свое выражение в собственности, сделках и контрактах. Можно доказать, что в праве символизм служит содержанию и отходит от него лишь постольку, поскольку его принуждает к этому рациональность. Оставим в стороне первобытные общества, о которых нам прожужжали все уши, где достаточно трудно отличить чисто юридические правила от всех остальных. Возьмем для нашего анализа общество историческое.

Можно утверждать, что на определенном этапе эволюции исторического общества неизбежно появляется институт частной собственности, поскольку он соответствует основному способу производства. Раз появляется частная собственность, должен быть принят ряд законов: определены права собственника. Нарушение этих прав должно подвергаться санкциям, должно быть найдено решение для особых случаев (дерево растет на границе двух полей; кому должны принадлежать плоды?). По мере того, как экономика общества развивается, обмен расширяется, должна быть осуществлена регламентация свободной передачи собственности (которая сначала отнюдь не была чем-то естественным - в особенности это касается недвижимого имущества). Закрепляющая эту передачу сделка должна достигнуть определенного уровня формализации и оказаться доступной проверке, сводящей к минимуму возможные тяжбы. Таким образом, в рамках этого института, остающегося вечным монументом рациональности, экономики и функциональности, институциональным эквивалентом эвклидовой геометрии (поскольку речь идет о римском праве), в течение десяти столетий - от законов двенадцати таблиц до кодекса Юстиниана - возводится настоящий лес законов, упорядоченный и хорошо ухоженный; законов, обслуживающих собственность, ее передачу и соглашения о ней. И рассмотрев это право в его окончательной форме, мы увидим, что за- кон, изложенный в каждом параграфе *Corpus*<sup>6</sup>, или служит функционированию экономики, или же оказывается востребован другими законами.

Мы сможем это увидеть - но мы не увидим ничего касающегося нашей проблемы, поскольку в тот момент, когда римское право обрело свою окончательную форму, основания для дальнейшего существования этой тщательно разработанной системы функций уже отпали, она перестала иметь смысл, так как экономика начиная с III века нашей эры все более деградировала. Во всем, что касается патримониального права, кодекс Юстиниана превратился в бесполезный монумент, его многословие и цветистость речи не соответствовали реальной ситуации той эпохи.<sup>7</sup> Разработанное в Риме консулами и цезарями право начиная с эпохи Ре- нессанса самым парадоксальным образом вновь обретет свой функциональный характер во многих европейских странах и останется *Gemeines Recht* капиталистической Германии вплоть до 1900 г. (что в известной мере объясняется его предельной «рациональностью», а значит - универсальностью). Но следует подчеркнуть, что сделав акцент на функциональ-

ности римского права, мы оставили бы в стороне доминирующую характеристику его эволюции в течение десяти столетий. А здесь мы находим яркий пример отношений института и «подлежащей социальной реальности»: эта эволюция была растянувшейся во времени попыткой *достичь* более высокого уровня функциональности, чем этот институт изначально не обладал. Вначале римское право было неясным набором жестких правил, где форма разрушала сущность до такой степени, что никакие требования права как формальной системы не могли бы этого оправдать. Приведем лишь один, хотя и важнейший, пример, затрагивающий функциональное ядро любой сделки - воля и намерения участвующих в сделке сторон играли долгое время незначительную роль в отношении закона. Преобладание получал *ritual*\* сделки - производились определенные слова, сопровождавшиеся определенными жестами. Лишь со временем было принято, что ритуал может иметь законодательный эффект лишь в той мере, в какой это соответствует желаниям обеих сторон. Неизбежное симметричное следствие этого предложения, а именно то, что воля сторон может определять обязательства независимо от формы их выражения - принцип, лежащий в основе современного договорного права и действительно выражающий их функциональный характер *pacta sunt servanda* (договоры должны соблюдаться), - этот принцип в Риме не будет признан никогда.<sup>8</sup> Уроком римского права, рассмотренного в его реальной исторической эволюции, стала не функциональность права, а сравнительная независимость в нем формализма и символизма в отношении функциональности - вначале; и постепенное никогда не ставшее полным завоевание функциональностью территории символизма - впоследствии. Идея совершенно «нейтрального» или - что то же самое - абсолютно «адекватного» функционированию реальных процессов символизма с нашей точки зрения неприемлема и лишена смысла.

Символизм не может быть нейтральным и абсолютно адекватным прежде всего потому, что он не берет символы неизвестно откуда и не пользуется первыми попавшимися символами. Это очевидно на примере индивида, сталкивающегося с уже созданным языком.<sup>9</sup> Если он наполняет какое-либо слово частным конкретным смыслом, то делает это не в безграничной свободе своего воображения, а овладевает уже имеющейся в его распоряжении данностью. Все сказанное действительно и для общества, хотя и в другом плане. Социум в каждом отдельном случае создает свой символический порядок, совсем иной, чем у индивида. Но это созидание «несвободно», оно ищет свой материал в том, что «уже есть». Это прежде всего природа, а поскольку природа - не хаос, поскольку

субъекты естественного мира соединены друг с другом неразрывной связью, все это имеет свои следствия. Для племени, которому хорошо известна жизнь льва, он воплощает в себе силу. И грива сразу приобретает здесь символическое значение, какового она не может иметь у эскимосов. Но это тоже история. Любой символизм создается на руинах предшествующего

символизма и использует его материал - пусть лишь для того, чтобы воздвигнуть фундамент нового храма, - как поступали афиняне после греко-персидских войн. Благодаря этим потенциально безграничным естественным и историческим связям означающие преодолевает жесткую привязанность к конкретному означаемому и может привести в совершенно неожиданные области. Формирование символизма в реальной социальной и исторической жизни не имеет никакого отношения к «закрытым» и «прозрачным» определениям символов в трудах по математике (которые, впрочем, никогда не замкнуты на самих себе).

Можно привести прекрасный пример, касающийся как символизма языка, так и символизма института - выражение «Совет народных комиссаров». Троцкий рассказывает в своей автобиографии, что когда большевики захватили власть и сформировали правительство, они встали перед проблемой выбора названия. Названия «министры» и «Совет министров» слишком не нравились Ленину, поскольку напоминали о буржуазных министрах и той роли, которую они играли в революции. Троцкий предложил термин «народные комиссары», а для всего правительства - «Совет народных комиссаров». Ленин был в восторге, он находил это название «чрезвычайно революционным» - и оно было принято. Предполагалось, что были созданы и новая единица языка, и новый институт. Но насколько все это было новым? Новым было название, и существовала, во всяком случае в тенденции, возможность выразить в нем новое содержание. Советы существовали, и в согласии с большинством из них большевики «взяли власть» (что в данный момент было не более чем словом). Но на промежуточном уровне (который оказался решающим), на уровне института в его символическом воплощении второго порядка, власть приобрела вид закрытой несменяемой коллегии, превратившись в вершину *административного* аппарата, отделенного от *тех, кем он управляет*. На этом уровне комиссары остались *министрами*, власть вылилась в форму, созданную королями Западной Европы в конце Средних веков. Ленин, которого события вынудили прервать работу над «Государством и революцией», где он доказывал бесполезность и вред правительства и администрации, отделенных от организованных масс, оказался перед созданной революцией пустотой и, несмотря на существование нового института (Советов), не смог придумать ничего иного, как прибегнуть к институциональной форме, уже имевшей место в истории. Он отверг название «Совет министров», но хотел он создать именно «Совет министров», и, в конце концов, его он и создал. (Безусловно, все сказанное действительно и для других большевистских руководителей, и для основной массы членов партии). Революция сформировала новый язык и предполагала сказать нечто новое. Но ее руководители говорили с помощью новых слов о старом. Есть и еще одна причина, по которой эти символы, эти означающие - уже когда речь идет о языке и, в гораздо большей степени, когда речь идет об институте - не могут быть абсолютно сведены к выражаемому с их помощью «содержанию». Ведь они принадлежат соответствующим их сущности идеальным структурам, которые они внедряют в квазирациональные отношения.<sup>11</sup> Общество постоянно сталкивается с тем фактом, что данная символическая система *должна* демонстрировать определенную согласованность. Хотим мы этого или нет, но из этого вытекает ряд неизбежных выводов.

Часто мы делаем вид, что символическая логика и отчасти соответствующий ей рациональный порядок не ставят никаких проблем перед теорией истории. В действительности же эти проблемы многочисленны. Функционалист считает само собой разумеющимся, что общество, создавая для себя институт, овладевает всеми рациональными и символическими отношениями, которые этот институт предполагает и порождает; или же что в любом случае не существует противоречия или непоследовательности между функциональными «задачами» института и эффектом его реального функционирования; что каждый раз, когда устанавливается закон, оказывается гарантированной связь любого из многочисленных результатов его действия со всей целокупностью других, уже существующих законов, с одной стороны, и «сознательно» или «объективно» преследуемыми целями - с другой. Вполне достаточно ясно выразить этот постулат, чтобы стала очевидна его абсурдность. Он означает, что абсолютный Разум определяет создание и модификацию любого института, когда-либо существовавшего в истории (представляем ли мы его присутствующим в голове создателей института или в самом порядке вещей - не меняет дела<sup>12</sup>).

Идеал экономико-функциональной интерпретации заключается в том, что институционализируемые законы должны формироваться или как функциональные, или как логически и реально предполагаемые функциональными. Но эта логическая и реальная импликация не дана сразу и не является автоматически однородной символической логике системы. Пример римского права показывает, что общество (предпочитая, как показывают события, юридическую логику) потратило десять веков, чтобы снять покров с этих импликаций и подчинить их символизму системы. Овладение символической логикой институтов, ее прогрессивная «рационализация» суть исторические (и относительно недавние) процессы. Как понимание обществом логики своих институтов, так и ее непонимание становятся факторами, ложащимися тяжелым грузом на процесс общественной эволюции (не говоря уже о последствиях и того, и другого, сказывающихся на действиях отдельных людей, групп классов и т. д.; Великая Депрессия, начавшаяся в 1929 г., отчасти обязана своими масштабами «абсурдной» реакции на нее правящих групп). Сама же эволюция этого понимания не поддается «функциональной» интерпретации, как не поддается существование и деятельность г-на. Рюеффа в 1965 г. какому-либо Функциональному и даже рациональному объяснению.

Рассмотренная «сама по себе» рациональная составляющая института, не осознаваемая и даже нежелательная, может благоприятствовать функциональной составляющей, но может и быть ей враждебной. Если она открыто враждебна, институт мгновенно разрушается (например, бумажные деньги Ло), но конфликт может назреть медленно, постепенно, и в таком случае он проявляется лишь через какой-то значительный срок. Таковы

«нормальные» кризисы перепроизводства классического капитализма.

Но самым удивительным и показательным является тот факт, что рациональность институциональной системы, если можно так выразиться, «индифферентна» в отношении своей функциональности, что не мешает ей реально проявляться. Безусловно, существуют позитивные институциональные законы, не противоречащие другим законам, но и не пристокающие из них. И нельзя сказать, почему они оказались предпочтительнее других, в той же мере совместимых с системой.<sup>15</sup> Но существует целый ряд логических следствий функционирования установленных законов, которые нельзя предвидеть заранее и которые, тем не менее, играют реальную роль в социальной жизни. Они придают ей такую «форму», которая, с одной стороны, не востребована функциональностью социальных отношений, но, с другой, не входит с ней в открытое противоречие и может повести общество в одном из тех направлений, которые функциональность оставляет в тени или же породить ситуации, оказывающие на нее обратное воздействие (значимым примером тому может служить фондовая биржа в ее отношении к индустриальному капитализму).

Этот аспект связан с важным феноменом, о котором мы уже упоминали в связи с ритуалом: ничто не позволяет аргументировать о том, где пройдет граница символизма, где будет находиться та точка, в которой символическое начнет покушаться на функциональное. Невозможно зафиксировать ни степень символизации, варьирующуюся в зависимости от культуры,<sup>16</sup> ни факторы, благодаря которым символизм с определенной интенсивностью распространяется на те или иные аспекты жизни рассматриваемого общества.

Мы попытаемся привести те доводы, в виду которых идея институционального символизма как «нейтрального» и «адекватного» выражения функциональности, «субстанции» глубинных социальных отношений представляется нам неприемлемой. По правде говоря, сама эта идея лишена смысла. Она возводит в постулат существование субстанции, предшествующей институтам. Эта идея предполагает, что социальной жизни «уже есть что сказать» еще до появления самого языка, на котором это будет высказано, и то, что она может высказать, совершенно реально. Но невозможно постичь некое первичное «содержание», которое выражалось бы в институтах совершенно независимо от них. Это «содержание» - как момент частный, абстрактный и изолированный - поддается определению лишь в структуре, а последняя всегда предполагает институт. «Реальные социальные отношения», о которых идет речь, всегда институционализированы, и не только потому, что они оформлены юридически (чего как раз часто не происходит) - они представлены как универсальные, символические и санкционированные формы деятельности. Это остается верным и для «базиса», для производственных отношений. Оппозиции хозяин-раб, крепостной-сеньор, пролетарий-капиталист, бюджетник-бюрократ - все это уже институт, и он может возникнуть как социальное отношение лишь сразу же находя свое воплощение в определенном институте.

В марксизме в этом вопросе существует двойственность, происходящая от непроясненности понятия «институт» (даже если это слово не употребляется). Институт, в узком смысле слова, принадлежит «надстройке» и определяется «базисом». Этот взгляд сам по себе неприемлем, что мы уже пытались доказать выше. Если бы мы его приняли, мы должны были бы рассматривать институт как «форму», подчиненную «содержанию», или как субстанцию социальной жизни, уже структурированную прежде своих институтов, иначе это определение института через «базис» не имело бы смысла. Эта субстанция и была бы «базисом» (infrastructure), который, как указывает само слово, уже структурирован. Но как она могла бы быть таковой, если бы не была институционализирована? Если «экономика» определяет, например, «право», если производственные отношения определяют формы собственности, то эти отношения могут рассматриваться как функционирующие «до» (логически и реально) их юридического выражения. Но производственные отношения, артикулирующиеся на социальном уровне (это не отношения Робинзона и Пятницы), ipso facto означают саму себя санкционирующую, одновременно реальную и символическую, систему, то есть институт.<sup>17</sup> Классы уже задействованы в производственных отношениях, признается это или не признается институтом «второго порядка», каким является право. Именно это мы пытались доказать выше в отношении бюрократии и национализированной собственности в СССР.<sup>18</sup> Связка бюрократия-пролетариат в СССР институционализирована в качестве производственно-экономического социального отношения классового характера, даже если оно не нашло свое воплощение в конкретном юридическом институте (точно так же, как не нашли этого воплощения буржуазно-пролетарские отношения как таковые). Следовательно, проблема институционального символизма и его автономии по отношению к функции института переходит на уровень производственных отношений, экономических отношений в строгом смысле слова, и уже на этом уровне чисто функционалистский подход оказывается неприемлем. Не нужно смешивать этот анализ с критикой марксизма некоторых неокантианцев, таких как Р. Штаммлер, основывающих свою позицию на идее приоритета «формы» социальной жизни (которой, будто бы, является право) над «материей» (экономикой). Эта критика страдает такой же двойственностью, что и противостоящая ей марксистская точка зрения. Сама экономика может существовать лишь как институт, что не предполагает неизбежного возникновения независимой «юридической формы». Что касается отношений, устанавливающихся между институтом и развертывающейся в его рамках социальной жизнью, то они не могут быть рассмотрены как отношения формы и материи в кантовском смысле и в любом случае не предполагают «первенства» одного над другим. Речь идет о различных моментах единой структуры - которая никогда не остается застывшей и тождественной себе при переходе от одной формы общества к другой. И тем более мы не можем утверждать, что институциональный символизм «определяет» содержание социальной жизни. Здесь существуют специфические отношения sui generis, которые мы игнорируем и деформируем, желая рассматривать их как чистую причинность или цепочку смыслов, как абсолютную свободу или заверщенное во всех своих деталях определение, как прозрачную рациональность или ряд грубых фактов.

Общество само создает свой символизм, однако не пользуется при этом абсолютной свободой. Символизм сцеплен с природой, сцеплен с историей (с тем, что уже существует) и, наконец, он причастен рациональному. В

результате возникают такие цепочки означающих, отношения между означающим и означаемым, связи и последствия, которые не предполагались и которые невозможно было предвидеть.

Символизм - это и не свободно избранный, и не навязанный рассматриваемому обществу порядок, это не простой нейтральный инструмент и не прозрачный посредник, не непроницаемая матовость и не непримиримая враждебность, не господин общества и не податливый раб функциональности. Не являясь средством прямой и полной причастности рациональному порядку, символизм определяет различные аспекты социальной жизни (и не только те, которые он предназначен определять), в то время как сам он включает зазоры и различные степени свободы.

Но эти характеристики символизма, если они и указывают на *проблему*, которая каждый раз возникает перед обществом в связи с символической природой его институтов, тем не менее не предполагают неразрешимости самой этой проблемы и не могут считаться достаточными, чтобы сделать вывод об автономизации институтов по отношению к обществу. Каждый раз когда мы встречаем в истории автономизацию символизма, это не является чем-то окончательным и не может быть объяснено из самого себя. Существует непосредственное использование символического, когда субъект может позволить ему доминировать над собой, но существует также и осмысленное и разумное его применение. И если последнее не гарантировано a priori (невозможно сконструировать язык или алгоритм, в рамках которого ошибка была бы «механически» исключена), то оно все же осуществимо и указывает на возможность совсем других отношений, когда символическое не автономно и может быть сведено к адекватности содержанию. Одно дело утверждать, что невозможно вполне свободно выбирать язык и что каждый язык покушается на то, что «должно быть сказано». И другое дело верить, что язык фатально доминирует над нами и что мы никогда не можем высказать то, что хотим. Мы никогда не можем освободиться от языка, но наша подвижность в нем не знает границ - что и позволяет нам поставить под вопрос все, включая сюда сам язык и наши отношения с ним. То же можно утверждать об институциональном символизме - принимая в расчет, конечно, что степень сложности здесь несравненно выше. Ничто из того, что является собственно символическим, не навязывает нам необходимым образом преобладание автономизировавшегося символизма институтов над социальной жизнью, ничто в самом институциональном символизме не исключает его осмысленного использования - и при этом невозможно представить себе институт, который не содержал бы «в своей природе» «механического» порабощения общества своей символикой. В этом отношении в нашем греко-западном культурном пространстве существует реальное историческое движение, характеризующееся экспансией символизма как в отношении языка, так и в отношении институтов.<sup>20</sup> Даже капиталистические правительства научились достаточно верно пользоваться экономическим «языком» и экономическими символами, вроде терминов «кредит», «налог» и т. д. (*содержание* же ими сказанного, само собой, есть нечто совсем иное). Это совершенно не предполагает, что на любом языке можно выразить любое содержание. Музыкальная мысль «Тристана» не может быть высказана на языке «Хорошо темперированного клавира», изложение математической теоремы невозможно на будничном языке. Новое общество, очевидно, создаст новый институциональный символизм, и институциональный символизм автономного общества будет иметь мало сходства с тем, что было известно нам до сих пор. Господство институционального символизма не ставило бы перед нами существенно иных проблем, чем те, которые обусловлены господством языка (абстрагирующегося от своего материального «наполнения» - классов, оружия, объектов и т. д.), если бы не существовало чего-то иного. Мы в состоянии были бы овладеть символизмом, если бы не нечто, к чему он в конечном счете отсылает нас и что *не является* символическим. Все, что преодолевает простой «прогресс в рациональности»; что позволяет институциональному символизму не просто временно отклоняться от своего пути, чтобы затем вновь возвращаться в свое русло (как это может делать ясно осознающий свои цели дискурс), а автономизировать-ся; что дарует ему существенную составляющую детерминации и спецификации - все это происходит не из символического.

#### *Символическое и воображаемое*

Данные нами определения символического, не исчерпывают его сущности. Остается существенная для нашего изложения, решающая составляющая: составляющая воображения в символе и в любом виде символизма, какой бы уровень его мы ни рассматривали. Напомним привычный смысл термина воображаемое, которого пока нам будет вполне достаточно: мы говорим «воображаемое», когда хотим сказать «выдуманное» - идет ли речь об абсолютной выдумке («полностью вымышленная история») или о скольжении, перемещении смысла, когда имеющийся в распоряжении символ наделяется смыслом, отличным от его «нормального» или канонического содержания («что ты вообразил?»), - говорит женщина мужчине, обвиняющем ее в обмене улыбками с третьим лицом). В обоих случаях очевидно, что воображаемое отделяется от реального, претендует ли оно на его место (ложь) или не претендует (роман).

Глубочайшие и таинственные отношения между символическим и воображаемым становятся очевидны сразу же, как только мы начинаем размышлять над следующим фактом: воображаемое должно использоваться символическим не только для того, чтобы найти себе выражение - это само собой разумеется, - но и чтобы перейти от виртуального к чему-то большему. Как самый последовательный бред, так и самая глубинная и смутная фантазия сотканы из «образов». Но эти образы представляют что-то иное, они обладают символической функцией. Верно и обратное: символизм предполагает способность воображения в той мере, в какой он предполагает способность видеть в вещи то, чем она не является, видеть ее иной, чем она есть на самом деле. Однако в той мере, в какой воображаемое в конце концов сводится к первичной способности представлять несуществующие явления и отношения (либо отсутствующие в ощущении в данный момент, либо никогда не существовавшие), мы говорим о пре-дельном и радикальном воображаемом, общем корню фактического и символического воображаемого.<sup>21</sup> Это, в конечном счете, первичная и неустранимая способность вызывать в

сознании образы.<sup>14</sup>

Решающее влияние воображаемого на символическое может быть понято, исходя из следующего соображения: символизм предполагает способность устанавливать между двумя терминами постоянную связь; при этом один термин «представляет» другой. Но лишь на продвинутом этапе рациональной мысли эти три элемента (означающие, означаемое и соединение *sui generis*) поддерживаются одновременно и в единстве, и в разединенности, их отношения и замкнуты, и подвижны. Иначе говоря, символические отношения (их использование, «соответствующее их природе»), предполагает функцию воображаемого и господство над ней рациональной функции) возвращаются туда или, скорее, остаются там, где они возникли: в застывших связях (по большей части в форме идентификации, причастности или причинности) означающего с означаемым, символа с вещью, то есть в фактическом воображаемом.

Если мы говорим, что символическое предполагает радикальное воображаемое и опирается на него, то это совсем не означает, что символическое - это не что иное, как фактическое воображаемое в его содержании. Символическое почти всегда содержит «рационально-реальную» составляющую: все, что представляет реальность, необходимо или для того, чтобы ее осмысливать, или для того, чтобы на нее воздействовать. Но данная составляющая неразрывно переплетена с составляющей фактического воображаемого - и это ставит как перед теорией истории, так и перед политикой существенную проблему.

В книге «Чисел» (15, 32-36) мы читаем: иудеи узнали, что некий человек работает в субботу, что запрещено законом, и привели его к Моисею. Закон не определял никакого наказания за нарушение, но Господь предстал перед Моисеем и потребовал, чтобы человека закидали камнями - и это было сделано.

В данном случае трудно не прийти в изумление - как, впрочем, довольно часто при изучении закона Моисея, - видя наказание, столь несоответствующее проступку, отсутствие необходимых связей между фактом (нарушением) и последствием (наказанием). Побивание камнями - не единственное средство научить людей уважать субботу, институт (наказание) превосходит требования рациональной цепочки причин и следствий, средств и целей. Если разум, как говорил Гегель, есть действие, соотносящееся с целью, то можно ли считать в данном случае Господа разумным? Напомним, что сам Господь есть воображаемое. За Законом, который реален и выступает как действенный социальный институт, возвышается Господь, предстающий как его источник и последняя санкция. Разумно ли воображаемое существование Господа? Скажут, что на определенном этапе эволюции человеческих сообществ институт воображаемого, наделенный большей реальностью, чем само реальное, - Бог или религиозное воображаемое в более широком плане - «согласуется с целями» общества, проистекает из реальных условий и выполняет существенную функцию. В марксистской и фрейдистской перспективе (которые в данном случае не только не исключают, но, наоборот, дополняют друг друга) будет сделан вывод, что общество с необходимостью продуцирует это воображаемое, эту «иллюзию» - как говорил Фрейд о религии, - в которой оно нуждается для своего функционирования. Эти замечания ценны и верны. Но их ограниченность раскрывается благодаря следующему вопросу: почему именно в *воображаемом* обществе ищет необходимое дополнение к своему порядку? Почему в лоне этого воображаемого и во всех его выражениях мы каждый раз встречаем нечто несводимое к функциональному, подобное первичному наполнению смыслом, который не был продиктован реальными факторами, поскольку скорее именно он придает этим факторам то или иное значение и определяет их место в образуемой данным обществом вселенной - смысл, узнаваемый как в содержании, так и в стиле его жизни (то, что мы можем назвать словами Гегеля «дух народа»)? Почему из всех пастушеских племен, кочевавших во втором тысячелетии до нашей эры в пустыне между Фивами и Вавилоном, лишь одно послало на небо безымянного, сурового и мстительного

Бога, превратило его в единственного творца и обоснование Закона и таким образом ввело в историю монотеизм? И почему среди множества народов, возводивших города в средиземноморском бассейне, только один решил, что существует безличный закон, которому подчиняются даже боги, стал рассматривать его как основополагающий по отношению ко всякому соответствующему высказыванию и захотел основать на этом логосе человеческие отношения, тем самым создав философию и демократию?

Как могло так случиться, что через три тысячи лет мы испытываем на себе влияние того, о чем мечтали иудеи и греки? Почему и каким образом воображаемое, однажды возникнув, повлекло за собой следствия, далеко выходящие за рамки функциональных «мотивов» и иногда противоречащие им; следствия, надолго пережившие породившие их обстоятельства, - ведь это, в конце концов, превращает воображаемое в автономный фактор социальной жизни?

Возьмем институционализированную религию Моисея. Как любая религия, она основана на воображаемом. Как религия, она должна создавать обряды, как институт, она должна окружать себя санкциями. Но ни как религия, ни как институт она не может существовать, если вокруг *центрального воображаемого* не начинает распространяться *вторичное воображаемое*. Бог создал мир в течение семи дней (шести и еще одного). Почему семи? Можно дать числу семь фрейдистскую интерпретацию. В отдельных случаях мы могли бы сослаться на факторы и обычаи трудовой жизни. Может быть и так, что это было определено на земле (как «реальное» или уже как воображаемое), экспортированное на небо, и затем реимпортированное в форме сакрализации *недели*.

Седьмой день становится днем почитания Бога и обязательного отдыха. Отсюда вытекает ряд следствий. Первое из них - побивание камнями бедняка, собиравшего в пустыне хворост в день Господа. Среди более поздних следствий, сразу приходящих на память, - уровень нормы прибавочной стоимости<sup>23</sup>, кривая частоты совокуплений в христианском обществе, достигающая максимума раз в семь дней, и смертельная скука английских воскресений. Возьмем другой пример - обряды «перехода», «конфирмации», «инициации», отмечающие вступление подростков в мир взрослых, играющие столь важную роль в жизни архаичных обществ. Их отдельные детали сохранились и до наших дней. Каждый раз в различном контексте, эти обряды обнаруживают важную составляющую, тысячами нитей связанную с «логикой» жизни рассматриваемого общества («логикой», безусловно, неосознанной).

Необходимо, чтобы приход индивида к полноте своих прав был публично и торжественно отмечен (за неимением актов гражд-данского состояния - сказал бы в прозаическом тоне функционалист), чтобы произошел момент «засвидетельствования». Для психики подростка этот критический этап его созревания был отмечен праздником и испытанием. Но вокруг этого ядра - можно сравнить этот процесс с ростом жемчуга в раковине, - вокруг этой нечистоты кристаллизуются бесконечные наслоения правил, различных действий, обрядов, символов, короче говоря, составляющих, наполненных магическими и воображаемыми элементами. Их обусловленность функциональным ядром становится все более и более опосредованной и в конце концов сводится к нулю. Подростки должны поститься то или иное число дней, есть ту или иную пищу, приготовленную определенной категорией женщин, они должны пройти испытание, спать в определенной хижине или не спать совсем какое-либо количество ночей, носить определенные украшения и эмблемы и т. д. Этнолог, пользуясь выводами марксистов и фрейдистов, попытается дать объяснение каждому отдельному обряду во всех его элементах. И правильно делает - если, конечно, справится с этим. Но тотчас становится очевидно, что нельзя дать интерпретацию обряда путем непосредственного сведения его к функциональному аспекту (так же как нельзя объяснить невроз, связывая его только с сексуальной жизнью субъекта). Функция всегда и везде все та же и с ее помощью невозможно объяснить невообразимое обилие деталей и постоянно меняющихся дополнений и осложнений. Подобная интерпретация будет содержать ряд косвенных редуций к другим составляющим, где мы встретимся с функциональным элементом, соединенным со многими другими (например, состав пищи для подростков и категория женщин, которая ее приготавливает, неизбежно связаны со структурой кланов, а они, в свою очередь, приводят нас как к «реальным» элементам, так и к тотемическим феноменам, к табу, определяющим принятие пищи и т. д.). Эти последовательные редуции рано или поздно приходят к своей границе, что выражается в двух формах: 1) последние элементы суть символы, от которых воображаемое оказывается совершенно неотделимо; 2) последовательный синтез этих элементов, их «частичные целостности», конституирующие жизнь и структуру общества, «лики», которые видит это общество, когда созерцает само себя (кланы, обряды, религиозные факторы, формы властных отношений и т. д.), сами обладают нерасчленимым смыслом, как если бы они брали свое начало от какого-либо первичного действия, мгновенно их породившего - и этот смысл, отныне обретающий актуальность, располагается на совсем ином уровне, чем любая функциональная детерминация.

Это двойное действие легче всего наблюдать в наиболее «целостных» культурах, за счет чего бы эта целостность ни достигалась. Мы наблюдаем его в тотемизме, где «элементарный» символ - это одновременно и принцип организации, и основа существования племени. Мы наблюдаем его в греческой культуре, где религия (неотделимая от полиса и от социально-политической организации) покрывает сеть своих символов каждый элемент природы и человеческой деятельности и придает тем самым глобальный смысл универсуму и месту человека в нем.<sup>24</sup> Это двойное Действие проявляется даже в западном капиталистическом обществе, в котором, как мы видим, «развенчание мира» воображаемого парадоксальным образом идет в ногу с формированием нового воображаемого, основанного на «псевдорациональном» и распространяющегося как на «последние элементы» мира, так и на его целостную организацию. Все нами сказанное касается центрального воображаемого любой культуры, располагается ли оно на уровне первичных символов или на уровне глобального смысла. Очевидно, что кроме этого существует и периферическое воображаемое, не менее важное по его воздействию на реальность, которому, однако, мы не можем здесь уделить достаточно внимания. Оно соответствует второй или энной переработке воображаемых символов, соответствует следующим слоям отложений. Икона - это символический объект воображаемого, но он наполняется другим воображаемым смыслом, когда верующие начинают соскабливать с нее краску и пить ее в качестве лекарства. Знамя - символ, обладающий рациональной функцией, это знак верности и единства, но оно быстро превращается в то, ради чего можно отдать свою жизнь, что заставляет затрепетать сердце патриота, смотрящего на военный парад.

Современная точка зрения на институт, сводящая его смысл к чисто функциональному элементу, верна лишь отчасти. Если же она претендует на полную истину, то оказывается всего лишь проекцией. Она проецирует на целое истории идею, заимствованную не у действительной реальности институтов западного капиталистического мира (которые никогда не были и никогда не будут, несмотря на приобретаемые огромные масштабы движение «рационализации», в полной мере функциональными), а у того, чем этот мир хотел бы наделить институты. Более близкий по времени взгляд на институт, видящий в нем лишь символ (и идентифицирующий его с рациональным), точно так же представляет собой частичную истину, а его абсолютизация в той же мере включает в себе проекцию.

Существовавшая в прежние времена точка зрения, отстаивающая «божественное» происхождение институтов, несмотря на ее мифическую оболочку, была более верной. Когда Софокл говорил о божественных законах, более сильных и более устойчивых, чем созданные человеком<sup>25</sup> (и, как бы случайно, речь в данном случае шла о запрете инцеста, нарушенном Эдипом), он указывал, что институт берет свое начало в запредельной для сознания людей как законодателей сфере. Именно эту истину поддерживает миф о Законе, данном Моисею Богом. Для Моисея Он *-pater absconditus*, невидимый и безымянный. Институты берут свое начало в *социальном воображаемом*, за пределами сознательной институционализирующей активности. Это воображаемое должно быть переплетено и с символическим - иначе общество не могло бы образовать единое целое, - и с экономико-функциональным, иначе оно не в состоянии было бы выжить. Оно может оказаться и с необходимостью оказывается у них на службе: институт, безусловно, обладает *функцией* воображаемого, хотя здесь также можно сделать вывод, что воображаемое превосходит свою функцию. Оно не является «последним фактором» (в нашу задачу и не входит его поиск) - но без него определение как символического, так и функционального, специфика и нерасчленимость первого и направлен-



ность и целесообразность второго остались бы неполными и, в конце концов, непостижимыми.

#### *Отчуждение и воображаемое*

Институт - это символическая, социально санкционированная система, в которой комбинируются в различных пропорциях и соотношениях функциональная и воображаемая составляющие. Отчуждение - это автономизация и доминирование в рамках института элемента воображаемого, что влечет за собой автономизацию и доминирование института в отношении всего общества. Эта автономизация института выражается и воплощается в материальности социальной жизни и всегда предполагает, что общество вступает в свои отношения с институтами в плане воображаемого или, другими словами, что автономизация не признает воображаемое институтов за ее собственный продукт.

Маркс это знал. Маркс знал, что «Аполлон Дельфийский был в жизни греков силой столь же реальной, как и любая другая сила». Говоря о фетишизме рынка, он подчеркивал значение этого обстоятельства для эффективного функционирования капиталистической экономики. Совершенно очевидно, что в данном случае он преодолел чисто экономический взгляд на проблему и признал роль воображаемого. Когда он говорил, что память прошедших поколений тяжким грузом ложится на сознание живущих, он имел в виду тот особый тип воображаемого, когда прошлое переживается как настоящее, когда фантомы наделяются большей силой, чем люди во плоти, и, как любил говорить Маркс, мертвое овладевает живым. И когда Лукач вслед за Энгельсом утверждал, хотя и в несколько другом контексте, что мистифицированное сознание капиталистов есть условие адекватного функционирования капиталистической экономики, другими словами, что его законы могут осуществляться, лишь «используя» иллюзии индивидов, то он видел в специфическом воображаемом одно из условий функциональности.

Но роль воображаемого была замечена Марксом как ограниченная, а именно как роль функциональная, как «неэкономическое» звено в цепи экономики. Он думал свести его к временной недостаточности (временной, поскольку речь идет о предыстории коммунизма) истории как экономики, к технической незрелости человечества. Он готов был признать мощь творческого воображения человека - в овладении природой или в социальном воображении, - но эта мощь была для него лишь отражением его реальной немощи. Утверждение, что для Маркса отчуждение - лишь другое наименование недостаточного материального благополучия, было бы схематичным и плоским. Но тем не менее остается верным, что в его концепции истории, какой она была сформулирована в произведениях зрелого периода, ницета есть необходимое и достаточное условие отчуждения.

Мы не можем принять эту концепцию, и основания этого изложены в другом месте.<sup>28</sup> Им можно дать краткое резюме: невозможно определить уровень технического развития и экономического благополучия, начиная с которого разделение на классы, а также отчуждение теряют «основания для своего существования»; достижимое техническое изобилие уже сегодня тормозится социальными условиями; «потребности», исходя из которых только и можно определить состояние недостаточности, не могут быть зафиксированы раз и навсегда, но являются выражением общественно-исторической ситуации.\* Мы не можем принять эту концепцию прежде всего потому, что она недооценивает роль воображаемого, его укорененность как в отчуждении, так и в творчестве истории.

Как творчество, так и отчуждение предполагают способность создавать то, чего еще нет (что не дано в ощущении или отсутствует в последовательности символов уже сформированной рациональной мыслью). И нельзя провести различия между задействованным в творчестве и «простым и чистым» воображаемым, указав только, что первое «предвосхищает» еще не данную в ощущении реальность и «проверяет себя» лишь впоследствии. Ведь прежде всего нужно выяснить, где это «предвосхищение» может иметь место без участия воображаемого и что может помешать последнему когда-либо сбиться с пути. Кроме того, сущность творчества заключается не в «открытии», а в создании, в формировании заново: искусство не открывает, но создает, и его отношения с реальностью, - безусловно, сложные - не имеют ничего общего с верификацией. В социальном плане, который нас здесь интересует прежде всего, появление новых институтов и новых способов бытия тем более не являются открытием, это активное созидание. Афиняне не обнаружили демократию среди других диких цветов, росших на Пниксе, а парижские рабочие не откопали Коммуну в земле, перекапывая мостовую. И тем более они не «открыли» эти институты в небесной сфере идей после изучения всех форм правления, извечно представленных и по порядку распределенных на небесных витринах. Они создали нечто, оказавшееся жизнеспособным в данных обстоятельствах, которые, в свою очередь, претерпели изменения под воздействием созданных институтов, чье «присутствие» в истории двадцать пять веков или сто лет спустя неоспоримо. Это «верификация» не имеет ничего общего с проверкой гипотезы шарообразного строения земли Магелланом, совершившим кругосветное путешествие - проверкой идеи, которая не соответствовала чему-то непосредственно данному в ощущениях, но соотносилась с уже конституированной реальностью.<sup>29</sup>

Когда выдвигают положение, что воображаемое играет роль в создании институтов лишь в той мере, в какой «реальные» проблемы, с которыми сталкиваются члены общества, не решаются, забывают две вещи. С одной стороны, люди разрешают эти проблемы - насколько они могут их разрешить - *только потому*, что они наделены способностью воображения. И с другой, эти реальные проблемы могут предстать как проблемы, создаются именно как проблемы, разрешить которые данная эпоха и данное общество ставят себе целью, - лишь в зависимости от центрального поля воображаемого данной эпохи или общества. Это совсем не означает, что данные проблемы всего лишь выдуманы и возникли на пустом месте. Но все, что для каждого общества составляет проблему (или проявляется как проблема на данном уровне спецификации и конкретизации), неотделимо от его способа существования как такового, от той сущностной проблематики, которой оно наполняет мир, и от его места в этом мире. И эта проблематика не истинна и не ложна, она не поддается ни проверке, ни фальсификации по отношению к «истинным» проблемам и их «истинным» разрешениям - за исключением одного

достаточно специфического аспекта, к которому мы вернемся в дальнейшем.

Если мы ведем речь об индивиде, то какой смысл будет иметь утверждение, что воображаемые образования играют важную роль лишь в том случае, если «реальные» факторы - подавление влечений, психическая травма - уже создали определенный конфликт? Допустим, что воображаемое действует на основе подавления влечений и там, где имеет место травма. Но подавленные влечения существуют всегда, да и что, в сущности, создает травму? Если оставить в стороне крайние случаи, то событие является травматическим в той мере, в какой оно воспринимается и переживается как травматическое, и это означает, что индивид наполняет его конкретным смыслом, который не является его «каноническим» смыслом и который в любом случае нельзя рассматривать как неизбежный.<sup>30</sup>

Равным образом та идея, что воображаемые образования общества «зафиксированы в независимом заоблачном царстве», поскольку рассматриваемое общество не смогло разрешить «в реальности» свои проблемы, верна лишь на вторичном уровне, но не на первичном. Она имела бы смысл, если бы мы знали, в чем заключается проблема общества как таковая, проблема, которую оно до поры до времени не способно разрешить. Однако мы не можем ответить на этот вопрос - и не потому, что наше исследование недостаточно глубоко, а наше знание страдает относительностью. Просто этот вопрос лишен смысла. Не существует «чего-то», к чему люди всей душой стремились бы, но чего они не могли бы достичь из-за недостаточного развития техники или разделения общества на классы. Люди, будь то отдельный индивид или коллектив, суть именно это желание, именно эта потребность, именно это действие, каждый раз избирающее свой объект, а значит, в каждом отдельном случае они имеют собственное «определение» самих себя.

Если мы утверждаем, что воображаемое проявляется и играет определенную роль лишь тогда, когда человек оказывается неспособен решить

реальную проблему, то мы тем самым предполагаем, что всегда и везде знаем, какова эта реальная проблема, и можем сказать, что она была, есть и будет всегда и везде одна и та же (а поскольку эта проблема изменяется, мы вынуждены будем спросить себя, почему это так, и вновь окажемся перед ранее поставленным вопросом).

Все это предполагает, что мы знаем, что *есть* человечество, чего оно *хочет* и к чему *стремится*, как это обычно говорят (или думают, что могут сказать) об объектах.

На этот вопрос марксисты всегда дают двусмысленный ответ, ответ противоречивый, и никакая диалектика не может замаскировать его неясность и, по большому счету, лукавство.

Человечество - это те, кто хочет есть.

Человечество - это те, кто хочет быть свободным: не свободным утолять свой голод, но просто свободным. В отношении этой свободы марксисты сходятся во мнении, что она не имеет и не может иметь определенного объекта.

Человечество хочет есть, оно чувствует голод - это бесспорно. Но какого рода этот голод? Половина человечества еще голодна в буквальном смысле слова, и она должна быть накормлена - это само собой разумеется. Но разве человечество испытывает только физический голод? В чем тогда было бы его отличие от губок и кораллов? Почему этот голод, однажды утоленный, дает простор для появления других желаний и других требований? Почему жизнь социальных слоев или целых обществ, имею-щих возможность утолить свой голод, не стала свободной - или вновь не стала растительной жизнью? Почему сытость, обеспеченность, защищенность и возможность коитуса *ad libitum*, ставшие нормой жизни в скандинавских странах, а постепенно и во всем современном капиталистическом мире, не привели к появлению автономных индивидов и коллективов? Какова та *потребность*, которую данные сообщества неспособны удовлетворить? Пусть нам скажут, что эта потребность постоянно оказывается неудовлетворенной, поскольку технический прогресс дает толчок к появлению все новых и новых предметов потребления, а привилегированные-классы представляют собой пример все новых способов удовлетворения потребностей. Это будет лишь подтверждением нами сказанного: потребность человечества, о которой здесь идет речь, не заключает в себе ника- кого определения своего объекта, способного ее насытить, как, например, потребность дышать находит свой объект в атмосферном воздухе. Эта потребность имеет историческое происхождение, и никакая определенная потребность не является потребностью человечества. Человечество испыты- тывает физический голод, но оно также испытывает «голод» по одежде и часто по одежде иной, чем носили в прошлом году, по машинам и телеви-зорам, «голод» по власти и здоровью, по мистике и рациональному познанию, «голод» по любви и братству, а также по убийству, праздникам и трагедиям - и сейчас, похоже, оно начинает испытывать «голод» по Луне

и планетам. Нужно обладать изрядной долей кретинизма, чтобы считать, что человечество выдумало все эти потребности, поскольку ему не удалось в достаточной мере удовлетворить потребность в пище и любви.

Человек - это не данная потребность, имеющая своим дополнением конкретный объект, его нельзя сравнить с замочной скважиной, для которой всегда есть свой ключ (найденный или сконструированный). Человек может существовать, лишь постоянно самоопределяясь как совокупность потребностей и соответствующих им объектов, но он всегда преодолевает свои определения (не только в непрерывности возможного, но и в действительности исторического движения), потому что они проистекают из него самого, он изобретает их сам (безусловно, произвольно, так как всегда существует природа, существует минимум связанности и последовательности, которых требует рациональность, а также предшествующий исторический путь). Таким образом он создает свои потребности в процессе создания мира и самого себя, и никакое рациональное, естественное или историческое определение не может их зафиксировать раз и навсегда. «Человек есть то, чем он не является, и не является тем, что он есть», - говорил еще Гегель.

*Воображаемые социальные значения*

Мы достаточно ясно увидели, что нельзя понимать институты - и тем более социальную жизнь в целом - просто как функциональную систему, как целостную совокупность установлений, подчиненных удовлетворению

потребностей общества. Любая интерпретация подобного типа тут же вызывает вопрос: функциональную по отношению к чему и с какой целью - вопрос, не содержащий ответа в рамках функционалистской перспективы.<sup>31</sup> Вне всякого сомнения, институты функциональны, поскольку должны обеспечить выживание рассматриваемого общества. Но то, что мы называем «выживанием», наполняется совершенно различным содержанием в зависимости от анализируемого общества, и вне этого аспекта институты «функциональны» в отношении целей, не имеющих ничего общего ни с функциональностью, ни с чем-то ей противоположным. Теократическое общество (общество, устроенное таким образом, чтобы сеньоры могли вести бесконечные войны) или, наконец, современный капитализм, порождающий нескончаемый поток новых потребностей и истощающий свои силы в их удовлетворении - все эти формы социальной организации могут быть поняты в их функциональности только в соотношении с целями, ориентациями, цепью смыслов, которые сами по себе не только не имеют отношения к функциональности, но и которым сама она в значительной степени оказывается подчинена.

И тем более мы не можем рассматривать институты как чисто символическую систему.<sup>33</sup> Они действительно образуют подобную систему, но она, по определению, отсылает к чему-то иному, чем символизм. Любое чисто символическое объяснение, данное институтам, сразу же ставит перед нами ряд вопросов: почему именно эта система символов, а не другая; каковы выраженные этими символами значения; какова система означаемых, к которой отсылает система означающих; почему и каким образом символической системе удается обрести автономию. И можно подозревать, что ответы на эти вопросы глубоко связаны между собой.

а) Если мы хотим понять, насколько это вообще возможно, почему данное общество делает тот или иной выбор относительно своей системы символов, то мы должны преодолеть чисто формальный или даже «структурный» подход к проблеме. Когда в связи с тотемизмом мы говорим, что тот или иной вид животного наполняется тотемическим содержанием не потому, что он «привлекателен на вкус», а потому, что он «привлекателен для ума»<sup>34</sup>, мы указываем на нечто существенно важное. Но это не должно заслонять от нас идущий следом вопрос: почему именно эти виды оказались более привлекательными для ума, чем другие; почему именно этой паре оппозиций было отдано предпочтение перед многими другими из тех, что предоставляет нам природа; кто именно предпочел их, когда и как, - короче говоря, эта истина не должна закрывать от нас другой вопрос, не должна исключать ссылку на означаемое. Когда какое-либо племя рассматривает как гомологичные два своих клана и пару «сокол-ворон», то сразу же возникает вопрос: почему именно эта пара была выбрана среди всех возможных, в такой же степени пригодных для выражения различия в родстве. Очевидно, что этот вопрос с еще большей настоятельностью требует разрешения в случае исторического общества.

в) Проникнуть в символику общества - это значит проникнуть в выражаемые ею значения, которые передаются означающими структурами. Но из этого совсем не следует, что они к ним сводятся, что они из них вытекают однозначным образом, что они, наконец, ими определяются. Когда в мифе об Эдипе мы выделяем некую структуру, состоящую из двух пар оппозиций,<sup>36</sup> то мы, по всей видимости, указываем на необходимое условие (как в случае фонематических оппозиций в языке) для того, чтобы нечто *было сказано*. Но что сказано? Что угодно - то есть ничего? Важно ли в данном случае, что эта структура, это здание со многими этажами конкретных означающих и означаемых в конце концов передает глобальное значение или ясно выраженный смысл, связанный с incestом, запрет и санкции, тем самым отражая организацию человеческого мира как определенного сосуществования, в котором другой является не просто объектом моего желания, но существует сам для себя и состоит с третьим лицом в закрытых для меня отношениях? Когда структурный анализ сводит смысл всех архаичных мифов к выражению перехода от природы и культуре<sup>37</sup> через оппозицию сырого и приготовленного, не очевидно ли, что подобным образом выраженное содержание обладает фундаментальным смыслом: это вопрос и навязчивая идея происхождения, форма и часть навязчивой идеи идентичности, бытие группы, ставящей перед

собой этот вопрос. Если данный анализ верен, то он означает следующее: люди спрашивают себя, что есть человеческий мир, и отвечают на этот вопрос мифом: человеческий миф есть мир, преобразующий природные данности (мир, в котором варят пищу). В итоге это рациональный ответ, данный в поле воображаемого с помощью символов. Существует смысл, который не может быть передан независимо от знака, но сам он есть нечто иное, чем просто противопоставление одних знаков другим. Он не связан ни с какой отдельной означающей структурой, поскольку, как сказал Шэннон, остается неизменным при передаче определенного содержания с одного кода на другой и даже, добавим мы, позволяет в одном и том же коде определить идентичность (пусть даже частичную) содержаний, обладающих различной фактурой. Нельзя считать, что смысл есть результат комбинации знаков.<sup>38</sup>

Мы даже обязаны сказать, что комбинация знаков имеет своим истоком смысл, так как мир, в конце концов, состоит из людей, стремящихся дать объяснение дискурсу других. Чтобы существовала комбинация знаков, необходимо, чтобы люди говорили, а говорить - значит выбирать знаки, колебаться, спохватываться, улучшать уже выбранные знаки - в зависимости от смысла. Музыковед-структуралист - это в высшей степени достойная уважения личность при условии, что он не забывает, что обязан своим существованием кому-то другому (как с экономической, так и с онтологической точки зрения), а именно музыканту-творцу, который устанавливал эти «знаковые оппозиции» и даже делал из них выбор (неважно, сознательно или бессознательно), вычеркивал ноты в партитуре, обогащал или упрощал тот или иной аккорд, в конце концов отдавал струнным ту или иную фразу, первоначально предназначенную для духовых. Им руководило желание выразить в музыке определенное значение (которое в течение всей работы над композицией, безусловно, не оставалось без влияния со стороны незадействованных в используемом коде знаков и в принятом композитором музыкальном языке - хотя, в конце концов, большой композитор может сам изменять язык и создает свою собственную систему означающих). Сказанное остается в силе и для мифологии, и для структурной антропологии, если только иметь в виду, что здесь творец - общество в целом, а реконструкция кодов гораздо более радикальна и затрагивает гораздо более глубокие

слои. Короче говоря, формирование знаков в зависимости от смысла - дело бесконечно более сложное. Рассматривать смысл как простой «результат» различия знаков - значит превращать необходимое условие прочтения истории в достаточное условие ее существования. И конечно, эти условия прочтения уже тем самым являются и условиями существования, поскольку можно говорить лишь об истории общающихся и сотрудничающих между собой в символической среде людей. Но и сам этот символизм является продуктом творчества. История существует лишь в «языке» и благодаря «языку» (всем возможным языкам), но она сама выбирает себе язык, творит и трансформирует его. Игнорировать эту обратную сторону вопроса - значит рассматривать множественность символических (а значит, институциональных) систем и их преемственность как грубые факты, относительно которых ничего нельзя сказать (и еще меньше можно сделать). Это значит исключить исторический вопрос как таковой: генезис смысла, формирование новых систем означающих и означаемых. И если сказанное верно в отношении исторического формирования новых символических систем, то оно тем более верно в отношении использования данной в каждое отдельное мгновение символической системы. Здесь мы не можем говорить ни о том, что смысл вытекает из противопоставления знаков, ни об обратном, поскольку это перенесло бы нас в план отношений причинности или строгого двойного соответствия и замаскировало бы наиболее глубокую характеристику символа, а именно его относительную неопределенность. На самом элементарном уровне эта неопределенность выявляется феноменом сверхдетерминации символов (множество означаемых могут быть связаны с одним и тем же означаемым), а к нему следует добавить и обратный феномен, который можно было бы назвать сверхсимволизацией смысла (одно и то же означаемое оказывается выражено множеством означающих, в одном коде могут существовать эквивалентные содержания, а в любом языке - «черты многословия» и т. д.) Экстремистская тенденция структурализма является результатом уступки «утопии века», суть которой - не в «создании системы знаков на одном структурном уровне»<sup>39</sup>, а в *устранении смысла* (и в другой форме - в *устранении человека*). В рамках этой тенденции смысл не идентифицируется с комбинацией знаков (и не рассматривается как ее необходимый и однозначный результат). Но он оказывается сведен к непередаваемой внутренней сущности, к «определенному привкусу».<sup>40</sup> Смысл, как кажется, наполняется здесь психологически-аффективным значением в своей крайней форме. Но запрет инцеста - это не привкус, это закон и, следовательно, институт, заключающий в себе определенное значение, символ, миф и изложение правил, отсылающий к организующему принципу бесконечного ряда человеческих действий, устанавливающий на безграничном поле возможностей стену между законным и незаконным, создающий ценность и реорганизующий всю систему значений, придавая, например, кровному родству такое содержание, каким оно «до тех пор» не обладало. Различие между природой и культурой заключается не в простом различии между привкусом сырого и приготовленного, оно есть целый мир значений.

с) Наконец, мы не можем уйти от следующего вопроса: каким образом и почему символической системе институтов удастся добиться автономии? Каким образом и почему только что возникшая структура становится фактором, подчиняющим себе и даже порабащивающим жизнь общества? Если мы ответим на это, что стремиться к автономии - в природе символизма, то такой ответ будет хуже невинной тавтологии. Он будет равнозначен утверждению, что в природе субъекта - самоотчуждаться в употребляемых им символах и, следовательно, уничтожать любой дискурс, любой диалог, любую истину; что все нами высказываемое поражено автоматической неизбежностью символических цепей.<sup>41</sup> И в любом случае мы знаем, что автономизация символизма в рамках социальной жизни должна рассматриваться как вторичный феномен. В то время как религия считает себя автономной по отношению к обществу, религиозные символы обладают независимостью и ценностью лишь в той мере, в какой они воплощают религиозное содержание - как это показывает тот факт, что религия может создавать новые символы, новые значения, овладевать новыми областями в целях их сакрализации.

Необязательно попадать в ловушки символизма, чтобы осознать его значимость. Дискурс неразрывно связан с символом, и это не просто некое «внешнее условие»: дискурс берет свое начало в символизме, но это не значит, что он им фатально поработан. Целью дискурса является отнюдь не символизация. Смысл, данный в ощущении, в мышлении и в воображении, - вот к чему он стремится. И модальности этого взаимодействия со смыслом делают из него либо осмысленный дискурс, либо бред (который грамматически, синтаксически и лексически может быть безукоризненным). Мы не можем игнорировать различие между двумя репликами людей, смотрящих на Эйфелеву башню: «Это Эйфелева башня» и «Посмотри, вот наша бабушка». Оно возникает из взаимоотношений означаемого в данном дискурсе с каноническим означаемым используемого им термина и с независимым ядром любого дискурса и любой символизации. Смысл - это независимое ядро, обретающее выразительность (и в данном примере являющееся «реальным положением вещей»).

Таким образом, мы утверждаем, что существуют значения относительно независимые от выражающих их означаемых и играющие собственную роль в их выборе и организации. Данные значения могут соотноситься с *ощущением*, *разумом* или *воображением*. Глубочайшие отношения, практически всегда существующие между этими тремя полюсами, не должны заставить нас забыть об их специфичности.

Рассмотрим это на примере Бога. Какими бы ни были точки опоры, которые представление о нем обретает в ощущении, каким бы ни было действительное рациональное зерно этого понятия как принципа организации мира определенных культур, Бог тем не менее не является ни значением, имеющим отношение к реальному, ни значением, связанным с рациональным. Также он не может рассматриваться как символ чего-то. Что тогда есть Бог - не в качестве теологического понятия или философской идеи - но для нас, ставящих перед собой вопрос о том, что есть Бог для тех, кто в него верит? Они упоминают о нем, ссылаются на него, всегда используя символы, даже если это всего лишь «Имя» - но для них и для нас, рассматривающих этот исторический феномен, возникший в связи с Богом и созданный верующими в него, сам он бесконечно превос-

ходит это имя, он есть нечто иное. Бог - это не имя Бога и не образы, возникшие в представлении народа. Выраженный, определенный в символах он в каждой религии есть нечто, превращающее эти символы в религиозные - центральное значение, принцип организации системы означающих и означаемых. Он поддерживает перекрещивающееся единство тех и других, создает условия для их расширения, умножения, изменения. И это значение, не причастное сфере осязаемого (реального) и мыслимого (рационального), есть воображаемое значение.

Рассмотрим также феномен, который Маркс называет «овеществлением» или, в более общем плане, «дегуманизацией» принадлежащих к эксплуатируемому классу индивидов в определенные периоды истории: раб рассматривается как *говорящее животное*, рабочий - как «винтик машины» или просто товар. В данном случае неважно, что это уподобление никогда не находило абсолютного осуществления, что реальность существования рабов и рабочих как людей всегда ставила его под вопрос. "Какова природа этого смыслового ряда, который, не являясь простым понятием или представлением, обрисовывается как реально значащий с вытекающими отсюда историческими и социальными последствиями? Раб - не животное, и рабочий - не вещь, но и овеществление нельзя назвать ложным ощущением реальности или логической ошибкой. Тем более его нельзя превращать в «диалектический момент» • совокупной истории достижения человеком своей истинной сущности, в ходе которой эта сущность должна начать с радикального самоотрицания, чтобы прийти к позитивной самореализации. Овеществление - это воображаемое значение (стоит ли подчеркивать, что социальное воображаемое, как мы его понимаем, более реально, чем сама «реальность»). С чисто символической или «лингвистической» точки зрения оно представляет собой перемещение смысла, сочетание метафоры и метонимии. Раб может «быть» животным лишь метафорически, и эта метафора, как и любая метафора, опирается на метонимию, в которой часть принимается за целое как в случае животного, так и в случае раба. И псевдоидентичность частичных свойств распространяется на все целое рассматриваемых объектов. Перемещение смысла - операция постоянно повторяющаяся в рамках символизации - и возникновение за каким-либо означающим совсем иного означаемого просто дает нам представление о происходящем, но не помогает понять генезис и способ существования рассматриваемого явления. Самое главное, что нас интересует в феномене овеществления - и в случае рабства и в случае пролетариата, - это внедрение нового *действенного значения*, охват определенной категории людей другой категорией, на практике уподобляемой животным или вещам. Это *творчество воображения*, осмыслить которое до конца нам не помогут ни реальность, ни рациональность, ни законы символизации (другой вопрос, может ли это творчество нарушать законы реального, рационального и символического) и которое, чтобы иметь право на существование, не нуждается в объяснении через понятия и представления. Оно проявляется в практике и действии рассматриваемого общества как организующий смысл человеческого поведения и социальных отношений независимо от своего присутствия «в сознании» этого общества. В реальной социальной практике раб обрел свое метафорическое выражение в животном, а рабочий - в товаре задолго до римских юристов, Аристотеля или Маркса.

Существуют определенные причины, делающие эту проблему трудноразрешимой, объясняющие, почему в течение долгого времени она рассматривалась лишь в неполном объеме и почему еще сегодня, как в антропологии, так и в психоанализе, возникают значительные трудности в различении регистров символического и воображаемого действия. Эти причины заключаются не только в «реалистических» и «рационалистических» предубеждениях (самые крайние тенденции современного «структурализма» представляют собой их удивительную смесь), мешающих принять роль воображаемого. Главное состоит в том, что в сфере воображаемого означаемое, к которому отсылает означающее, почти неуловимо и его «способ бытия» по определению есть способ его «небытия». В регистре осязаемого (реального), «внутреннего» или «внешнего», физически различаемое бытие означающего и означаемого дано непосредственно: никто не спутает слово «дерево» с реальным деревом, слова «гнев» и «грусть» с соответствующими аффектами. В регистре рационального различие не менее очевидно: мы знаем, что слово («термин»), обозначающее понятие, - это одно, а само понятие - нечто совсем иное. Но в сфере воображаемого дело обстоит не так просто. Конечно, на первом уровне мы здесь также можем понять разницу между словом и тем, что оно обозначает, между означающим и означаемым: «кентавр» - слово, отсылающее нас к воображаемому, отличающемуся от этого слова существу, которое мы можем «определить» с помощью слов (в чем оно подобно псевдопонятию) и представить себе с помощью образов (в чем оно подобно псевдоощущению).<sup>43</sup> Но даже в этом простом случае (воображаемый кентавр - не что иное, как соединение различных частей тела, взятых у реальных существ) проблема не исчерпывается данными сообщениями, так как для культуры, переживавшей мифологическую реальность кентавров, они были чем-то большим, представление о чем нам не может дать ни словесное описание, ни скульптурное изображение. Но как мы можем постичь эту последнюю а-реальность? Мы можем судить о ней как о «вещах в себе» лишь на основании связанных с ней результатов, последствий и производных. Каким образом мы можем постичь Бога как воображаемое значение? Лишь на основании теней (*Abschattungen*), отброшенных им на социальные движения народов - но в тоже время нельзя не видеть, что Бог является условием возникновения бесконечного ряда таких теней, хотя, в отличие от данных в ощущениях явлений, он не может предстать перед нами «личным». Рассмотрим субъекта, переживающего в воображении определенные события, отдающегося грезам или воспроизводящего в воображении то, что было пережито в реальной жизни. Воображаемые сцены состоят из образов в самом широком смысле слова. Эти образы созданы из того же материала, из которого мы можем формировать символы, но являются ли они символами? Для ясного сознания субъекта - нет. Они существуют не для передачи чего-то иного, чем они сами, но «переживаются» сами для себя. Однако это не исчерпывает вопроса. Они могут представлять собой бессознательный фантазм - и именно в таком аспекте увидит их психоаналитик. Образ - это символ, но символ чего? Чтобы узнать это, нужно войти в лабиринт символической переработки

воображаемого в *бессознательном*. И что же мы увидим в конце этого лабиринта? Нечто *непредназначенное* для выражения иного, а скорее, возникающее как действенное условие любого последующего представления и уже само существующее в форме представления: фундаментальный фантастический образ, центральная сцена (но не «первичная»), в которой заложено все, что конструирует индивида во всем его своеобразии: схема «организующие-организуемое», выраженная в образах, которая существует не в символах, а в воображаемой персонификации, предстающей для субъекта как воплощенное и действенное значение, первая попытка создания четкой рациональной системы, разделяющей и объединяющей «внутреннее и внешнее»; набросок жестов и набросок ощущений; распределение архе-типических ролей и принятие первичной роли самим субъектом; оценка и обесценивание; источник позднейшего символического смыслового наполнения, дальнейших вложений, характерных для данного субъекта и предпочитаемых им; его структурирующее-структурируемое. В индивидуальном плане формирование данного фантастического образа имеет своим источником то, что мы называем радикальным воображаемым (или радикальным воображением). Сам этот образ существует в поле действенного воображаемого (воображенного) и является первичным значением и ядром всех последующих значений.

Мы сомневаемся в том, что этот основной фантазм может быть открыт нашему сознанию непосредственным образом. Мы лишь можем его реконструировать исходя из его проявлений, поскольку он предстает как основание для существования и единства всего, что составляет своеобразие личности - своеобразие не чисто комбинаторное, - всего, что в жизни человека ведет к преодолению его реальности и его истории, последнее условие раскрытия перед ним новой реальности и новой истории.

Когда речь идет об обществе - которое нельзя рассматривать в качестве субъекта ни в собственном смысле слова, ни метафорически, - все эти проблемы предстают перед нами в удвоенном масштабе. Здесь мы имеем возможность проникнуть в лабиринт символизации воображаемого при помощи воображения, тотчас активизирующегося при соприкосновении с социальной жизнью. Продвигаясь в нашем анализе, мы достигаем значений, не выражающих нечто иное, но представляющих как последнее смысловое звено, которое общество предъявляет миру, самому себе и своим потребностям, выступающих как организующие схемы, как условие доступности нашему представлению всего созданного обществом. Но по своей природе данные схемы не существуют в форме представления, на которое мы могли бы указать с помощью анализа. Здесь нельзя говорить об «образе», каким бы смутным и неопределенным ни был смысл этого слова. Бог для каждого из верующих может быть и есть «образ», который может даже превратиться в «точное» представление, но Бога как воображаемое социальное значение нельзя рассматривать ни как «сумму», ни как «общую часть», ни как «среднее арифметическое» этих образов. Он, скорее, есть условие их существования, то, что превращает эти образы в божественные образы. И воображаемые социальные значения существуют не в форме представлений, они совсем другой природы, для которой мы напрасно будем искать аналогии в иных сферах нашего опыта. Если мы будем сравнивать их с индивидуальными воображаемыми значениями, то должны будем сказать, что они характеризуются бесконечно большим объемом, чем фантастический образ (схема, подчиненная тому расширяющемуся до бесконечности образу мира, который мы называем еврейским, греческим или западным) и не имеют конкретного местонахождения (в том случае, если индивидуальное бессознательное можно называть конкретным местонахождением). Они могут быть поняты лишь косвенным образом: как одновременно очевидный и трудно определимый промежуток между двумя границами - жизнью и эффективной организацией общества, с одной стороны, и этими же жизнью и организацией, осмысленными исключительно «функционально-рациональным» образом, воспринятым как «обладающая внутренней связанностью» система субъектов, объектов и их отношений; как кривая, характерная для каждого социального пространства; как невидимый цемент, связующий огромный пласт отложений элементов реального, рационального и воображаемого, составляющих любое общество, и как принцип, избирающий и наполняющий смыслом различные слои принимаемых обществом смыслов. То воображаемое социальное значение, которое действительно является последним, ничего не выявляет, но почти ко всему дает ассоциации. И потому их так часто смешивают с символами не только те народы, в среде которых они возникают, но и анализирующие их ученые. Последние считают, что означающие в данном случае означают самих себя (поскольку не соотносятся ни с какой реальностью, ни с каким рациональным содержанием на которое можно было бы указать), и видят в этих означающих, в символе как таковом, значение, действительность и эффективность, каковыми они на деле не обладают.

Но можем ли мы свести социальное воображаемое к индивидуальному воображаемому и что позволило бы нам придать означающим подпадающее *выявлению* содержание? Не можем ли мы, например, сказать, что Бог имеет своим источником индивидуальное бессознательное и выражает существенный фантазматический момент этого бессознательного - сказать, что он играет роль воображаемого отца? Такая попытка была сделана Фрейдом в отношении религии, точно так же мы могли бы поступить с воображаемым и значениями нашей собственной культуры. Подобная операция, как нам кажется, не лишена смысла, но и не исчерпывает вопроса. Бесспорно, что воображаемое значение должно находить точки опоры в бессознательном индивида. Но это условие недостаточно, и правомерно было бы спросить, не является ли оно скорее условием, чем результатом. Индивид и его психика, особенно у людей нашего времени, в определенном отношении обладают выдающейся «реальностью», которой лишена социальная жизнь. Но в других отношениях это понятие иллюзорно и «индивид является абстракцией». Тот факт, что поле общественно-исторического постижения лишь через свои «воздействия», совсем не доказывает, что оно обладает меньшей реальностью. Скорее, наоборот. Тяжесть тела выражает свойства этого тела, но в той же мере и свойства окружающего гравитационного поля, которое воспринимается нашими ощущениями лишь через разнообразные воздействия подобного рода. Но то, что в классическом понимании принадлежит собственно рассматриваемому телу, - например, масса, - также не является его свойством, если верить некоторым современным космологическим концепциям. Это, скорее, выражение воздействия на тело всех других тел вселенной (принцип Маха) или, другими словами, свойство

«существования», возникающее на уровне целого. Мы встречаем в человеческом мире нечто одновременно меньшее и большее, чем «субстанцию», - индивида, субъекта, бытие «для самого себя» - но это не может умалять в наших глазах реальность «поля». Если говорить конкретнее, то признавая, как во фрейд-доо интерпретации религии, существование в индивидуальном бессознательном «места, которое должно быть заполнено», принимая его взгляд на процессы, делающие необходимой религиозную сущность, мы тем не менее утверждаем, что индивид не может заполнить это место собственным творчеством, что он должен пользоваться означающим, не находящимся в его полном распоряжении. Сознание индивида способно производить свои частные фантазмы, но не институты. Иногда может происходить соединение, примеры которого в истории нам известны. Это основатели религий или другие «выдающиеся личности», чьи фантазмы заполнили зияние бессознательного других там, где это было необходимо. Эти фантазмы обладали достаточной рационально функционирующей «внутренней связностью», чтобы оказаться жизнеспособными с того момента, как были символизированы и санкционированы - то есть институционализированы. Но это соображение не решает проблемы в «психологическом» смысле, и не только потому, что подобные случаи редки, но и потому, что на их примере легко прочитывается неустранимость социального. Чтобы могло произойти соединение между тенденциями индивидуального бессознательного различных людей, чтобы дискурс пророка не остался личной галлюцинацией или выражением секты-однодневки, были необходимы благоприятные социальные условия. Они должны были оказать влияние на индивидуальное бессознательное многих людей на огромном просторстве, поработать над ним и подготовить его к этой «благой вести». Ведь и сам пророк творит в рамках установленного и посредством его. Даже если он стремится разрушить существующие институты, он опирается на них в своей деятельности. Все религии, генезис которых нам известен, суть лишь трансформации предшествующих религий или же содержат значительную долю синкретизма. Лишь миф о происхождении, изложенный Фрейдом в книге «Тотем и табу», частично выпадает из этих рассуждений. Прежде всего потому, что это миф, но кроме того потому, что он соотносится с состоянием, лишенным целостности и связности. Институт уже существует, первичное стадо - не природный факт. Ни кастрация детей мужского пола, ни сохранение последнего ребенка не могут рассматриваться как явления, имеющие своим источником биологический «инстинкт» (в этом случае возникает вопрос, к чему направлен этот инстинкт и почему он должен «исчезнуть» впоследствии). Они выражают действие воображаемого, без которого повиновение младшего поколения было бы немислимо и убийство отца не стало бы инаугуральным актом общества, но превратилось бы в месть за кастрацию (и чем же кастрация может быть на самом деле, как не превосходящим представлением?) И община братьев как институт, который приходит на смену абсолютной власти, есть скорее революция, чем первичное установление. В «первичном стаде» этот институт, все остальные элементы которого уже присутствуют, не находит еще своей символизации. Вне мифического постулирования происхождения любая попытка исчерпывающего определения социальных значений исходя из индивидуальной психики обречена на провал. Здесь не учитывается, что невозможно изолировать психику от всего социального целого, существование которого определено постоянным наличием институтов. И чтобы воображаемое социальное значение могло иметь место, необходимы неустраиваемые коллективные означающие, а также означаемые, существующие совсем в иной форме, чем индивидуальные означаемые (как ощущаемое, мыслимое и воображаемое конкретным субъектом). Функциональность обретает свои цели вне своих границ. Символизм с необходимостью соотносится с чем-то, что не является символическим и тем более реально-рациональным. Этот элемент, придающий функциональности каждой институциональной системе специфическую ориентацию, предопределяющий выбор и связь символических сетей, творчество каждой исторической эпохи, присущий ей способ существования, видения и действия, ее мир и отношение к нему, - этот элемент является первичной структурой, источником всего, что представляется бесспорным и необсуждаемым; основанием сопряжений и расхождений всего, что важно и неважно, определяющим объект практического действия. Этот элемент есть не что иное, как воображаемое общества и рассматриваемой эпохи.

Общество может существовать лишь в том случае, если оно организует производство материальных ресурсов и свое воспроизводство как общества. Но ни то, ни другое не может быть продиктовано исключительно естественными законами или рациональными рассуждениями. В том, что кажется зоной неопределенности, находится самое существенное с точки зрения истории (для которой важно не то, что люди ели и что они рожали детей, а то, что они делали в бесконечной вариативности форм их действия): вся целостность мира, данная обществу, постигается им практически, аффективно и ментально, миру придается *отчетливый* смысл, проводится разграничение между тем, что чего-то стоит, и тем, что ничего не стоит (во всех смыслах слова «стоять» - от экономического до спекулятивного), между тем, что должно и что не должно происходить. \*\*

Данное структурирование находит точку опоры в телесности, поскольку мир, открытый сенсорике, - это уже структурированный мир, поскольку телесность - это уже потребность и материальный объект, а также объект человеческих отношений. И пища, и соитие вписаны в полости этой потребности, поскольку отношение к объекту и отношение к другому человеческому существу - то есть первичное «определение» субъекта как потребности и отношения к тому, что могло бы удовлетворить эту потребность, - уже запечатлено в его биологическом существовании. Но это универсальное допущение, которое всегда и везде одно и то же, совершенно не может помочь нам в понимании как вариативности, так и эволюции форм социальной жизни.

#### *Роль воображаемых значений*

История невозможна и немислима вне *продуктивного*, или *творческого*, воображения, вне того, что мы называем *радикальным воображаемым*, проявляющимся одновременно и неразрывно как в историческом *действии*, так и в формировании, прежде какой бы то ни было осознанной рациональности, универсума *значений*.<sup>45</sup> И если это воображение включает в себя измерение, которое философы-идеалисты называли свободой, которую с большим основанием можно было бы назвать неопределенностью и которую мы не должны смешивать с обуславливающей

ее автономией, то прежде всего потому, что действие утверждает и созидает нечто иное, чем просто существующее в реальности, оно пронизано значениями, не являющимися ни отражением ощущаемого, ни простым продолжением и сублимацией животных склонностей, ни чисто рациональной переработкой данностей. Социальный мир в каждом отдельном случае сформирован и структурирован в зависимости от системы подобных значений и, однажды возникнув, они существуют в поле *фактического воображаемого* (или *воображенного*). И только исходя из этих значений мы можем понять как выбор символов и прежде всего институциональных символов, так и целей, которым общество подчиняет «функциональность». Их формирование, происходящее, безусловно, под давлением реального и рационального, всегда вписанное в историческую преемственность, и следовательно, обусловленное тем, что уже возникло, всегда имеющее дело с уже существующими символами, свобода манипулирования которыми в значительной степени ограничена, - их формирование не может быть исчерпывающим образом сведено к этим факторам или к их совокупности. Ведь ни один из данных факторов не в состоянии выполнить их роли, «ответить» на вопросы, на которые они дают «ответ».

Любое существовавшее до сих пор общество пыталось дать ответ на несколько фундаментальных вопросов: кто мы есть как коллектив? чем мы являемся друг для друга? где мы, чего мы хотим, к чему стремимся и чего нам не хватает? Общество должно определить свою «идентичность», свою структуру, окружающий мир, свое отношение к нему и содержащимся в нем объектам, свои потребности и свои желания. Без этих «определений» невозможно существование человеческого мира, общества и культуры - поскольку все в таком случае осталось бы неразличимым хаосом. Роль воображаемых значений заключается в ответе на эти вопросы, в ответе, который нам, и это очевидно, не может дать ни «реальность», ни «рациональность» (если не считать одного специфического аспекта, к которому мы еще вернемся).

Конечно, когда мы говорим о «вопросах», «ответах» и «определениях», то мы говорим метафорически. Эти вопросы не поставлены явным и очевидным образом, а определения не даны на языке слов. И вопросы не всегда опережают ответы. Общество формируется, вызывая к жизни фактические ответы на вопросы, поставленные своим бытием и своей деятельностью. Именно в *деятельности* каждого коллектива проявляется - как воплощенный смысл - ответ, а социальное действие мы можем понять лишь как отклик на вопрос, который оно само же имплицитно ставит.

Когда марксизм утверждает, что вопросы и соответствующие ответы имеют своим источником идеологическую надстройку, а именно религию и философию, что в действительности они - не что иное как деформированное и искаженное отражение реальных условий и социальной активности людей, то он отчасти оказывается прав - в той мере, в какой он ставит перед собой цель ясно выраженной теоретизации и в какой эта теоретизация является по существу (но не целиком) сублимацией и идеологической деформацией, а аутентичный смысл конкретного общества усматривается в его жизни и активности. Но он ошибается, когда полагает, что эта жизнь и эта активность могут быть поняты вне смысла, который они в себе несут, или что этот смысл «сам собой разумеется» (что он заключается, например, в «удовлетворении потребностей»). Жизнь и активность общества суть установление и определение этого смысла. Труд людей (как в самом узком, так и в самом широком смысле этого слова) через свои характеристики - объекты, цели, приемы, инструменты - указывает на специфичный для каждого общества способ постижения мира, определения себя как потребности, на отношения к другим человеческим существам. Без всего этого - а не только без «предварительного мысленного представления результата», как говорил Маркс, - труд человека ничем бы не отличался от жизнедеятельности пчел, в которой ничего бы не изменилось, даже если бы мы придали ей эту способность к «предварительному мысленному представлению результата». Человек - это бессознательно философское существо, и в своей фактической жизни он задавался философскими вопросами задолго до того, как философия была осознана в качестве типа мышления. Человек, кроме того, еще и поэтическое существо, воображение которого рождает ответы на эти вопросы.

Вот несколько предварительных замечаний относительно роли воображаемых социальных значений в упомянутых выше областях.

Прежде всего нужно сказать о существе группы и коллектива: в них каждый определяет себя и определяется другими в соотношении с «мы». Но что это и кто это - «мы», группа, коллектив, общество? Прежде всего, это символ, знак своего существования, которым наделяет себя каждое племя. Прежде всего, это условное и произвольное имя, но в какой степени оно является условным и произвольным? Это означающее отсылает к двум означаемым, которые оно неразрывно объединяет. Имя обозначает коллектив, но не как простое название, оно обозначает его и как понимание, как качество и свойство. Мы леопарды. Мы попугаи. Мы Сыновья небесные. Мы - дети Авраама, народ, избранный Богом, давшим ему возможность победить своих врагов. Мы эллины - дети света. Мы себя называем или другие нас называют германцами, франками, немцами, славянами. Мы дети Бога, пострадавшего за нас. Если бы это имя было символом с чисто рациональной функцией, то его можно было бы рассматривать как простой знак, указывающий на тех, кто принадлежит к данному коллективу, в свою очередь определенному через лишние какой-либо двусмысленности внешние характеристики («жители XX-го округа Парижа»). Но это верно лишь в отношении административного деления современного общества. В том, что касается исторических общностей прошлого, дело обстоит совсем иначе. Имя в данном случае не ограничивается *указанием*, оно провоцирует *определенные ассоциации*, отсылающие нас к означаемому, которое не принадлежит и не может принадлежать ни плану реального, ни плану рационального. Означаемое в данном случае рождается в поле воображения, каким бы специфическим ни были содержание и природа этого воображения.

Но в то же время вне рамок имени - в тотеме, в Боге полиса, пространственном и временном масштабе личности Государя формируется, материализуется и наполняется весомым значением институт, определяющий коллектив как нечто существующее, как определенную субстан-



цию, чье бытие продолжается за пределами жизни составляющих его тленных молекул, институт, отвечающий на вопрос своего существования и своей идентичности посредством отсылки к объединяющим его с *другой* «реальностью» символам.

Именно нация играет сегодня эту роль (мы хотели бы, чтобы какой-нибудь марксист несталинского толка дал объяснение реальным функциям нации с момента победы индустриального капитализма, опуская случайности ее исторической эволюции), выполняет функцию идентификации, совершая трижды воображаемую отсылку к «общей истории» - трижды воображаемую, поскольку эта история принадлежит прошлому, поскольку она не такая уж и общая, и, наконец, поскольку все, что в ней служит основанием в сознании людей для коллективизирующей идентификации, - мифично. Тем не менее воображаемое нации оказывается более весомо, чем любые реальности, как это доказали две мировые войны и все еще продолжающий существовать национализм. Сегодняшние марксисты считают, что они могут избавиться от всего этого, сказав: «национализм - это мистификация», - и вполне очевидно, что так они мистифицируют себя сами. Нет никакого сомнения, что национализм - мистификация. Но проблема состоит в том, что любая мистификация может иметь самые масштабные и ужасные реальные последствия, что она оказывается более сильной, чем любые «реальные» силы (включая и инстинкт выживания), которые уже давно «должны были бы» привести пролетариат ко всеобщему братству. «Национализм есть простая мистификация, и следовательно, нечто ирреальное. Доказательством этому служит то, что он расщепляет с пришествием мировой революции». Утверждать это значит не только продавать шкуру убитого медведя, но и говорить следующее: «Вы, люди, живущие с 1900 по 1965 годы и далее, вы, миллионы убитых в ходе двух мировых войн, все вы, пострадавшие от них и им попустительствовавшие, - вы все не существуете, вы никогда не существовали с точки зрения истинной истории. Все пережитое вами - лишь ваши галлюцинации, бедные грезы теней, все это не было историей. История - грядущее виртуальное неведомое, которое за вашей спиной подготовит конец вашим иллюзиям». Этот дискурс лишен последовательности, поскольку он отрицает реальность истории, в которой участвует (дискурс все-таки не является формой движения производительных сил), и поскольку он призывает ирреальных людей совершать ирреальными средствами реальную революцию.

Каждое общество определяет и разрабатывает образ естественного мира, универсума, в котором оно живет. Оно пытается создать целостное единство означающих, где должны найти свое место как объекты и природные существа, играющие важную роль в жизни коллектива, так и сам коллектив и, наконец, определенный «порядок мира». Этот образ, это более или менее структурированное видение всей совокупности наличного человеческого опыта затрагивает рациональные прослойки данной реальности, но располагает и подчиняет их значениям, источник которых - не рациональное (да и не иррациональное в позитивном смысле), а воображаемое. Это очевидно как для верований первобытных обществ<sup>46</sup>, так и для религиозных концепций обществ исторических. Даже крайний «рационализм» современного социума полностью не избежал этой перспективы. Образ мира и образ самого себя всегда связаны между собой.<sup>47</sup> Но их единство запечатлено в определении потребностей, которое возникает в каждом сообществе и которое вписано в его деятельность, в действительную социальную активность. Образ самого себя, возникающий в обществе, содержит в качестве своего существенного момента выбор объектов, действий и т. д., в нем воплощено все, что для человека имеет смысл и ценность. Общество самоопределяется как данность, его существование («достойное» и «ценное») может быть поставлено под вопрос отсутствием или недостатком тех или иных вещей и, соответственно, оно самоопределяется деятельностью, целью которой является создание этих вещей в достаточном количестве и соответствующего качества (вещей, которые в определенных случаях могут быть нематериальными, например святость). Мы всегда знали (по крайней мере, со времен Геродота), что потребность - в пище, в сексе и т. д. - становится социальной потребностью лишь по мере ее культурной переработки. Но во все времена люди упорно отказывались сделать следующие из этого факта выводы - факта, отвергающего, как мы уже говорили, любую функционалистскую интерпретацию истории как «последнюю интерпретацию» (поскольку, если она не последняя, то повисает в воздухе, оказываясь неспособной ответить на вопрос о том, что определяет потребности общества). Также становится ясно, что никакая «рационалистическая» интерпретация не является достаточной для полного понимания этой культурной переработки. Мы не знаем общества, в котором удовлетворение потребности в пище, одежде и жилье подчинялось бы чисто «утилитарным» или «рациональным» соображениям. Нам неизвестна культура, в которой не наблюдалась бы иерархия продуктов и не было бы «нечистой» пищи, и мы были бы удивлены, если бы нашлась хотя бы одна такая культура (если не считать крайних или маргинальных случаев, как, например, австралийские аборигены, описанные в «Детях капитана Гранта»<sup>48</sup>).

Каким образом происходит подобная переработка? Это огромная проблема, и любой «простой» ответ на нее, игнорирующий сложное взаимодействие массы факторов (природных условий, технических возможностей, этапа исторического развития, игры символов и т. д.), был бы безнадежно наивен. Нетрудно заметить, что человеческую потребность (в отличие от животной) *формирует* наполнение объекта определенной ценностью, превосходящей простую задействованность в оппозиции пищи и непищи (в такой же мере «значимой» и для животного) и устанавливающей в рамках пищи различие между годным и негодным для еды, что создает продукт в культурном смысле, устанавливает в этом отношении

иерархию и классифицирует продукты на «лучшие» и «худшие» (в смысле культурной ценности, а не субъективного вкуса). Это влияние культуры на отношение к имеющимся продуктам питания и соответствующая иерархизация, структурирование и т. д. находят определенные основания в природно данном, но отнюдь не являются его прямым следствием. Именно *социальная* потребность создает редкость продукта как социальное явление, а не наоборот.<sup>49</sup> Редкость и недоступность улиток и лягушек являются причиной, по которой родственные и близкие друг к другу культуры рассматривают их или как блюдо гурмана, или как эффективное

рвотное. Следовало бы создать каталог всего, что люди могут есть (и что они действительно ели, при этом прекрасно себя чувствуя) в различные эпохи и в различных обществах, чтобы сделать следующие два вывода: 1) считавшееся съедобным далеко выходит за рамки того, что было для каждой культуры продуктом питания; 2) не только природные и технические возможности определяют выбор. Еще яснее это становится при анализе других потребностей. Данный выбор обусловлен системой воображаемых значений, придающих ценность и обесценивающих, структурирующих и иерархизирующих перекрещивающееся целое объектов и соответствующий недостаток в них. Благодаря этой системе мы можем понять столь же неопределенную, сколь и бесспорную вещь - *ориентацию* общества.

Параллельно системе объектов, сформированных в соответствии с потребностями, определяется структура и внутренняя организация общества, как мы видим на примере тотемизма ("истинного" или «мнимого»), когда функция клана заключается в том, чтобы дать понять другим кланам, какое животное дает ему свои имя. На этом «этапе» или, лучше, в данном варианте социальная организация однородна характеру различения объектов или сил природы, которые общество считает предпочтительными. Когда объекты рассматриваются как второстепенные относительно абстрактных моментов производящей их социальной активности - что, без сомнения, предполагает продвинутый этап эволюции этой активности как *технической* эволюции, увеличение объема общности и т. д., - основанием для организации общества и деления ее не на кланы, а на касты становится непосредственно социальная активность.

Появление антагонистического деления на классы в марксистском смысле этого слова - факт, сыгравший чрезвычайно важную роль в зарождении и эволюции исторических обществ. Мы вынуждены признать, что он окружен облаком таинственности.

Марксисты верят, что марксизм может вполне рационализировать процесс зарождения и функционирования классов и дать обоснование их существования. В этом смысле они недалеко ушли от христиан, считающих, что Библия может объяснить сотворение и смысл мира. Так называемое марксистское «объяснение» классов на деле сводится к двум схемам, каждая из которых оказывается недостаточной, а вместе взятые они обнаруживают ряд расхождений. Первая<sup>50</sup> считает основанием эволюции абсолютный недостаток материальных ресурсов. Общество еще неспособно производить какой-нибудь «излишек», а тем более содержать эксплуататорский слой (продуктивность человека-года еще равна биологическому минимуму, и любая эксплуатация приводит к тому, что эксплуатируемый рано или поздно умирает от истощения). В конце эволюции, как мы знаем, человечество придет к состоянию абсолютного довольства, когда эксплуатация потеряет всякое основание для своего существования и каждый сможет полностью удовлетворять свои потребности. Между двумя этими полюсами располагается известная нам история, фаза относительного недостатка, когда производительность труда достаточно высока, чтобы мог производиться идущий на содержание эксплуататорского класса (безусловно, частичное!) излишек. Эти рассуждения рассыпаются, с какого бы конца мы не начали их анализировать. Если мы знаем, что с определенного момента оказывается возможным существование эксплуататорского класса, то спросим себя: почему оно становится необходимым? Почему излишек незаметно и постепенно не поглощается растущим благосостоянием всего племени, почему он не превращается в составную часть минимума потребления рассматриваемого коллектива? Если не считать крайних случаев, то существовали ли когда-нибудь общества, вынужденные обходиться биологическим минимумом? Возможно ли определить «биологический минимум» и найти человеческое сообщество, занятое только поиском пищи? Не было ли во времена палеолита и неолита моментов фантастического роста производительности труда (которые еще требуют своего анализа), и следовательно, уровня жизни? Но почему параллельно этому процессу не возникло деления общества на классы в собственном смысле слова? Не проглядывает ли за всем этим образ людей, только и ждущих момента, когда уровень производительных сил позволит им эксплуатировать друг друга? Тогда они бросаются друг на друга в борьбе за власть, победители становятся господами, а побежденные - рабами. Но не соответствует ли этот образ капиталистическому XIX веку, и как его примирить с описанием ирокезов и германцев, во всем проявлявших благородство и человечность, о которых даже Энгельс отзывался с таким уважением?

Вторая схема связывает не просто существование классов как таковое с общим состоянием экономики (с возникающим излишком, всегда остающимся недостаточным), но конкретную форму деления общества на классы с данным этапом технического развития. «Ветряная мельница соответствует феодальному обществу, а паровая - капиталистическому». Но если отрицать определенную связь между техническим уровнем развития каждого общества и его делением на классы было бы абсурдно, то не менее абсурдно находить в нем обоснование самому существованию классов. Каким образом можно связать с сельскохозяйственной техникой, остающейся (в большинстве стран) практически неизменной с конца неолита и до наших дней, все многообразие социальных отношений, существовавших на всем протяжении исторического периода - от гипотетических, но возможных первобытных земледельческих сообществ до свободных фермеров Соединенных Штатов XIX века, включая сюда свободных земледельцев ранней Греции и Рима, поселенцев, средневековых рабов и т. д.? Утверждать, что гидротехнические работы благоприятствовали возникновению централизованной протобюрократии в Египте, Месопотамии и Китае - это одно. Но сводить к этой гидротехнике, остающейся неизменной во времени и пространстве, вариативность исторической жизни и форм социального деления, часто предельно различных по своей сущности - это совсем другое: четыре тысячелетия египетской истории несводимы к четырем милям плодородных земель Нила, как и ко множеству средств для их возделывания. Как мы можем связывать существование феодальных сеньоров со спецификой производительной деятельности эпохи, в то время как эти сеньоры по определению находятся вне любого производства?

Когда марксистское толкование истории преодолевает простые схемы, когда оно имеет дело с конкретным

материалом исторической ситуации, только тогда оно оставляет свои притязания указывать пальцем на конкретный фактор, являющийся причиной данного разделения общества на классы, и пытается использовать как объяснительный принцип всю целостность рассматриваемой ситуации как ситуации *исторической*, то есть отсылающей для своего объяснения к тому, что уже было. Маркс делал это с удовольствием, анализируя определенные аспекты или фазы генезиса капитализма. Но нужно отдавать себе отчет в том, что это означает как в отношении проблемы истории в целом, так и в отношении более специфической проблемы классов. Здесь речь уже идет не об обобщающем объяснении истории, а об объяснении истории через историю, о подъеме шаг за шагом, пытающемся связать одной нитью всю совокупность факторов, но встречающемся на своем пути всегда лишь одни факты, «грубые» факты - или как выражение нового, несводимого к наличному бытию значения, или как предопределение всего, что дано в ситуации, уже существующими значениями и структурами, отсылающими в «конечном счете» к грубому факту их рождения, затерянного в непостижимых глубинах прошлого. Это не значит, что все факторы можно отнести к одному плану и что теоретизирование по поводу истории тщетно и безынтересно. Но нужно осознавать его границы, поскольку в истории мы всегда имеем дело с чем-то уже начавшимся, уже сформировавшимся в своей специфичности и особенности, не позволяющим относиться к себе как к простым «совпадающим вариациям», от которых мы вполне можем абстрагироваться. Но самое главное: история в каждом конкретном случае существует как структурирование, несущее в себе определенные значения. Их генезис как объект познания превышает возможности нашего анализа, поскольку его истоки - в радикальном воображаемом.

Мы можем описать, объяснить и даже «понять», каким образом и почему классы сохраняют *непрерывность* своего существования в современном обществе. Но мы ничего не можем сказать относительно способов их образования или, скорее, способа, которым они были образованы, поскольку любое объяснение этого типа берет рождающиеся классы в уже разделенном на классы обществе, где *значение* «класс» уже присутствует. Однажды родившись, классы наполняют своим содержанием всю последующую историческую эволюцию. Общество, однажды вступив в круг богатства и бедности, власти и подчинения, однажды создав для себя институты - не на базе различия отдельных групп людей (по всей видимости, существовавших всегда), но на базе *несимметричного* различия, - тем самым создало основу для всех последующих объяснений. Но в этом «однажды» и заключается вся проблема. Мы можем констатировать, что механизм современного общества поддерживает существование классов и постоянно их воспроизводит. Бюрократическая организация является самовоспроизводящейся, и можно понять, каким образом она наполняет своим содержанием все целое социальной жизни. Но где ее истоки? В западном обществе она представляет собой перекрещивающийся рост классических капиталистических предприятий ("крупной промышленности" по Марксу), отсылающий, в свою очередь, к мануфактуре, и наконец, к буржуазному ремесленничеству, с одной стороны, и к процессу «первичного накопления», с другой. Мы точно знаем, что здесь, в Западной Европе, начиная с XI века возникли сначала буржуазия (как класс действительно *ex nihilo*), а затем капитализм. Но рождение буржуазии есть рождение класса только потому, что это рождение происходит в обществе, уже разделенном на классы (мы употребляем это слово в самом широком смысле, для нас здесь не имеет значения разница между феодальными «сословиями», экономическими «классами» и т. д.), в среде, в которой присутствуют атомы, несущие в себе *эту* информацию - «классы». Они присутствуют в развивающейся в течение тысячелетий частной собственности, в иерархической структуре феодального общества и т. д. Необходимость для нового социального слоя заявить о себе как об особой категории, противостоящей всему остальному обществу запечатлена не в специфических чертах рождающейся буржуазии (мы вполне можем представить себе «уравненное в правах» ремесленничество), а в общей структуре феодального общества: буржуазия рождается в мире, который мыслит и осуществляет свою внутреннюю дифференциацию как категоризацию на «классы». Можно ли в этой связи ограничиться эпохой падения Римской империи? Безусловно, нет, так как мы бы и здесь не встретили *tabula rasa*. И германцы, какой бы ни была их предшествующая социальная организация, безусловно, были «заражены» социальными структурами, с которыми им приходилось сталкиваться.

Это возвращение к истокам мы можем остановить не раньше, чем погрузимся в сумерки перехода от неолита к протоистории. На отрезке двух

или трех тысячелетий - по крайней мере на Ближнем и Среднем Востоке - мы наблюдаем переход от уже достаточно развитых неолитических поселений без каких-либо видимых следов социального разделения к первым городам, где с начала IV тысячелетия н. э. в уже законченной форме существовали все основные слои любого хорошо организованного общества: священники, рабы, полиция, проститутки. Здесь все уже втянуто в игру, но мы не знаем каким образом и почему это произошло.

Узнаем ли мы это когда-нибудь? Помогут ли нам понять тайну рождения классов самые тщательные археологические раскопки? Мы не видим, каким образом они могли бы нам помочь понять следующее: начиная с определенного момента люди смотрят друг на друга (а следовательно, и действуют) не как связанные узами взаимопомощи, не как соперники, желающие друг друга превзойти, не как враги, жаждущие друг друга уничтожить или даже съесть. Они видят в другом *объект обладания*. Поскольку содержание этого видения и этого действия совершенно произвольно, мы не видим, в чем конкретно могло бы состоять его объяснение и понимание. Как могло сформироваться то, что является конструирующим моментом исторических обществ? Как понять это первоначальное положение, ставшее условием постижимости позднейшего развития? Чтобы понять историю шести тысячелетий, необходимо осознать следующее основное положение: человек может быть «квазиобъектом» для другого человека, и не в личных отношениях, а в безымянности общества (рынок рабов в индустриальных городах и заводах в течение значительного периода истории капитализма). Мы сегодня можем понять это положение «квазиобъекта», поскольку мы владем этим значением, поскольку мы рождены в рамках этой истории. Но было бы иллюзией думать, что мы могли бы продуцировать и репродуцировать в нашем сознании рождение этого значения. Люди сделали возможным рабство: таково было творчество истории. (Энгельс)

без всякого цинизма говорил, что рабство было условием грандиозного прогресса.) Если быть более точным, то одна часть людей, создав институт рабства, выступила против другой части, которая, никогда не переставая против него бороться самыми различными способами, точно так же и столь же различными способами участвовала в этом созидании. Институт рабства - это появление нового воображаемого значения, новой формы жизни, видения и действия, функционирующей на основах антагонизма и несимметричных оппозиций - значения, которое тут же символизирует и санкционирует себя в законах.<sup>51</sup>

Это значение неразрывно связано с другими основными воображаемыми значениями общества, в частности, с определением его потребностей и его образа мира. Мы здесь не будем рассматривать проблему этих отношений. Но невозможность понять происхождение классов не оставляет нас безоружными перед проблемой их существования как актуальной и практической проблемой - подобно тому как непостижимость «истоков» не мешает психоанализу понять действительные (в обоих смыслах этого слова) процессы, не мешает ему релятивизировать, демократизировать определяющие значения субъекта как большого субъекта. Приходит момент, когда субъект в ходе борьбы в своей повседневной жизни в силу повторения обнаруживает центральное означающее своего невроза и оказывается способен созерцать его в его случайности, бедности и *незначительности* - именно в ходе жизненного противоборства, а не потому, что он находит в своем подсознании некую исходную канву или сексуальные влечения своей бабушки. Точно так же для людей, живущих сегодня, важно не столько понимание процесса перехода родового строя эпохи неолита к уже разделенному на классы обществу Аккада. Необходимо понимание - а здесь более, чем где-либо, это означает реальную практику - случайности, бедности и незначительности того означающего, которым является разделение на господ и рабов, на властвующих и подчиненных.

Воображаемое значение, которое представляет собой разделение общества на классы, было поставлено под сомнение в истории очень рано и очень рано начался процесс его размывания. В то же время, когда возникли классы, началась и борьба классов, и вместе с ней проявился важнейший феномен, открывающий новую фазу существования человеческих сообществ: постоянный конфликт, противостояние внутри самого общества. То, что до сих пор устранялось в рамках всего социума его институтами, что было простым подчинением людей их воображаемым творениям, неким единством, лишь в исключительных случаях потрясаемым нарушениями и девиациями, превратилось теперь в раздираемую конфликтами целостность, в самооспаривание общества. Что было для него внутренним, теперь стало внешним - а это означает ауто-релятивизацию общества, отстраненность по отношению к институционализованному и его критику (и в фактах, и в действиях).

Безусловно, что эта борьба почти всегда, как в начале, так и в своем развитии, была двойственна. И как могло быть иначе? Притесняемые, боровшиеся против разделения общества на классы, боролись прежде всего против своего собственного притеснения. Множеством нитей они были связаны с воображаемым, против которого восставали, и часто их целью была лишь перемена ролей все в том же сценарии. Но уже очень рано эксплуатируемый класс начал отвечать отрицанием всего притесняющего их социального воображаемого в целом, противопоставлял ему идеал полного равенства всех людей, иногда, правда, окружая его мифическим ореолом:

Wenn Adam grub und Eva spann,

Wo war denn da der Edelmann?

(Когда Адам пахал, а Ева пряла,

Где же были тогда господа?)

- пели немецкие крестьяне в XVI веке, сжигая замки сеньоров.

Противостояние социальному воображаемому приняло совсем другое измерение с момента рождения современного пролетариата. Мы еще вернемся к этому в дальнейшем.

#### *Воображаемое в современном мире*

Современный мир, если судить о нем поверхностно, доводит или пытается довести рационализацию до своего предела, и следовательно, разрешает себе презирать - или рассматривать с почтительным любопытством - странные обычаи, изобретения и воображаемые представления существовавших до него обществ. Но, как это ни парадоксально, несмотря или, скорее, в результате этой крайней «рационализации» жизнь современного мира обнаруживает настолько высокую степень подчиненности воображаемому, что в этом она не имеет себе равных ни в одной архаичной или исторической культуре.

То, что в современном обществе выдается за рациональность, есть лишь форма, внешне необходимая связь, постоянство власти силлогизма. Но в силлогизмах современного мира посылки заимствуют свое содержание у воображаемого. И преобладание силлогизма как такового, навязчивая идея «рациональности», отделенной от всего остального, формируют воображаемое второго порядка. Псевдорациональность современного мира - одна из исторических форм воображаемого. Она произвольна в своих конечных целях, поскольку последние не основываются на разумных основаниях. Ее произвольность становится очевидной, когда она полагает саму себя в качестве цели, стремясь лишь к пустой и «формальной» рационализации. В данных аспектах своего существования современный мир является жертвой систематического бреда. Автономизация техники, утратившая всякую меру и не служащая более никаким точно определенным целям, обретает непосредственно ощущаемые формы, которые несут в себе прямую угрозу.

Экономика в наиболее широком смысле (в смысле производства в целях потребления) по преимуществу является выражением рациональности капитализма и современного общества. Но именно экономика самым шокирующим образом изобличает (и прежде всего потому, что претендует на абсолютную и исчерпывающую рациональность) господство воображения на всех ее уровнях.

Вполне очевидно, что причина заключается в определении потребностей, которым она предназначена служить. В нашем обществе более, чем в каком-либо другом, обнаруживается «произвольный», искусственный, нефункциональный характер социального определения потребностей, явившийся следствием высокого развития

производительных сил, богатства, позволяющего этому обществу выходить далеко за рамки удовлетворения «элементарных потребностей» (что часто имеет обратную сторону, также не лишённую глубокого значения: элементарные потребности приносятся в жертву «немотивированным» и искусственным потребностям). В современном обществе более, чем в каком-либо ином, обнаруживается исторический характер фабрикации потребностей, каждый день вновь формируемых на наших глазах. Подобное положение вещей было отмечено уже достаточно давно, и исследования, касающиеся этого вопроса, требуют дальнейшего углубления - но мы здесь не считаем нужным останавливаться на этом. Напомним только о все возрастающей доли в расходах потребителей трат на предметы, которые соответствуют «искусственным» потребностям, а также о постоянном, не имеющем какого-либо «функционального» обоснования обновлении предметов, еще способных служить<sup>52</sup> своему назначению, которые вышли из моды или не соответствуют тому или иному, часто иллюзорному, представлению о «совершенстве». Тщетной была бы попытка представить эту ситуацию исключительно как «ответ замещения», как предложение замены одних потребностей на другие, «истинные», которые современное общество оставляет неудовлетворенными. Если мы признаем, что такие потребности существуют, что их можно определить, то мы тем более будем поражены тем, что их реальность может быть полностью скрыта «псевдореальностью» (псевдореальностью, соответствующей сущности современной индустрии). Столь же напрасным было бы желание уклониться от решения этой проблемы, ограничить ее одним из ее аспектов - стремлением господствующих слоев манипулировать обществом, - указав на «функциональную сторону» непрекращающегося создания новых потребностей как на условие экспансии (то есть выживания) современной индустрии. Ведь и сами господствующие слои находятся во власти воображаемого и не являются его свободными творцами, а новые потребности появляются также и там, где для системы не существует необходимости создавать спрос, обеспечивающий ее экспансию (так, в развивающихся странах Востока вторжение современного стиля потребления произошло задолго до того, как можно было говорить о каком-либо насыщении рынка). В этом отношении мы можем лишь сделать вывод, что подобная функциональность возникает в сфере воображаемого: экономика современного капитализма может существовать лишь в той мере, в какой она отвечает потребностям, формируемым ею же самой.

Преобладание воображаемого в той же мере очевидно для всего, что является сферой человеческой жизни, для всех уровней структуры производства и экономики. Так называемая рациональная организация обнаруживает все характеристики систематического бреда, о чем знают и говорят уже долгое время, но никто не принимал этого всерьез, кроме таких «несерьезных» людей, как поэты и романисты. Подмена рабочего, служащего, всех используемых на производстве кадров совокупностью произвольно выбранных отдельных черт в зависимости от произвольно возникшей системы целей и по отношению к столь же произвольной псевдоконцептуализации, а также соответствующее манипулирование ими на практике отражают господство воображаемого, которое - какой бы ни была его «эффективность» в системе - ничем не отличается от воображаемого в самых «чуждых» современности по своей природе архаичных обществах. Уподобление человека вещи или чисто механической системе не в меньшей, а в большей степени принадлежит сфере воображаемого, чем желание видеть в нем сову, поскольку реальное сходство человека с совой несравненно большее, чем его сходство с машиной. Ни одно из примитивных обществ никогда не заходило так далеко в применении последствий уподобления человека другой вещи, как это случилось в современной индустрии с ее приверженностью метафоре человека-автомата. Примитивные общества всегда сохраняли определенную амбивалентность в этих уподоблениях, но современное общество принимает их в своей практике самым дикарским образом, принимает в буквальном смысле. Нет никакой существенной разницы - в том, что касается типа ментальных операций и даже глубинных психических установок, - с одной стороны, между инженером-тейлористом или промышленным психологом, отделяющими одно действие от другого, измеряющими их коэффициенты, разлагающими личность на ее составляющие, от начала и до конца вымышленные, «факторы» и вновь собирающими ее во вторичный объект; и, с другой, фетишистом, возбуждающимся при виде ботинка на высоком каблуке или требующим от женщины, чтобы она изображала люстру. В обоих случаях мы видим в действии один и тот же тип воображения, отождествляющего субъект и объект. Разница заключается только в том, что фетишист живет в своем частном мире, и воздействие фантомов его сознания не идет дальше партнера, готового им подчиниться. Капиталистический фетишизм «производственной эффективности», системы индивидуального тестирования определяет реальную жизнь социального мира.<sup>53</sup>

Выше мы упоминали о наброске Маркса, в котором он подчеркивал роль воображаемого в капиталистической экономике, говоря о «товарном фетишизме». Этот набросок должен был бы быть дополнен анализом воображаемого в институциональной структуре, которая начинает играть главенствующую роль в современном обществе наряду с «рынком» и вне его: речь идет о бюрократической организации. Бюрократическая вселенная пропитана воображаемым от начала и до конца. Обычно этому не уделяют внимания - а если и уделяют, то как повод для шуток, - поскольку не усматривают здесь ничего, кроме преувеличенного следования рутинным процедурам или злоупотреблений, «ошибок», то есть исключительно негативных характеристик. Но существует система «позитивных» воображаемых смыслов, определяющих механизм бюрократической вселенной. Эту систему можно восстановить исходя из фрагментов и указаний, предоставляемых нам инструкциями по организации производства и труда, исходя из самой модели этой организации и тех задач, которые она перед собой ставит, типичного поведения бюрократии и т. д. Со временем эта система эволюционировала. Существенные черты бюрократии прошлого, как и ссылка на «устоявшееся», постоянное желание уничтожить все новое и унифицировать поток времени оказываются заменены систематическим предвосхищением будущего. Фантазм организации как хорошо смазанной машины сменяется фантазмом самореорганизующейся и саморасширяющейся машины. Точно так же в бюрократической вселенной эволюционирует и ее видение

человека: в более «продвинутых» секторах бюрократической организации существует переход от образа автомата, частичной машины, к образу «прекрасно интегрированной в коллектив личности» - некая параллель переходу, отмеченному американскими социологами (в частности, Рисменом и Уайтом), от ценностей «рентабельности» к ценностям «подгонки частей». Овеществляющая «аналитическая» псевдорациональность уступает место не менее воображаемой «социализирующей» и «тотализирующей» псевдорациональности. Но эта эволюция, хотя она и является важнейшим показателем трещины и, в конце концов, кризиса бюрократической системы, ни в коей мере не затрагивает основных значений бюрократии. Люди - простые узелки в сети идей — существуют и имеют вес лишь в зависимости от статуса и места, которое они занимают на иерархической лестнице. Сущность мира заключается в его сводимости к системе формальных правил, включая сюда и правила, позволяющие «рассчитать» будущее. Реальность существует только в той мере, в какой она может быть зарегистрирована. В пределе истина - ничто, единственная же истина - документ. И здесь проявляется то, что нам кажется наиболее глубокой специфической чертой современного воображаемого, чреватого гибельными последствиями, но и внушающего надежды. Это воображаемое лишено собственной плоти, оно заимствует свою материю у чего-то другого, оно есть фантазматическая инвестиция, валоризация и автономизация элементов, которые сами по себе не содержат ничего воображаемого, но суть лишь ограниченное рассудком рациональное и символическое. Бюрократический мир автоно-мизирует рациональность в одном из ее моментов - в моменте рассудочного, озабоченного лишь коррекцией частичных связей и игнорирующего вопросы оснований, целостности, целей и отношений разума, с одной стороны, и мира и человека, с другой (именно поэтому мы называем «рациональность» этого мира псевдорациональностью). Этот мир по большей части живет в универсуме символов, который не воспроизводит реальности и не является необходимым для манипуляции ею или для ее осмысления. Он доводит до предела автономизацию чистого символизма. Подобную автономизацию, уровень ее воздействия на социальную реальность, рискующий довести ее до распада, степень отчуждения, испытываемую благодаря ей господствующим классом, - все это мы можем наблюдать в самой экстремальной форме на примере бюрократических экономических систем Востока, особенно до 1956 г., когда польские экономисты вынуждены были для описания положения в их стране ввести термин «экономика Луны». Западная экономика хотя и оставалась в периоды спокойной жизни за пределами этих крайностей, обнаруживала, тем не менее, те же существенные черты.

Этот пример не должен послужить поводом для недоразумений относительно того, что мы называем воображаемым. В том случае, когда бюрократия несмотря ни на что жаждет построить метро в городе (Будапеште), где это физически невозможно; или когда она не только заявляет перед народом, что производственный план выполнен, но и сама продолжает действовать, принимать решения, которые приводят к потере реальных ресурсов, как если бы он действительно был выполнен, - в этих случаях мы должны сделать вывод, что здесь сливаются два смысла термина «воображаемое»: наиболее привычный, поверхностный, и наиболее глубокий. Но важен для нас именно второй смысл, который обнаруживается, если определенная форма современной экономики начинает эффективно функционировать в реальности в соответствии со своими собственными критериями, когда она не заглушается разрастаниями на вторичном уровне своего собственного символизма, поскольку в таком случае псевдорациональный характер этой «рациональности» проявляется со всей очевидностью: на деле все подчинено эффективности - но эффективности для кого, с какой целью, для чего? Осуществляется экономический рост, но о росте чего идет речь, для кого, какой ценой и с какой целью? Отдельный элемент экономической системы (даже не весь количественный элемент: лишь его часть, касающаяся определенных благ и услуг) представлен как суверенный элемент экономики. Экономика, сама по себе являющаяся лишь элементом социальной жизни, возводится в суверенный институт общества.

Причина этого заключается в том, что современное социальное воображаемое не обладает *собственной плотью* - оно заимствует свою субстанцию у рационального, точнее, у одного из моментов рационального, которое оно трансформирует в псевдорациональное. Причина этого в том, что оно содержит радикальную антиномию и обречено на кризис и истощение, а современное общество сохраняет в себе «объективную» возможность преобразования того, что до сих пор играло роль воображаемого в истории. Но прежде чем подойти к этой проблеме, нам нужно подробнее рассмотреть вопрос о соотношении воображаемого и рационального.

#### *Воображаемое и рациональное*

Без изучения категории воображаемого невозможно понять, чем была и чем сейчас является человеческая история. Никакая другая категория не позволит нам осмыслить следующие вопросы: что определяет *целесообразность*, без которой функциональность институтов и социальных процессов остается неопределенной? Благодаря чему в бесконечном многообразии возможных символических структур выделяется одна символическая система, устанавливаются преобладающие канонические отношения, благодаря чему все абстрактно постижимые метафоры и метонимии выстраиваются в одном из многочисленных возможных направлений? Мы не можем понять общество вне унифицирующего фактора, формирующего значимое содержание и переплетающего его с символическими структурами. Этот фактор - не просто «реальное». Каждое общество творит свое реальное (мы не станем брать на себя труд уточнять, что это творчество никогда не может быть абсолютно произвольным). Он не является также и «рациональным». Очевидным для нас это может сделать самый общий взгляд на историю. Если бы воображаемое вполне соответствовало плану рационального, история перестала бы быть действительно историей, она превратилась бы в простое приобщение к рациональному порядку или, по крайней мере, в чистую прогрессию рационального. Но если история и в самом деле *содержит* подобную прогрессию - мы еще к этому вернемся, - то она ни в коем случае не может быть к ней *сведена*. С самого начала здесь проявляется определенный *смысл*, и он не может быть смыслом реального (соотнесенного с ощущаемым), так же как не является он и рациональным или же позитивно *иррациональным*. Не истинный и не ложный, он, тем не менее, принадлежит сфере значения и

составляет присущее истории творчество воображения, в котором и через которое начинается и выстраивается история.

Мы не имеем намерения «объяснять», как и почему воображаемое, воображаемые социальные значения и воплощающие их институты автоно-мизировались. Да и как могло быть иначе, ведь они всегда находилось у «исток» и в каком-то смысле образуют эти «истоки»? По правде говоря, очевидно, что само выражение «автономизироваться» неадекватно передает смысл. Мы имеем дело не с элементом, который, будучи первоначально в зависимом положении, «отделяется» и в следующее мгновение (реальное или логическое) обретает автономию. Мы имеем дело с элементом, конституирующим историю как таковую. Если здесь есть проблема, то, скорее, это возникновение рационального в истории и, в особенности, его «отделение», его преобразование в относительно автономный момент. Огромная проблема возникает уже в различении понятий. Каким образом можно в истории провести различие между понятием, рожденным воображением, и рациональным понятием? Выше мы определили рационально-символическое как то, что представляет реальность или же необходимо для ее осмысления или воздействия на нее. Но для кого оно представляет реальность? О каком осмыслении идет речь? О какой реальности мы говорим, о каком действии? Каково определение предполагаемой здесь реальности? Не очевидно ли, что вводя понятие некоей определенной рациональности (а именно нашей), мы рискуем подменить ею рациональность как таковую?

Когда мы, рассматривая культуру прошлого или культуру другой страны, относим к воображаемому тот или иной элемент присущего ей видения мира или само это видение вообще, то каковы наши критерии? Когда мы оказываемся лицом к лицу не с «преображением» земли в божество, а с первоначальным тождеством матери Богини-Земли, тождеством, в рамках данной культуры неизбежно связанным с общей манерой видеть, мыслить, действовать и жить в мире, - можно ли определить это тождество как воображаемое? Если рационально-символическое есть то, что представляет реальность или является необходимым для осмысления и воздействия на нее, то не очевидно ли, что во всех обществах эта роль оставалась за воображаемыми смыслами? Не оказывается ли в каждом обществе «реальное» неразрывно слитым со своей воображаемой составляющей, как в том, что касается природы, так и в человеческом мире? «Реальное» природного мира не может быть постигнуто вне категориальных рамок, вне принципов организации доступной ощущениям данности, но ни то, ни другое даже в нашем обществе никогда не было простым эквивалентом разработанной логикой безупречной системы категорий (в конце концов, вечно реформируемой системы). Что касается «реального» в человеческом мире, то оно оказывается категоризировано социальной организацией и означаемым ее воображаемым не просто в качестве возможного, объекта познания, но самым непосредственным образом в своем бытии в себе и для себя. Отношения между индивидами и группами, поведение, мотивации не просто *непостижимы* для нас, но *невозможны сами по себе* вне категории воображаемого. Члена «примитивного» общества, который хотел бы действовать, игнорируя различия кланов, или индуса прежних времен, решившего пренебречь существованием каст, с достаточным основанием можно было бы считать безумным.

Следовательно, говоря о воображаемом, мы не должны соскльзывать к обвинению рассматриваемого общества в том, что оно с самого начала обладало абсолютной рациональной способностью, которая была вытеснена воображаемым и скрыта за ним. Когда выросший в нашей культуре индивид, все время сталкивающийся самым конкретным образом со структурированной реальностью, окруженный постоянным социальным контролем, «решает» увидеть (или сам «выбирает» подобное видение) в каждом встречном человеке потенциального агрессора и у него развивается мания преследования, мы можем расценить его восприятие других людей как воображаемое не только «объективно» или социально - со ссылкой на установленные извне критерии, - но и субъективно, в том смысле, что в принципе он «мог бы» составить верное представление о мире. Преобладание функции воображения в развитии этого индивида требует особого объяснения, оно могло пойти другими путями, которые и оказываются реализованы значительным большинством людей. В каком-то смысле мы вменяем в вину нашим безумным их безумие не только потому, что это их безумие, но и потому, что они *могли бы* его не продуцировать. Но кто может сказать о греках, что они прекрасно знали или могли бы знать, что боги не существуют, что их мифическая вселенная - «отклонение» по отношению к трезвому взгляду на мир, отклонение, требующее объяснения. Но этот трезвый или претендующий на трезвость взгляд - всего лишь наш собственный взгляд. Эти замечания не основаны на агностической или релятивистской позиции. Мы знаем, что боги не существуют, что люди не могут «быть» воронами, и мы не можем по своей воле забыть об этом, когда исследуем общественные формы прошлого. Но на более глубоком и сложном уровне мы сталкиваемся здесь все с тем же парадоксом, с той же антиномией ретроактивного применения категорий, «проекцией в прошлое» нашей манеры осмыслять миф, о которой мы говорили выше в связи с марксизмом и которая, как мы уже отмечали, является конститутивным элементом исторического познания. Тогда мы сделали вывод, что к большинству докапиталистических обществ нельзя отнести марксистскую схему «определения» социальной жизни и различных ее сфер (например, власти) через экономику, поскольку эта схема предполагает автономизацию этих сфер, в полной мере осуществившуюся лишь в капиталистическом обществе. В случаях близких к нам во времени и пространстве, таких, например, как феодальное общество (и существующие сегодня бюрократические общества Востока), отношения власти и экономические отношения устроены таким образом, что сама идея «определения» одного через другое оказывается лишеной всякого смысла. Попытка точного разграничения функционального, воображаемого, символического и рационального с целью выявления соотношений во всех обществах, исключая Запад двух последних веков (или исключая несколько моментов греческой и римской истории), наталкивается на невозможность придать этому разграничению ясный последовательный смысл, который был бы действительно значим для рассматриваемых обществ и достаточно адекватно отражал их существование. Если божественное всемогущество и «тотемические» классификации в античных и древних обществах являются категориальными принципами организации естественного и социального мира, то что означает с операциональной точки зрения (то

есть с точки зрения понимания и объяснения этих обществ) идея, что эти принципы исходят из воображаемого, поскольку они противоположны рациональному? Именно благодаря этому воображаемому мир древних греков и мир австралийских аранда не поглощен хаосом, а предстает как структурированная множественность, в которой единое организует многое, не уничтожая его. Воображаемое дает проявиться ценности и не-ценности, оно очерчивает демаркационную линию между «истинным» и «ложным», разрешенным и запрещенным, без чего эти общества не могли бы просуществовать ни секунды.<sup>54</sup> Это воображаемое не только не является функцией рационального, оно есть его форма, оно содержит его в себе в первоначальной и бесконечно подотворной неразличимости, и, исследуя его, мы можем распознать элементы, которые предполагает наша собственная рациональность.<sup>55</sup>

В этом отношении было бы не просто неправильным, но бессмысленным рассматривать всю предшествующую историю человечества исходя из оппозиции воображаемое-рациональное, которая имеет смысл только для нас. И в то же время - в этом и состоит парадокс - мы не можем игнорировать эту задачу. Анализируя феодальное поместье, мы не можем сделать вид, что забыли о существовании понятия экономика, как и позволить себе рассматривать как экономические явления, которые не были таковыми для людей той эпохи. Мы не можем проигнорировать различие рационального и воображаемого при рассмотрении общества, для которого это различие не имело смысла или было наполнено другим содержанием.<sup>56</sup> Наше рассмотрение истории неизбежно должно признавать эту антиномию. Историк или этнолог обязан попытаться понять вселенную вавилонян или бороро, их природный и социальный мир, именно тот мир, в котором они жили, попытаться объяснить его, не вводя (сознательно или бессознательно) несуществующих для этой культуры определений. Но он не может этим ограничиться. Этнолог, который настолько хорошо усвоил мировоззрение бороро, что оказался неспособен иначе смотреть на мир, уже не будет этнологом, он станет бороро - а бороро не может быть этнологом. Смысл его деятельности не в том, чтобы уподобиться бороро, но в том, чтобы дать понятие парижанам, лондонцам и нью-йоркцам 1965 г. о другой человеческой культуре, о представлениях бороро. И сделать это он может на языке - в самом глубоком смысле этого слова - и в рамках категориальной системы парижан, лондонцев и т. д., но эти языки не являются «эквивалентным кодом» - именно потому, что в их структуре воображаемые смыслы играют центральную роль.

Именно поэтому поставленная перед собой Западом задача создания всеобщей истории, исчерпывающего понимания и объяснения существовавших ранее обществ с необходимостью содержит в себе возможность провала в том случае, если она рассматривается как *спекулятивный* проект. Характерный для Запада способ осмысления истории опирается на ту идею, что все, что имело смысл для ассирийцев, для того общества, в котором они жили, может без всякого пробела и изъяна обрести смысл и для нас. Но вполне очевидно, что это невозможно, а следовательно, невозможен и *спекулятивный* проект всеобщей истории. История - это всегда история для нас, что вовсе не означает, что мы можем исказить ее как нам угодно или наивно подчинять нашим проекциям, поскольку в истории нас прежде всего интересует наша собственная *инаковость*, другие возможности человека в их абсолютном своеобразии. Но в качестве абсолютного это своеобразие уничтожается в тот момент, когда мы пытаемся его постичь, подобно тому как в микрофизике «исчезает» частица как количество определенного движения - частица, позицию которой мы пытаемся зафиксировать.

Однако то, что предстает спекулятивному разуму как непреодолимая антиномия, тотчас меняет свой смысл, как только мы начинаем встраивать анализ истории в *наш* проект теоретического разъяснения мира и, в частности, человеческого мира, когда мы начинаем видеть в нем попытку объяснения мира в целях его преобразования - отнюдь не подчиняя истину требованиям линии партии, но устанавливая отчетливое единство между разъяснением и действием, между теорией и практикой, придавая полноту реальности нашей жизни как автономной деятельности, а значит, как осознанной творческой активности. В таком случае высшая точка объединения двух этих проектов - понимания и трансформации - может возникнуть лишь в живом настоящем истории, которая не была бы сегодняшней историей, если бы не преодолевала себя по направлению к будущему, а его мы должны *создавать сами*. Тот факт, что мы можем понять прошлое человечества лишь в зависимости от наших собственных категорий - а такого рода понимание, в свою очередь, отражается на этих категориях, релятивизирует их и помогает нам преодолеть зависимость от присущих нам форм воображения и рациональности, - этот факт не только отражает условия любого исторического познания и его основу, но и говорит нам, что любое предпринимаемое нами разъяснение реальности обладает определенной *заинтересованностью*, оно осуществляется *для нас* в самом категоричном смысле этих слов, поскольку мы здесь не для того, чтобы говорить о существующем, но для того, чтобы создавать то, чего еще нет (стоит ли говорить, что это существующее принадлежит мгновению).

Наш проект разъяснения прошедших форм жизни человечества может обрести свой истинный смысл лишь как момент проекта разъяснения нашего собственного существования, в свою очередь неотделимого от нашего актуального *действия*. Что бы мы ни делали, мы уже вовлечены в трансформацию этого существования, в отношении которого у нас есть лишь один выбор - между пассивностью и действием, между путаницей и ясностью. Это неизбежно приведет нас к объяснению истории всякий раз заново и к новому воссозданию прошлого. Многие могут высказать по этому поводу сожаление или вменить нам в вину «духовный каннибализм, худший из всех возможных». Здесь мы бессильны, мы ничего не можем изменить в том факте, что наша пища содержит все больше элементов, составлявших плоть предков на протяжении тридцати тысяч поколений.

Примечания к 1-й части: **Марксизм и революционная теория**

**Примечания к гл. I:**

<sup>1</sup> С №36 по 40. Как и другие мои статьи для журнала «Социализм или варварство», опубликованная в серии 10/18 статья «Марксизм и революционная теория» воспроизведена здесь почти без изменений.



Исправлено лишь несколько опечаток, некоторые описки, неясности в выражении, и приведены в порядок ссылки. Добавления обозначены квадратными скобками. Первоначальные замечания отмечены цифрами, более поздние - звездочкой.

<sup>2</sup> Под исторической реальностью мы, разумеется, подразумеваем не события или отдельные факты, оторванные от всего остального, а доминирующие тенденции, выявленные соответствующим анализом.

<sup>3</sup> Маркс, 1Г тезис о Фейербахе.

<sup>4</sup> "Всемирная история - это Страшный суд» (нем.). Несмотря на ее теологический резонанс, это самая радикальная атеистическая идея Гегеля: не существует трансцендентности, у нас нет никакого убежища от всего, что происходит здесь, на земле. Мы по определению есть, то, чем становимся, чем мы станем.

Мы знаем, что необходимость разрушить с первого дня революции весь государственный аппарат, отделяющий себя от народных масс, - центральный тезис работы «Государство и революция».

<sup>5</sup> См. ниже. Гл. II.

<sup>6</sup> В своей работе «В защиту марксизма».

<sup>7</sup> "Что такое ортодоксальный марксизм?" В работе «История и классовое сознание», Trad. K. Axelos et J. Bois, Editions de Minuit, Paris, 1960. p. 18. Ч. Райт Миллс также, по-видимому, принимал эту точку зрения. См. The Marxists, Laurel ed. 1962, p. 98 et 129.

<sup>8</sup> Классический случай такого перехода - переход от философии Канта к философии Гегеля, опосредованный философией Фихте и Шеллинга. Но с той же проблемой мы сталкиваемся при изучении поздних произведений Платона или неокантианцев от Риккерта до Ласка.

<sup>9</sup> Не следует, однако, просто переворачивать эти соотношения. Ни логически, ни исторически физические категории не являются простым результатом (и еще менее «отражением») материала. Революция в области категорий может привести к освоению до сих пор неопределенного материала (например, открытие Галилея). Более того, прогресс в экспериментировании может «форсировать» появление нового материала. Следовательно, существует двойное соотношение, но в любом случае нельзя говорить о независимости категорий от содержания.

«Le changement de fonction du materialisme historique» I.e., p. 266 etc.

<sup>11</sup> Одна цитата из тысячи: «Монополия капитализма становится тормозом для способа производства, возникшего и достигшего расцвета под его началом. Социализация труда и централизация материальных ресурсов достигают такого уровня, когда они уже не могут больше существовать в рамках капитализма. Эти рамки оказываются разрушены. Час капиталистической собственности пробил. Настает очередь экспроприации экспроприаторов». Капитал. Т. IV.

<sup>12</sup> Относительно критики экономической теории Маркса см. «La mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne» в №31 «Социализма и варварства» («Socialisme ou Barbarie»), decembre 1960, p. 68 a 81 [См. *La dynamique du capitalisme*, a paraitre aux ed. 10/18].

См. слова самого Маркса, который следующим образом определил свою «точку зрения»: «... я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественно-исторический процесс» [Капитал, т. I, кн. I, Политиздат. М. 1976, стр. 10].

<sup>13</sup> См. «Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne» dans le n 32 de «Socialisme ou Barbarie» (avril 1961) [Aussi, «Sur le contenu du socialisme, III» in «L'Experience du mouvement ouvrier, 2: Proletariat et organisation», ed. 10/18, p. et suivantes].

К. Маркс, «К критике политической экономии» Предисл. К. М. и Ф.Э. [Собр. соч., т. 13, Политиздат, М., 1959, стр. 7].

<sup>15</sup> См., например, первую часть ("Буржуазия и пролетариат») «Манифеста коммунистической партии».

<sup>16</sup> L. Trotsky. Terrorisme et Communisme. P., 1963, p.41. Нужно напомнить, что до самого последнего времени сталинисты, троцкисты и самые последовательные «ультра-левые» были едины в желании под самыми различными предлогами отрицать, скрывать и сводить на нет дальнейшее развитие производства начиная с 1945 г. Еще и теперь самым естественным ответом какого-либо марксиста является следующий: «А, этим мы обязаны производству оружия».

<sup>17</sup> "... При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических ...» К. Маркс, «К критике политической экономии». Предисл. [К.М., Ф.Э. Собр. соч., т. 13, Политиздат, М., 1959, стр. 7]. [Также: «Дарвин хотел привлечь внимание к истории *естественной технологии*, то есть к формированию органов растений и животных, рассмотренных как средство производства для их жизни. Нельзя ли будет причислить к подобного рода исследованию историю органов производства у общественного человека материальную базу любой социальной организации? И не было бы для нас это исследование гораздо более легким делом, поскольку, как говорит Вико, история человека отличается от истории природы тем, что мы творим первую и не властны над второй? Технологические процессы раскрывают способ взаимодействия человека и природы, процесс производства материальной жизни и,

следовательно, происхождение социальных отношений и идей или вытекающих из них умозрительных концепций».

Капитал, т. 3.]<sup>18</sup> См. «Sur le contenu du socialisme» в № 22 «Socialisme ou Barbarie», (juillet 1957), p. 14 a 21.

См. мою статью «Technique» de *l'Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, p. 803-809. Paris, 1973.

" Письмо Йозефу Блоху от 21 сентября 1890. [Действительно, уступка Энгельса «остается чисто вербальной»: «Мы делаем нашу историю сами, но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются, в конечном счете, решающими. Но и политические и т. п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую». [К. Маркс, Ф. Энгельс, Собр. соч., т. 37, Политиздат, М. 1965, стр. 395]. И далее стр. 396: «Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения»].

<sup>20</sup> Постижимым непосредственным образом не в хронологическом, а в логическом смысле: без посредства других смыслов, без необходимости прибегать к какому-либо другому смыслу.

"Производственные отношения» занимают центральное место в социальной жизни в результате творчества буржуазии как элемент исторической институционализации капитализма. См. «La question de l'histoire du mouvement ouvrier» in / *l'Experience du mouvement ouvrier*, 1, I.e., p. 57-66.

<sup>21</sup> Это прекрасно было замечено Лукачем в «Le changement de fonction du materialisme historique», I.e.

<sup>22</sup> Ни одна культура, безусловно, не может заставить индивидов ходить на голове или вечно поститься. Но в этих пределах мы встречаем в истории самые различные типы принуждения, какие только можно себе вообразить.

<sup>23</sup> Как это делал Сартр в «Критике диалектического разума».

<sup>24</sup> См. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (перевод этой книги на французский язык под заголовком «Образы цивилизации» ужасен, но несмотря на это, остатки смысла можно уловить). [Доказательство невозможности ретроактивно проецировать мотивации и капиталистические экономические категории на другие типы общества, а именно на «архаичные общества», — один из наиболее важных аспектов позитивного воздействия некоторых течений современной «экономической антропологии».]

<sup>25</sup> См. Margaret Mead et al., *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, 1953.

Действительно, совершенно ясно, что в этих случаях распределение производственных ресурсов (земли и людей) с самого начала определяется и

затем модифицируется действиями по сути своей «внеэкономических» факторов.

<sup>m</sup> См. Margaret Mead, *Male and Female* и *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.

См. относительно этой проблематики «La question de l'histoire du mouvement ouvrier» I.e. — Вот, что по этому поводу сказал Энгельс в Предисловии к третьему немецкому изданию (1885) «18 Боюмера Луи Бонапарта»: «Именно Маркс впервые открыл великий закон движения истории, закон, по которому всякая историческая борьба — совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области — в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем и их столкновения между собой, в свою очередь, обуславливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена. Этот закон, имеющий для истории такое же значение, как закон превращения энергии для естествознания, послужил Марксу и в данном случае ключом к пониманию французской республики». [К. М. и Ф. Э. Избр. произв. в 3-х т., т.1. Политиздат. М. 1980, с. 42].

<sup>27</sup> Строго говоря, нужно уточнить: во всех своих деталях. Детерминизм имеет только абсолютный смысл - даже тембр голоса фашистского демагога или рабочего трибуна должен вытекать из законов системы. В той мере, в какой это возможно, детерминизм обычно укрывается за разделением понятий «важное» и «второстепенное». Клемансо проводил политику французского империализма в своем личном стиле, но, при наличии этого стиля или без него, эта политика в любом случае была бы все «та же» в своих важнейших аспектах, в своей сущности. Таким образом, реальность делится на основной слой, где причинные зависимости могут и должны быть установлены как по отношению к прошлому, так и по отношению к будущему относительно рассматриваемого события, - и на второстепенный слой, где эти зависимости не существуют или они не столь важны. Таким образом, детерминизм может реализоваться, лишь заново разделяя мир. Только в плане идей он ставит себе целью унитарный мир, на практике же - вынужден выдвигать постулат «недетерминированной» части реальности.

Она начинает играть определенную роль лишь на границах — исторических и логических — системы: капитализм не может возникнуть органически благодаря простому функционированию экономических законов простого рыночного производства. Необходимо первоначальное накопление, создающее условия для насильственного разрыва с прошлой системой. Точно так же без пролетарской революции не может освободиться место для социализма. Но это ничего не меняет в наших выводах, поскольку относительно этого активного вмешательства классов в историю

следует добавить, что оно предопределено, что оно не несет в себе ничего непредвиденного.

<sup>30</sup> См. в №31 «Socialisme ou Barbarie», «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» I.e., p. 69-81 [И также *La Dynamique du capitalisme* 1-e]

<sup>30</sup> "Речь идет не о том, что тот или иной рабочий или даже пролетариат в целом представляет себе в какой-то момент как цель. Речь идет о том, что есть пролетариат и о том, что, соответственно своей сущности, он вынужден будет сделать" — говорит Маркс в известном отрывке из «Святого семейства».

<sup>31</sup> Подобная свобода, вопреки видимости, много значит и для Лукача. Он пишет, например: «Для пролетариата имеет большое значение... чтобы преобразование и освобождение были результатом его собственных действий... Объективная экономическая эволюция... может лишь дать в руки пролетариату возможность и необходимость трансформации общества. Но эта трансформация должна быть не чем иным, как свободным действием самого пролетариата», — однако не нужно забывать, что излагаемая им диалектика истории имеет смысл лишь при условии, что пролетариат совершит это свободное действие.

<sup>32</sup> В терминах кантианской философии: телесная сущность субъекта есть трансцендентальное условие возможности познания природы и, следовательно, таким условием является все то, что эта телесность предполагает.

<sup>33</sup> См., например, его критику абстракций буржуазных экономистов в «Предисловии к критике политической экономии», опубликованном вместе с работой «К критике политической экономии» [К.М. и Ф.Э. Собр. соч. т. 13, Политиздат. М., 1959. стр. 5 и след].

<sup>34</sup> Осмысления глубокого и серьезного. У наивных авторов мы не находим этого парадокса, обнаруживая лишь простую плоскость проекции и в равной мере некритический релятивизм.

<sup>35</sup> Необходимость подобной бесконечности и необходимость ее противоположности есть непреодолимое противоречие гегельянства и на деле любой принятой как система диалектики. Мы вернемся к этому позднее. Именно Лукач в кн. «История и классовое сознание» развил эту точку зрения с наибольшей глубиной и последовательностью.

<sup>37</sup> См.: «Изменение функции исторического материализма», *История и классовое сознание*. Написано для английского перевода предыдущей части этой главы («History and revolution», «Solidarity», London, август 1971).

<sup>38</sup> Безусловно ложной, а не «приближения, усовершенствованного позднейшими теориями». Идея «последовательных приближений», дополнительного накопления научной истины есть прогрессистский нонсенс XIX века, который еще тяготеет над научным сознанием.

<sup>39</sup> См. выше сноску 27.

<sup>40</sup> См., например, рассуждения на эту тему Margaret Mead в «Male and Female» или в «Sex and Temperament in Three Primitive Societies».

<sup>41</sup> Следовательно, простая отсылка к бесконечному причинному ряду не разрешает проблемы (невозможно объяснить внутреннее единство общества, рассматривая его как результат процесса развертывания причинности, поскольку такое объяснение предполагает наличие этого единства причины в возможности всей совокупности этих процессов как таковой. В той же мере невозможно объяснить внутреннее единство сформировавшегося живого организма простой отсылкой на развитие тканей и органов и их взаимодействие. Нужно вернуться к уже заложенному в нем единству потенциалов зародыша).

<sup>42</sup> Безусловно, речь здесь не идет об абсолютной истине: существуют также и «плохие законы», лишённые внутреннего единства или разрушающие те цели, которым они намерены были служить. Впрочем, этот феномен, как ни удивительно, ограничен современными обществами. Но этот вывод не вносит никаких существенных изменений в то, что мы сказали: он остается крайним вариантом формирования социальных, обладающих внутренней связью правил.

<sup>43</sup> Мы не говорим об «обществе как таковом», и не собираемся вступать в дискуссию о метафизических проблемах его происхождения.

<sup>44</sup> Очевидно, что об этом можно вести бесконечную дискуссию. Можно выдвинуть гипотезу, что революция приняла бы форму, исключаящую захват власти большевиками, что она могла бы стать второй Коммуной. Подобные соображения могут показаться лишёнными оснований. Тот факт, что мы не можем их избежать, показывает, что история не может быть осмыслена, даже ретроспективно, вне категорий *возможного и случайного, которое есть нечто большее, чем просто случайность*.

<sup>45</sup> См. тексты, объединённые в работе *La Société bureaucratique*, 1 et 2 (10/18, 1973) и «Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie» в [*l'Expérience du mouvement ouvrier*, 2: Proletariat et organisation (10/18, 1974) p. 385.

<sup>46</sup> То, что Кант в «Критике чистого разума» определил как «счастливый случай». Всем изв. Ахилла.

<sup>47</sup> Всем известно, что Александр взял в качестве «примера для подражания»

<sup>48</sup> "Histoire et conscience de classe", p. 185.

<sup>49</sup> Элементы «субъективистской» диалектики этого типа встречаются в ранних произведениях Маркса, они же формируют субстанцию мысли Лукача. Мы еще вернемся к этому позднее.

Исключая, в какой-то степени, творчество Лукача («История и классовое сознание»). Поразительно, что Лукач, когда он писал собранные в этой книге эссе, не знал некоторых наиболее важных рукописей раннего Маркса (в частности, рукописей 1844 г., известных под заголовком «Немецкая политэкономия, философия и идеология»), опубликованных лишь в 1925 и 1931 гг. [Л. Гольдман и многие

другие уже отмечали этот факт]. Во втором предисловии к «Капиталу» Маркс цитирует описание своего «истинного метода» Санкт-Петербургским «Европейским курьером» и называет его «великолепным»: «Маркс рассматривает социальную эволюцию как естественный процесс, управляемый законами, независимыми от воли, сознания и намерений людей, которые, напротив, этими законами определяются». Капитал, т. 1.

Сравнение, которое мы не раз находим у Энгельса. Естественно, мы не хотим этим сказать, что можно недооценивать значение Дарвина в истории науки или даже в истории мысли как таковой.

Энгельс не раз высказывал эту идею в «Анти-Дюринге» - идею, которая прикрывала странное и стыдливое крипто-кантианство и находилась в явном противоречии с любой «диалектикой».

Лукач очень верно отметил, что практика, как ее понимал Энгельс, то есть «пложени, достигнутое через производство и эксперимент», есть «чисто умозрительная позиция» («История и классовое сознание»). Но, как истинный сын Ноя, прикрывая наготу отца, он имплицитно давал понять, что речь идет о личной ошибке Энгельса, который в этом отношении оказался недостаточно верен духу Маркса. Однако то, что думал Маркс (даже и ранний) по этому поводу, ничем не отличалось от позиции Энгельса: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, - вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, по-сторонность своего мышления. Спор о действительности и недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос» [К. М. и Ф. Э. Избранные произведения в 3 т. Т. 1 Политиздат. М., 1980. С. 1] (П-й тезис о Фейербахе) Очевидно, что в данном тексте речь не идет об историческом *praxis'e* в том смысле, в котором понимал его Лукач, но о «практике» как таковой, включая сюда производство и эксперимент, как, впрочем, это доказывают и другие отрывки ранних произведений. Эта практика не просто остается, как на это указывал Лукач, в рамках категории умозрительного созерцания, она никогда не сможет стать верификацией мысли как таковой, «доказательством реальности мысли». Она лишь дает нам возможность столкнуться с мыслью как *другим феноменом*, так что не может идти и речи о том, что она позволит преодолеть кантианскую проблематику. Капитал, т.4.

Соответственно, она перестает им быть, когда начинает тормозить их развитие. Эта идея постоянно возникает под пером великих классиков марксизма (начиная с самого Маркса), не говоря уже об эпигонах. Чем же буржуазия должна стать сегодня, когда можно констатировать, что за последние двадцать пять лет капитализм дал такой толчок развитию производительных сил, какого не наблюдалось все предшествующие сорок столетий? Как марксист может сегодня говорить о революционной перспективе, оставаясь марксистом и утверждая в то же время, что «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она даёт достаточно простора»... [К. Маркс. Ф. Энгельс. «К критике политической экономии», Предисловие, Собр. соч., т. 13, Политизд., М.1959, стр. 7]. Как Никита Хрущев, так и «левые» любого толка никогда не брали на себя труд это объяснить.<sup>7</sup> Мы, безусловно, не хотим сказать ни того, что буржуазия не была «прогрессивна», ни того, что развитие производительных сил реакционно и не имеет смысла. Мы лишь утверждаем, что между этими двумя явлениями не может быть простой взаимозависимости и что тем более нельзя соотносить «прогрессивность» какого-либо режима с его способностью к развитию производительных сил, как, например, в случае марксизма.<sup>58</sup> "Terrorisme et Communisme", ed. 10-18, p. 225.

<sup>59</sup>

Конечно, приказы могут быть ошибочны, поскольку руководители могут ошибаться в оценке ситуации и прежде всего в оценке уровня сознания и боеспособности рабочих. Но это ничего не меняет в логике проблемы: рабочие всегда предстают как некая не до конца определённая переменная в уравнении, которое должно быть решено руководителями. Насколько подобная концепция чужда марксистам, показывает тот факт, что самые «верные» из них считают, что история начиная с 1939 г. или даже с 1923 «сошла с рельсов», поскольку она не пошла путем, определенным для нее теорией. То, что гораздо раньше сама теория могла сойти с рельсов, - это никогда не приходит им в голову.

Молодой Гегель прекрасно это сознавал, когда, подвергнув критике философию Фихте и показав, что ее сущность идентична сущности религии, поскольку обе выражают «абсолютное разделение», он сделал вывод: «эта позиция (философская или религиозная) была бы достойна и благородна, если бы она не зависела от времени столь гнусно и отвратительно». (Systemfragment, 1800). См. «L'expérience du mouvement ouvrier», 1 et 2.<sup>63</sup> S. Freud «Cinq Psychanalyses», p. 258.

И это действительно было духом диалектической практики молодого Гегеля - в тех его трудах, которые Маркс оставил без внимания. Этот дух исчез с момента превращения диалектики в систему.

«Феноменология Духа» (1806-1807) знаменовала момент перехода.

Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах» [К. Маркс. Ф. Энгельс. Собр. соч., т.21, Политизд. М.1961, стр.278.]

«Требовать от философии разрешения всех противоречий значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только всё человечество в своём поступательном развитии. Раз мы поняли это, а этим мы больше, чем кому-нибудь, обязаны Гегелю, - то всей философии в старом смысле приходит

конец». Это произведение позднего периода (1888), что не мешает нам находить в нем, как и в ряде других зрелых произведений Маркса и Энгельса, множество элементов, соответствующих первичным интенциям марксизма.

<sup>66</sup> Уже «Немецкая идеология» (1845-1846) была пропитана этим духом.

<sup>6</sup> Повторим еще раз, что мы вовсе не имеем в виду, что марксистская теория была необходимым и

достаточным условием бюрократизации, что вырождение рабочего движения «обязано» ошибочным концепциям Маркса. И то и другое на своем уровне выражают определяющее влияние традиционной культуры, вновь возродившейся в революционном движении. Но идеология также играет специфическую роль, и в этой связи марксизм служит бюрократизации - и не может больше служить нам.

<sup>68</sup> Чтобы доказать, что наша критика марксистской *системы*, носит «экзистенциальный характер», один дипломированный философ мобилизовал свои знания, сохранившиеся от устного экзамена, и привел для сравнения следующую цитату из Киркегора: «Быть системой и быть чем-то замкнутым соответствует одно другому, но экзистенция есть нечто этому противоположное ... Экзистенция сама по себе система - для Бога, но она не может быть ею для существующего сознания». Жаль, что работы Энгельса не были включены в программу экзамена - в этом случае наш марксистский философ имел бы шанс встретить следующую цитату: «У всех философов «система» есть нечто наиболее преходящее и именно потому, что ее истоки - в непреходящей потребности человеческого разума преодолеть все противоречия». [Речь идет о Жане-Франсуа Лиотаре. Он так и остался всего лишь дипломированным философом.]

<sup>69</sup> Эмпирическое, но необходимое выражение этого факта мы видим в непостижимой неспособности марксистов любого толка на протяжении десятилетий обновить свои принципы при контакте с живой историей; в неизменной враждебности, с какой они принимают все лучшее и революционное в современной культуре, будь то психоанализ, современная физика или искусство. Троцкий в этом отношении был единственным исключением, и то, насколько он был нетипичен, показывает противоположный пример одного из самых плодотворных и оригинальных марксистов - Д. Лукача, который всегда оставался достойным наследником великой классической «гуманистической» европейской традиции, «человеком культуры», глубоко консервативным и чуждым современному «хаосу» и порождаемым им формам.

<sup>70</sup> Разумеется, мы используем слово «опыт» в наиболее широком смысле, - в том смысле, например, в каком Гегель мог рассматривать свою философию как выражение всего опыта человечества, опыта не только теоретического, но и политического, практического, художественного и т. д.

<sup>71</sup> Когда мы говорим о законченной теории, ясно, что мы не имеем в виду формальную сторону теории: совершенно неважно, находим мы или не

находим в ней «полное» систематическое изложение взглядов (какое нам дает марксизм), - для нас не является решающим доводом, что сторонники теории выражают протест и утверждают, что они не имеют целью создание новой системы. Имеет значение лишь содержание идей, а оно в историческом материализме бесспорно фиксирует структуру и содержание истории человечества. Предисловие к произведению «К критике политической экономии» (1859), несмотря на свою краткость, дает полное изложение теории истории, столь же цельное и замкнутое, как яйцо.

#### **Примечания к гл. II:**

Безусловно, мы ведем речь об активности, выходящей за рамки чисто телесной активности субъекта и субстанциально изменяющей внешний мир. «Биологическое» функционирование человеческого организма - совсем иное дело. Оно предполагает бесконечное разнообразие форм «рефлекторной» и бессознательной активности. Условимся, что дискуссия по этому, поводу не может разрешить проблему отношения знания и действия в истории.

Достаточно, если он может быть разрешен на основании теории вероятности. Сказанное нами не предполагает полного детерминистского познания рассматриваемой области.

Техника постольку, поскольку она применяется к *объекту*. Техника в более широком, обыденном смысле - «военная техника», «политическая техника» и т. д., в более общем плане те формы активности, которые Макс Вебер объединил под термином *zweckrational*, - входят в наше определение лишь в той мере, в какой имеют отношение к человеку, и на тех основаниях, которые будут объяснены в тексте.

Речь не идет об абсолютном исчерпывающем познании. Инженер, конструирующий мост или плотину, не нуждается в знании нуклеарной структуры материи. Достаточно знания о сопротивляемости материалов и т. д. Для него важно знание не материи как таковой, а факторов, которые могут иметь практическое значение. И подобное знание в большинстве случаев существует, но происходящие время от времени неожиданности (и катастрофы) указывают на его границы. Можно дать точный ответ на очень многие вопросы, но не на все. Мы, конечно, не касаемся здесь другой, чрезвычайно существенной, границы этой рациональности техники, а именно того, что техника никогда не была способна отдавать себе отчет в тех целях, которым она служит.

Лучше, поскольку в большинстве случаев современная медицина лечит самым тривиальным и фрагментарным образом, врач старается действовать как «техник».

Я попытался уточнить эту идею в связи с психоанализом, определенном как практико-поэтическая активность, в «Epilegomenes D'une theorie de l'histoire que Ton a pu presenter comme science» в *l'Inconscient* №8 (Paris, October, 1968). P. 47-48.

Когда было доказано, что невозможно доказать непротиворечивость подобным образом организованной системы, что в ней могут появляться неразрешимые теоремы. (Гёдель, 1931).

Этой неопределенности было гораздо меньше у греков, когда «рациональный» - по их мнению - фундамент математической точности был чисто «иррациональной» - для нашего восприятия - природы (божественная сущность числа или естественный характер пространства как вместилища космоса). Но у современных ученых ее стало намного больше. У них попытка установить абсолютную точность науки привела к опровержению гипотезы о существовании рационального фундамента математики. Уместным в этом отношении будет вспомнить о ностальгии по абсолютным достоверностям, о трагической судьбе попытки Гильберта, заявлявшего, что его программа состояла в том, чтобы «раз и навсегда исключить из мира всякий вопрос об основаниях» ("die Grundlagenfragen ein .fur allemal aus der Welt zu schaffen»), и тем самым положившего начало работе, которая показала и даже доказала, что вопрос оснований как *неразрешимый вопрос* всегда будет принадлежать этому миру. Еще один раз hubris спровоцировал nemesis. В качестве доказательства этих идей см. «Le monde morcele », (Textures, № 4-5, 1972, p. 3-40), «Science moderne et interrogation philosophique» (*Encyclopaedia Universalis — Organum*, vol XVII, p. 43 — 73). Момент разъяснения всегда

необходимым образом присутствует в действии. Но из этого не следует, что действие и теория симметричны, что они расположены на одном уровне и что одно заключает в себе другое. Действие образует человеческий универсум, одним из сегментов которого является теория. Человечество вовлечено в различным образом оформленную сознательную деятельность. Оно *определяет себя* как действие (которое содержит контекстуальное разъяснение этого действия как необходимого, но не обладающего самодостаточным значением момента). Теория как таковая есть специфическое действие, она возникает, когда момент разъяснения становится замыслом для самого себя. В этом смысле можно сказать, что действительно существует «примат практического разума». Можно представить себе человечество, вообще обходящееся без теории, и оно действительно существовало на протяжении тысячелетий. Но без действия человечество существовать не может.

"Являются ли для меня моя профессия, мои дети целью, средством или же и тем и другим по очереди? Неверно ни первое, ни второе: они, безусловно, не являются средством для моей жизни, которая и заключается в них вместо того, чтобы их использовать; и они - нечто большее, чем цель, поскольку цель - это то, чего мы хотим, а я стремлюсь к своей профессии и к своим детям несмотря на то, что не представляю себе, куда это меня завлечет - и понятно, что это завлечет меня гораздо дальше, чем я могу себе представить. Нельзя сказать, что я посвятил себя неизвестно чему: я вижу их настолько точно, насколько можно видеть вещи, я узнаю их среди всего остального и при этом не знаю до конца, из чего они созданы! Наши конкретные решения не имеют целью законченные смыслы». В этой фразе М. Мерло-Понти (*Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 172) имплицитно содержится определение, лучше всего передающее наше понимание *praxis'* а.

Что касается экспериментального знания или наблюдения, то здесь также может показаться, что деятельность предшествует разъяснению: но она предшествует только во времени, а не в логическом порядке. Мы обращаемся к опыту, чтобы прийти к разъяснению, а не наоборот. Деятельность экспериментатора является трансформирующей лишь в самом поверхностном и формальном смысле. Она не имеет своей целью трансформацию объекта как такового, а если и трансформирует его, то лишь для того, чтобы как «идентичный» и «постоянный» проявился другой, более «глубинный» слой («Инварианты» - навязчивая идея науки). Если бы мы предположили, что физика однажды сможет достигнуть исчерпывающего знания своего объекта (предположение, в конечном счёте, абсурдное), то это не в коей мере не затронуло бы всего сказанного нами относительно исторического *praxis'* а.

Это означает революцию трудящихся масс, устраняющую господство какого-либо общественного слоя общества и устанавливающую власть трудящихся во всех аспектах социальной жизни. Относительно *программы*, конкретизирующей задачи подобной революции в современных исторических условиях, см. в № 22 «Socialisme ou Barbarie» (juillet 1957) «Sur le contenu du socialisme, II».

В этой работе наша дискуссия может быть лишь очень неполной, и мы вынуждены отсылать по этому вопросу к различным текстам, уже опубликованным в «Socialisme ou Barbarie».

Когда мы ведем спор о логике и динамике, речь, безусловно, идет об *исторических* логике и динамике. Относительно анализа неформальной борьбы в производстве см. статью D. Mothe, «L'usine de la gestion ouvriere», «Socialisme ou Barbarie» № 22 (juillet 1957), переизданную в *Journal d'un ouvrier*, Ed. de Minuit, Paris, 1959, и мою статью «Sur le contenu du socialisme», III» («Socialisme ou Barbarie» №22, Janvier 1958, переиздание в *L'experience du mouvement ouvrier*, 2, I.e.); по поводу «административных» требований см. «Les greves sauvages dans l'Industrie automobile americaine», «Les greves des dochers anglais», и «Les greves de l'automation en Angleterre», «Socialisme ou Barbarie» №18,19; относительно венгерских рабочих советов и их требований см. ряд текстов о венгерской революции, опубликованных в № 20 «Socialisme ou Barbarie» и Pan-nonicus «Les Conseils ouvriers de la revolution hongroise» (№21) В то же время напомним, что в этой борьбе проявляется постоянная диалектика: как средства, используемые дирекцией против рабочих, были взяты последними на вооружение и обращены против дирекции, точно так же и дирекция удавалось компенсировать завоеванные рабочими позиции и даже использовать их неформальные организации. Но каждое из этих заимствований вызывало ответ на другом уровне.

<sup>15</sup> Можно встретить надменных социологов, которые выразят нам свой протест: как можно объединять, подводя под один и тот же знаменатель данные, полученные из таких разных областей исследования, как производственная социология, забастовки на заводах «Standard» в Англии и «General Motors» в Соединенных Штатах и венгерская революция? Ведь это значит пренебрегать всеми методическими правилами. Однако те же гиперчувствительные критики приходят в восторг, когда видят, как Фрейд сближает процесс «восстановления вытесненного» у одного пациента на психоаналитическом сеансе с событиями, происходившими со всем еврейским народом десять веков спустя после предполагаемого убийства Моисея.

<sup>16</sup> Утверждая с 1948 г., что опыт бюрократизации сделал центральным требованием всей революции требование рабочего управления производством («Socialisme ou Barbarie». № 1 теперь переиздано в *La Societe bureaucratique*, 1, p. 139- 183).

<sup>17</sup> Мы, со своей стороны, возобновили анализ, проведенный представителями производственной социологии. Воспользовавшись конкретными материалами, предоставленными нам постоянно пребывающими в этом конфликте рабочими, мы попытались прояснить его смысл и извлечь из него уроки. Это стоило нам упреков в пристрастности со стороны марксистов-реформистов, таких как Люсьен Себаг (*Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964, p. 130): по его мнению мы совершили грех, «утверждая, что правда о капиталистическом предприятии непосредственно открыта некоторым его членам, а именно рабочим». Другими словами: признавать, что идёт война, что оба противника согласны в признании самого её существования, хода событий, используемых в ней средств и даже её причин, - это значит грешить неполнотой и пристрастностью. Тогда мы спросим себя о том, что значит для Л. Себага быть беспристрастным: не значит ли это придерживаться точки зрения университетских профессоров или «исследователей», не принадлежащих ни к одной из социальных групп? Или же Себаг хочет сказать, что относительно общества вообще ничего нельзя утверждать, но тогда почему он берется за перо? Тогда революционному теоретику нет нужды говорить, что «правда о предприятии» открыта некоторым его членам. Если мы проанализируем высказывания капиталистов, то не найдем в них ничего, отличного от высказываний рабочих: все общество сверху до низу кричит о своем кризисе. Проблема начинается там, где ставится вопрос о том, что мы хотим *произвести* из этого кризиса (что, в конце концов, предопределяет

теоретический анализ). В таком случае мы, по существу, принимаем точку зрения определенной социальной группы (поскольку общество разделено), но речь уже идет не о «правильной оценке предприятия» (или общества) как такового, а о «правде» действия - о том, что одна социальная группа должна сделать *против* другой. В этот момент мы действительно принимаем чью-то сторону, и это касается даже философа, который, выступая за невозможность принятия чьей-то стороны, на деле неизбежно принимает сторону того, что существует, а следовательно - сторону конкретных людей. Таким образом, Себаг объединяет в своей критике две различные позиции: во-первых, проблему, о которой мы уже говорили и которая проистекает из того факта, что «марксистский социолог пытается выразить «глобальный смысл предприятия», чьим носителем является пролетариат - который есть всего лишь часть этого предприятия; и, во-вторых, проблему, связанную «с различием в поведении и точках зрения рабочих». Ее «марксистский социолог» разрешает, отдавая предпочтение «одним формам поведения за счет других, опираясь на более общую схему, касающуюся капиталистического общества в целом». Эта последняя трудность, безусловно, существует. Но она отнюдь не является несчастьем, которым страдает исключительно марксистская социология. Она существует для всей научной мысли, для всей мысли как таковой и для самого обыденного дискурса. Говорю ли я о социологии, экономике, метеорологии или поведении моего мясника, я в любом случае вынужден постоянно отличать то, что мне кажется особенно значительным, от всего остального, предпочитать одни аспекты и проходить мимо других. Я делаю это, исходя из спорных критериев, правил и понятий, которые периодически пересматриваются, - но я могу перестать это делать, только если перестану мыслить. Можно критиковать те или иные предпочтения, но не саму способность предпочитать как таковую. Как это ни печально, но мы еще раз должны отметить, что так называемое преодоление марксизма в большинстве случаев представляет собой просто отход назад. Это преодоление основано не на новом знании, а на забвении того, что уже было усвоено. Надо полагать - усвоено плохо.

<sup>18</sup> Для подтверждения сказанного мы должны отослать читателя к произведению D. Mothe, «L'usine et la gestion ouvrière», которое мы уже цитировали, а также к статье S. Chatel «Hierarchie et gestion collective», «Socialisme ou Barbarie» № 37 et 38 (Juillet et octobre 1964).

<sup>19</sup> См. «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» «Socialisme ou Barbarie» № 31, p. 69 - 81 [А теперь также *La Dynamique du capitalisme*, 1.c.1

Значительное увеличение «помощи» слаборазвитым странам - в определенных пределах - также могло бы смягчить проблему. Фактически здесь идет речь о том, что мы переживаем *начало конца экономики как таковой*. Герберт Маркузе (*Эрос и цивилизация*) и Пол Гудмен (*Growing Up Absurd*), насколько мы знаем, были первыми, кто проанализировал следствия этого возможного переворота, - к этому мы вернемся в дальнейшем изложении.

Что касается возможностей организации и управления экономикой в указанном направлении, см. «Sur le contenu du socialisme I et II», *S ou B.*, № 7 (juillet 1955), p. 18 - 20, №22 (juillet 1957), p 33 - 49. - Насколько эти проблемы находятся в самом центре современной экономической ситуации, показывает тот факт, что идея «автоматизации» значительной части управления глобальной экономикой, сформулированная в журнале «Социализм или Варварство» ("Socialisme ou Barbarie") в 1955-1957 гг., оказалась вдохновляющей для «реформистского» течения русских экономистов, возникшего в 1960 г. Они ставят перед собой цель «автоматизации» планирования (Канторович, Новожилов и др.). Но осуществление подобного решения проблемы с трудом совместимо с сохранением власти бюрократии.

<sup>23</sup> Требование постижимой экономики логически и даже политически предшествует требованию экономики, работающей на благо человека; никто не может сказать, кому служит экономическая система, если ее функционирование непостижимо.

<sup>24</sup> Этот вопрос будет рассмотрен во второй части, гл. VI.

См., например, Allen Wheelis, *The Quest for Identity*, London (Victor Gollancz), 1959, в частности стр. 97-138. О том же говорит и анализ, проведенный Дэвидом Рисманом. (David Riesman. *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1950).

Как должны были бы в данном случае поступить - и на самом деле поступают - «марксисты».

Отрывок, в котором находится эта фраза, в конце № 3 (№ 31 в последовательной нумерации, принятой Фрейдом) лекций введения в психоанализ звучит следующим образом: «Его цель (терапевтического воздействия психоанализа) заключается в усилении «Я», в том, чтобы сделать его более независимым от «Сверх-Я», расширить его поле зрения, увеличить его организацию таким образом, чтобы оно могло овладеть новыми территориями, принадлежащими сфере «Оно». Где было «Оно», должно возникнуть «Я». Это труд восстановления, подобный осушению озера Зюйдер-зее». Жак Лакан переводит «Wo Es war, soll Ich werden» следующим образом: «La ou fut ça, il me faut advenir» («L'Instance de la lettre dans l'inconscient» in *la Psychanalyse*, № 3, Paris, P.U.F., 1957, p. 76) [в настоящее время эта работа включена в *Ecrits*, Paris, 1966, p. 524], и добавляет относительно «целей, которые предлагает человеку открытие Фрейда»: «Эта цель -реинтеграция и согласие, я бы сказал, примирение (*Versöhnung*)».

<sup>27</sup> В книге «Das Buch vom Es» (1923).

<sup>28</sup> Вернее, точного познания и исследования глубинных измерений психики, о которых имели представление и Гераклит, и Платон - это становится ясно даже при самом поверхностном чтении «Пира».

<sup>29</sup> "... ядром нашего существа является не столько все то, что мы смогли увидеть благодаря Фрейду, сколько истина, запечатленная до него другими в известной максиме: «Познай самого себя». Он лишь дал нам возможность пересмотреть ведущие к этому познанию пути». Jacques Lacan, I.e., p. 79 [Ecrits, p. 526].

<sup>30</sup> См. Jacques Lacan, «Remarques sur le rapport de D. Lagache», in *la Psychanalyse*, № 6 (1961), p. 116. «Субъект еще до своего рождения есть некое средоточие свойств (и, может быть, под их грузом он однажды начнет задыхаться), то есть более или менее связанных с дискурсом означаемых...» (Ecrits, p. 652).

<sup>31</sup> Именно в этом заключается его существенное отличие от других форм воображаемого (таких, например, как искусство или «рациональное» применение воображаемого в математике), которые не автономизируются как таковые. Мы вернемся к этому позднее. Термин «воображаемое» в данном случае и на следующих двух страницах используется в несколько двойственном смысле, нагруженном сверхпривычного употребления этого слова.

<sup>32</sup> [На что указывает как отказ Фрейда от гипотезы «инфантильного соблазна», так и его постепенный (хотя и не окончательный) отход от принятой в анализе «человека с волками» точки зрения на «реальность» первичной сцены]. Речь здесь идет не о «реальности» или «требованиях жизни в обществе» как таковых, но о том, какую форму эти требования принимают в дискурсе Другого (в свою очередь, не являющегося нейтральным посредником), и о воображаемой переработке этого дискурса субъектом. Совершенно очевидно, что сказанное не отрицает значения конкретики данного общества для содержания дискурса Другого и для специфической формы, приобретаемой его воображаемой переработкой, не отрицает значения - в отношении частоты и серьезности патологии - чрезмерного и иррационального характера социальной формулировки этих требований. В этом отношении Фрейд был предельно ясен (см., в частности, «неудовлетворенность в культуре»). Но на этом уровне мы вновь встречаемся с тем фактом, что «требования» общества не сводятся ни к требованиям «реальности», ни к требованиям «жизни в обществе» вообще, ни, наконец, к требованиям «общества, разделенного на классы», но находятся вне рамок всего, что эти требования рационально предполагают. Мы здесь находим точку соприкосновения индивидуального и социального воображаемого - к которой вернемся в дальнейшем. "Этика возникает... не с появлением ужаса, но с появлением желания..." Jacques Lacan, ib., 147 [Ecrits, p. 684].

<sup>34</sup> Это не описание эмпирико-психологических условий функционирования субъекта, а выявление внутренних сопряжений логической (трансцендентальной) структуры субъективности: мыслящий субъект существует лишь как обладатель ряда содержаний: любое конкретное содержание может быть взято в кавычки, но не содержание как таковое. То же самое можно утверждать относительно проблемы генезиса субъекта, рассмотренной в ее логическом аспекте: в любое мгновение субъект - это производящий производитель. «У своих истоков» субъект предстает как одновременная данность «Я» и «Другого». (Субъект, о котором идет речь, возникает с разрывом психической монады. См. ниже, гл. VI). В конце концов это приводит к отрицанию первоначального смысла традиционного разделения «активности» и «пассивности». Мы вернемся к этому во второй части нашей книги.

<sup>35</sup> Каким его видят те, кто рассматривает Другого и других как автономные существа. См. выше «Praxis и проект» и далее.

Нужно упомянуть и о втором основании политического praxis'a, которое мы выделим в дальнейшем: возможность существования институтов, благоприятствующих развитию автономии.

Автор этой фразы был, без сомнения, уверен в том, что он не заключает в себе ничего от другого (в таком случае он мог бы сказать, что Ад - это он сам). Впрочем, недавно он подтвердил эти слова, заявив, что в нем отсутствует «сверх-Я». Мы не станем ему возражать, так как считаем, что он говорит о земных проблемах как человек, прилетевший с другой планеты. <sup>38</sup> Под общественно-историческим мы понимаем единство двойной множественности измерений: «одновременности» (синхронии) и «последовательности» (диахронии), которые обычно обозначают терминами «общество» и «история». Мы часто говорим «общественное» или «историческое» без какого-либо уточнения, в зависимости от того, на каком аспекте хотим поставить акцент. (Мы вернемся к этому во второй части этой книги). В обществе, где доминирует отчуждение, автономия имеет неполноценный характер даже для тех редких индивидов, для которых она наполнена смыслом, поскольку встречает в материальных условиях и других индивидах непреодолимые препятствия с того момента, как только пытается найти свое воплощение в определенной деятельности, проявить себя и существовать социально. В действительной жизни она может выразить себя лишь в редкие периоды удачи и успеха.

Едва ли стоит упоминать, что идея автономии и ответственности каждого за все, сделанное в жизни, может легко превратиться в мистификацию, как только мы начнем ее отделять от социального контекста и предъявлять как самодостаточный ответ.

Это присутствие ставит перед нами множество трудноразрешимых проблем, указать на которые мы здесь не в состоянии. Очевидно, что существует и гомология, и существенное различие между «семейными» и классе-

выми отношениями или отношениями власти. Фундаментальный вклад Фрейда («Тотем и Табу» или «Психология масс» и анализ человеческого «Я»), работы В. Райха («Функция оргазма»), многочисленные исследования американских антропологов (Kardiner, M. Mead) отнюдь не стали исчерпывающими и прежде всего потому, что чисто институциональное измерение проблемы было отодвинуто на второй план. <sup>42</sup> Если бы рабочие какого-либо завода



захотели поставить под вопрос существующий порядок вещей, они столкнулись бы с полицией, а если бы движение начало распространяться, то и с армией. Исторический опыт показывает, что ни армия, ни полиция не могут остановить принявшего больше масштабы движения. Что они могут сделать против основной массы народа? Роза Люксембург говорила: «Если бы весь народ *знал*, капиталистический режим не удержался бы и 24 часа». Для нас не так важен «интеллектуалистский» резонанс фразы: разглядим в слове «знать» присущий ему глубокий смысл и свяжем его со словом «желать». Не поразит ли нас эта фраза ослепляющей истиной? И да и нет. Почему «да» - это очевидно. Но «нет» проистекает из другого столь же очевидного факта: социальный режим *мешает* народу и знать и желать. Если не считать редких случаев возникающей в какой-либо стране позитивной стихийности, любое зерно, любой росток знания и воли, проявившийся в любом месте общества, тут же заглушается, подавляется и, в конце концов, оказывается раздавлен существующими институтами. Именно поэтому чисто «психологическая» точка зрения на отчуждение, видящая его основание исключительно в структуре индивидов, их «мазохизме» и т. д., утверждающая, что «если люди подвергаются эксплуатации, то лишь потому, что они сами этого желают» - эта точка зрения является односторонней, абстрактной и, в конце концов, ложной. Да, люди таковы, но они представляют собой и нечто совсем *иное*. В их индивидуальной жизни борьба оказывается неравной, так как другой фактор (тенденция к автономии) сталкивается со всей косностью институционализованного общества. Необходимо напомнить, что гетерономия должна каждый раз находить условия для своего существования в каждом эксплуатируемом, и точно так же она должна находить основания в социальных структурах, делающих «шансы» (по Максиму Веберу) индивидов на знание и волю практически ничтожными. Знание и воля - не просто чистые знание и воля. Мы имеем дело не с такими индивидами, которые проникнуты этой чистой волей к автономии и ответственностью - если бы это было так, то не было бы никаких проблем ни в какой области. И не только потому что социальная структура «разработана» для того, чтобы с рождения воспитывать пассивность, уважение к авторитету и т. д. В той долгой борьбе, которую представляет собой каждая жизнь, институты устанавливают препятствия, направляют поток жизни в определенном направлении и, в конце концов, всячески препятствуют всему, что могло бы проявить себя как автономия. Именно поэтому человек, претендующий на автономию и отвергающий смену институтов, не знает того, о чем он говорит и чего хочет. (Индивидуальное воображаемое, как мы увидим в дальнейшем, находит свое соответствие в социальном воображаемом, воплощенном в институтах, но это воплощение существует как таковое и как таковое оно должно быть преодолено).<sup>43</sup> См. «Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne» в № 32 «Socialisme ou Barbarie», p. 94 et suiv.

Тем более трудно оценить их действительную роль в среде рабочих или даже военных. Очевидно, что как те, так и другие были больше заняты проблемами, которые выдвигали перед ними условия их существования и их борьба, чем определением «конечных» целей; но в них так же жил образ земли обетованной, радикального искупления со всем двойственным смыслом эсхатологического миллениаризма, Царства Божия без Бога и жажды общества, в котором человек больше не будет основным врагом человека.

Именно эти черты социального лежат в основе неспособности традиционной мысли анализировать его исходя из него самого и не сводя его к тому, чем оно не является. Мы вернемся к этому во второй части этой книги.

### **Примечания к гл. III:**

Так, по Брониславу Малиновскому, речь идет об «... объяснении антропологических фактов на всех уровнях развития их функцией, их ролью в целостной системе культуры, способом их связи внутри системы и способом связи системы с естественной средой... Функционалистская точка зрения культуры настаивает на том принципе, что в любом типе цивилизации каждый обычай, материальный объект, идея, верование, выполняют определенную жизненную функцию, осуществляют свою задачу, представляют собой необходимую часть в полефункционального целого (within a working whole)» («Anthropology», Encyclopaedia Britannica, suppl-vol. I, New York and London, 1936, p. 132-133. См. также A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function in Primitive Society, London, Cohen and West, 1952. Это, в конце концов, и является точкой зрения марксизма: институты представляют собой в каждом случае адекватное средство, с помощью которого социальная жизнь организуется и согласуется с требованиями «базиса». Эта точка зрения становится более умеренной в связи со следующими соображениями: а) Социальная динамика основывается на том факте, что институты не имеют стихийной и автоматической адаптации к эволюции техники, существует чреватая рецидивами пассивность, инертность и «запаздывание» институтов по отношению к базису (которая каждый раз должна быть преодолена эволюцией); в) Маркс рассматривал автоматизацию институтов как сущность отчуждения - но в конце концов пришел к «функциональной» точке зрения на само отчуждение; с) требования собственной логики институтов, способных выходить за пределы принципа функциональности, были достаточно ясны, но их соотношение с требованиями конкретной социальной системы, а именно с «потребностями власти эксплуататорского класса» оставались невыясненными или же были включены (как, например, в анализе капиталистической экономики Маркса) в противоречивую функциональность системы. Мы вернемся в дальнейшем к этим моментам. Все сказанное не мешает тому, что критика функционализма, сформулированная на следующих страницах и переходящая на совсем другой уровень, остается действительной и для марксизма.

«Внутреннее» историческое крушение таких обществ, как Рим, Византия и т. д. являются примерами, противоречащими функционалистскому взгляду. В другом контексте см. случай шеренге и бороро, описанные Клодом Леви-Строссом. (Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 137-139; p. 141 (нефункциональность кланов)).

Так, Малиновский говорит: «Функция всегда означает удовлетворение потребностей» («The Functional Theory» in *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, N. C., 1944, p. 159).

«Означающее» и «означаемое» употребляются здесь и в дальнейшем *latis-simo sensu*.

«В современном государстве право должно не только соответствовать общему экономическому положению, но также быть его выражением, но также быть внутренне согласованным выражением, которое не опровергало бы само себя в силу внутренних противоречий. А для того, чтобы этого достичь, точность отражения экономических отношений нарушается все больше и больше». (Ф. Энгельс, письмо Конраду Шмидту от 27 октября 1890 г., [К. Маркс, Ф. Энгельс, Собр. соч. Т. 37, Политизд. М., 1965. С. 418].

В книге «Исход» Закон сформулирован в четырех главах (с 20 по 23), но ритуал и описания, касающиеся возведения Храма, занимают одиннадцать (с 25 по 30 и с 36 по 40). Указания, связанные с ритуалом встречаются постоянно (см. кн.

Левит, с 1 по 7; Числа 4, 7-8, 10, 19, 28-29 и т. д.). Возведение Храма описывается с широким привлечением деталей также во многих исторических книгах.

Это следствие того фундаментального закона, что любой символизм диак-ритичен, иначе говоря, действует «по принципу различия»: определенный знак может возникнуть лишь на фоне чего-то, что не является знаком или есть знак иного. Но это не позволяет каждый раз конкретно определить, где проходит граница.

Излишняя и многословная функциональность по сути является дисфункциональностью, и византийские императоры будут неоднократно сокращать громоздкий кодекс Юстиниана.

<sup>8</sup> Слово «ритуал» здесь настоятельно необходимо, поскольку первоначальность религиозной оболочки при составлении контракта не вызывает сомнений.

<sup>9</sup> «Ex nudo pacto inter cives Romanes actio non nascitur». По той изворотливости, с которой ростовщики пытались в значительной мере смягчить этот закон, не осмеливаясь полностью от него отказаться, можно судить обо всей истории римского права (см., например, Ryon Mayr, *Rumische Rechts-geschicht*, Leipzig (Guschenverlag), 1913, vol. II 2, II. p. 81-82, vol. IV, p. 129 etc.).

<sup>10</sup> «Существует действие означающего, ускользающая от любого психогенетического объяснения, поскольку субъект не сам вводит этот означающий символический порядок, а сталкивается с ним во внешнем мире» (Jacques Lacan, *Seminaire 1956-1957*, отзыв J. B. Pontalis, *Bulletin de psychologie*, vol. X, № 7, avril 1957, p. 428).

<sup>11</sup> Квазирациональные: рациональные в основной своей части, но поскольку в процессе использования символа в социальной сфере (а не в научной) постоянно возникают «смещения» и «конденсации», как говорил Фрейд («метафора» и «метонимия», как говорит Лакан), нельзя просто идентифицировать логику социального символизма с «чистой логикой» или даже с логикой последовательного дискурса.

<sup>12</sup> Безусловно, надо было обладать стремящимся к простоте умом Эйнштейна, чтобы написать: «Это поистине чудо, что мы можем выполнить эту работу, не встречаясь с особыми трудностями (прочертить на плоской поверхности мрамора прямые линии таким образом, что получаются равные квадраты, как на картезианских координатах)... Когда я это делаю, я не имею возможности выверить четырехугольники таким образом, чтобы их диагонали были равными. Если они получаются таковыми сами собой, то благодаря поверхности мрамора и несложным правилам, и это не может не вызвать у меня признательного удивления». (*Relativity*, London (Methuen), 1960, p. 85.) Различные детерминистские тенденции в «социальных науках» давно уже преодолели это детское удивление.

<sup>13</sup> Огромную проблему заключает в себе следующий вопрос: почему и до какой степени люди в каждом отдельном случае действуют рационально по отношению к реальной и институциональной ситуации. (См. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen (Mohr) 1956, I, p. 9-10.) Но даже установленное Вебером различие между действительным развертыванием действия и его идеально-типическим развертыванием в гипотезе абсолютного рационального поведения должно быть уточнено: существует дистанция между действительным развертыванием действия и «позитивной рациональностью» (в том смысле, в каком мы говорим о «позитивном праве») рассматриваемого общества в конкретный момент, то есть уровнем понимания логики своего собственного функционирования, достигнутым этим обществом. Существует дистанция между «позитивной рациональностью» и просто рациональностью в отношении одной и той же институциональной системы.

Кейнсианская техника использования бюджета для регуляции экономического равновесия была действенна как в 1860, так и в 1960 гг. Но не имеет смысла обвинять капиталистических руководителей до 1930 г. в «иррациональном» поведении, когда они перед лицом депрессии действовали вразрез с требованиями ситуации. Их действия исходили из «позитивной рациональности» их общества. Эволюция «позитивной рациональности» поднимает сложную проблему, которую мы не имеем возможности здесь рассматривать. Отметим лишь, что она не может быть сведена к простому «научному прогрессу», поскольку здесь значительную роль играют классовые интересы и положение классов, а также исходящие из сферы воображаемого предрассудки и «необоснованные» иллюзии. Доказательством этому сегодня - спустя тридцать лет после того, как были сформулированы получившие затем широкое распространение кейнсианские идеи — служит существование многочисленных, а иногда и составляющих большинство в парламенте фракций, доминирующих групп, неистово защищающих устаревшие концепции (такие, как строгое бюджетное равновесие или возвращение к золотому эталону), применение которых грозит рано или поздно ввергнуть всю систему в кризис.

<sup>14</sup> Они выражают не непреодолимые «внутренние противоречия», как думал Маркс (по поводу критики этой концепции см. № 31 «Socialisme ou Barbarie» «Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne» p. 70-81.), а скорее тот факт, что на протяжении значительного времени капиталистический класс оказывается преодолен логикой собственных экономических институтов. См. предыдущее замечание.

<sup>15</sup> Очевидным примером этому могут служить санкции, зафиксированные в уголовном кодексе. Если мы можем в какой-то степени объяснить шкалу серьезности правонарушений и преступлений, установленную каждым обществом, то шкала соответствующих им наказаний, какой бы точностью она ни обладала, содержит не поддающийся рационализации произвольный элемент - если не считать закон возмездия. Тот факт, что закон предусматривает такое-то наказание за такое-то преступление, нельзя назвать ни логичным, ни абсурдным, он относится к сфере произвольного. См. дальше дискуссию относительно Закона Моисея.

<sup>16</sup> Нам еще предстоит поразмышлять, например, о различии между чрезвычайным богатством символики «обыденной жизни» в большинстве традиционных азиатских культур и ее относительной бедностью в европейских культурах, а также о вариативности границ, разделяющих право и нравы в различных исторических обществах.

Иногда создается впечатление, что некоторые современные психосоциологи забывают, что проблема бюрократии далеко выходит за рамки простой дифференциации ролей в первичной группе, даже если бюрократия имеет в ней необходимую составляющую.

<sup>18</sup> «Les rapports de production en Russie» in *La Societe bureaucratique*, 1, p. 205-282.

<sup>19</sup> V. Rudolf Stammeler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 5 ed, Berlin (de

Gruyter), 1924, p. 108-151 et 177-211. См также суровую критику Макса Вебера в Max Weber *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

См. вторую часть этой книги, в частности главы V и VII; а также «Le dicible et l'indicible», *l'Arc*, № 46 (4 trimestre 1971), p. 67-79.

<sup>20</sup> См. сказанное нами выше о римском праве.

<sup>21</sup> Мы могли бы попытаться провести различие в терминологии между тем, что мы называем «предельным и радикальным воображаемым», *способностью* вызывать образ несуществующего и никогда не существовавшего, и его *продуктом*, который мы могли бы назвать воображенным. Но грамматическая форма этого термина может послужить поводом для недоразумений, поэтому мы предпочитаем говорить о фактическом воображаемом.

<sup>22</sup> «Человек - это ночь, провал небытия, в своей простоте он содержит в себе все; богатство бесконечного разнообразия представлений, образов, ни один из которых не предстает во всей полноте его разуму и которые не всегда ему открыты. Это ночь, глубинная сущность природы, существующей здесь и сейчас: *золотое Я*. В фантастических представлениях оно создает ночь вокруг себя; - здесь возникает отрубленная голова, там - выступает белый силуэт, и тут же исчезает. Это ночь, которую мы замечаем, когда всматриваемся в глаза человека: ночь, постепенно вселяющая в нас ужас. Это ночь мира, обращающего к нам свой лик. *Именно власть над образами, способность извлекать их из этой ночи или позволять им вновь падать в ее бездну позволяют нам утверждать свое я, внутреннее сознание, действие, и нашу раздвоенность*» (Гегель «йенская реальная философия» (1805-1806)).

Очевидно, что исходя из «логики» капитализма было бы гораздо удобнее принять календарь, основанный на «декадах» с 36 или 37 днями отдыха в году, а не придерживаться деления на недели с 52 воскресеньями. Приведем самый банальный пример: богиня «земли», богиня-земля Де-метра. Самая вероятная этимология (были предложены также и другие: см. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940) - Ге-Метр, Гай-Метр, земля-мать. Гайа - это одновременно имя земли и первой богини, которая вместе с Ураном стала основательницей рода Богов. Земля рассматривается как богиня-родоначальница, ничто не говорит о том, что на нее смотрели как на «объект». Термин, обозначающий землю, в то же время ассоциируется с существенными «свойствами» земли или, скорее, способами ее бытия: плодоносящая и питающая. Последнее ассоциируется с означающим *мать*. Связь или, скорее, идентификация двух означаемых: Земля-Мать - это самая очевидная ассоциация. Первый момент воображаемого неотделим от другого: Земля-Мать - это богиня, и это понятие обладает антропоморфностью, поскольку она - мать! Воображаемая составляющая конкретного символа - той же субстанции, если можно так сказать, что и глобальное воображаемое данной культуры, и это *мы* и называем антропоморфным обожествлением сил природы.

<sup>25</sup> Дай, Рок, всечасно мне блюсти Во всем святую чистоту. И слов и дел, согласно мудрым, Законам свыше порожденным! Им единый отец - Олимп Породил их не смертный род, И вовеки не сможет в сон Их повергнуть забвенью. В них живет всемогущий Бог Никогда не старея.

840-850. [Софокл, Трагедии, Изд. «Худ. лит», 1980, Стр. 65.]

<sup>16</sup> «... Определенные социальные отношения, существующие между людьми... принимают в данном случае в их глазах фантазмагорическую форму отношений между объектами. Нам нужно обратиться к туманным сферам религиозного мира, чтобы найти что-либо аналогичное. Здесь продукты человеческого мозга предстают как нечто одушевленное, живущее своей собственной жизнью и формирующее независимые сущности в отношениях между собой и людьми. То же самое происходит в мире товаров, продуктов человеческого труда. Именно это я называю фетишизмом, который становится неразрывно связан с продуктом труда, как только он начинает фигурировать как товар...» И далее: «Цена ... трансформирует любой продукт труда в социальный иероглиф». («Капитал», т. 1.) Мы вернемся в дальнейшем изложении к импликациям «товарного фетишизма».

<sup>27</sup> Эта точка зрения выражена в творчестве зрелого периода: «Религиозное отражение реального мира исчезнет лишь в тот день, когда условия повседневной практической жизни трудящегося человека будут представлять как чисто рациональные отношения людей между собой и к природе. Цикл социальной жизни, то есть материальный процесс производства, освободится от своей мистической и таинственной оболочки лишь тогда, когда его целое предстанет как продукт добровольно объединившихся людей, осуществляющих сознательный и методический контроль. Но для этого необходимо, чтобы общество имело материальную базу или чтобы существовал ряд материальных условий жизни, являющихся естественным продуктом долгой и мучительной эволюции». («Капитал», Т. 1.) И также в посмертном издании «Предисловия к Критике политической экономики» (написанном в то же время, что и «Введение в Критику политической экономики», законченное в 1859 г.): «Любая мифология покоряет, овладевает и укрощает силы природы в воображении и с помощью воображения и исчезает в тот момент, когда достигается действительная власть над природой». Если бы это было верно, то мифология никогда бы не исчезла, даже если бы человечество смогло играть роль балетмейстера, управляющего несколькими миллиардами видимых галактик в радиусе тринадцати миллионов световых лет (осталась бы еще необратимость времени и некоторые другие пустяки из области «покорения и укрощения»). В таком случае мы не смогли бы понять, почему уже давно не существует мифологии, связанной с природой, почему она исчезла из западного мира. Если Юпитер был посрамлен изобретением громоотвода, а Гермес - возникновением «Креди Мобилье», то почему не был придуман бог-рак, бог-артериосклероз? Высказанная Марксом мысль в 4<sup>том</sup> из «Тезисов о Фейербахе» была более глубокой: «То обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротивоположностью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того, как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута практической критике и практически революционно преобразована. (К. Маркс, Ф. Энгельс, Собр. соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1965. с. 2.) Все это верно для определенного типа воображения - без сомнения побочного типа, и недостаточно для понимания центрального слоя воображаемого. Причины этого будут представлены в дальнейшем изложении, они сводятся к следующему: сама структура и сущностный состав этих противоречий неотделимы от центрального слоя

воображаемого. См. «Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne» в № 33 «S. ou B.», p. 75 и далее. Очевидно, что в общественно-историческом смысле потребности (отличные от биологических) являются продуктом центрального слоя воображаемого. Воображаемое, компенсирующее неудовлетворенность потребности, есть лишь вторичное и побочное воображаемое. Таковым оно является и для некоторых тенденций современного психоанализа, считающих, что воображение «накладывает шов» на первичное зияние и расщепление субъекта. Но это зияние существует лишь благодаря центральному слою воображаемого. Мы вернемся к этому во второй части этой книги. Безусловно, кто-нибудь может нам возразить, что подобное историческое творчество - не что иное, как последовательное обнаружение возможных сущностей, содержащихся в абсолютной, идеальной и «предсуществующей» системе. Но поскольку абсолютная система всех возможных форм по определению не может быть предъявлена и поскольку она не существует в истории, данное возражение остается неосновательным и сводится к спору о словах. В конце концов, можно говорить о любой реализации, осуществимой в идеальном плане. Но это пустая тавтология, которая никого и ничему не может научить.

<sup>3</sup> Травматическое событие реально, поскольку оно есть событие, и воображаемо, поскольку оно есть травма.

<sup>31</sup> «... Мы выскажем трюизм, если станем утверждать, что общество функционально. Но если мы сделаем вывод, что в обществе все подчинено функциональности, то это будет абсурдно». (Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 17.)

<sup>32</sup> Но и здесь есть свои проблемы: мы уже упоминали о существовании дисфункциональных институтов, прежде всего в современных обществах, и об отсутствии институтов, которые выполняли бы необходимую для общества функцию.

<sup>33</sup> К чему, по видимому, все более и более приближался Клод Леви-Стросс (см. «Totemisme aujourd'hui», Paris, 1962 и дискуссию с Полем Рикером в «Esprit», novembre 1963, p. 636): «Вы говорите, что в «Первобытном мышлении» отдано предпочтение синтаксису в ущерб семантике; для меня здесь не может быть предпочтения ... смысл всегда становится результатом комбинации элементов, которые сами по себе не являются значимыми... смысл всегда сводим к чему-то более простому... за всяким смыслом существует бессмысленное, и противоположное высказывание не будет верным... значение всегда феноменально» Также в «Le Cru et le Cuit» Paris 1964: «Мы хотим показать не то, как люди осмысливают мир в мифах, а как мифы осмысливают себя в людях и делают это без их ведома. Может быть ... следует пойти еще дальше и, абстрагируясь от субъекта как такового, сказать, что в какой-то степени мифы осмысливают себя *между собой*. Ведь главное здесь не столько в том, чтобы понять, о чем идет речь в мифе, сколько в обнаружении аксиом и постулатов, определяющих наилучший возможный код, который придавал бы общее значение бессознательным образованиям ...» (p. 20, подчеркнуто в тексте). Что касается этого значения, то «... если мы спросим, к какому последнему означаемому отсылают данные значения, которые означают друг друга, но в конечном счете должны с чем-то соотноситься, - то единственный ответ, внушенный нам этой книгой, следующий: мифы означают разум, который разрабатывает их с помощью мира, будучи, в свою очередь, его частью», (p. 346). Так как мы знаем, что для Леви-Стросса разум означает мозг, а последний принадлежит порядку вещей (если не считать этой странной способности, позволяющей ему символизировать другие вещи), то мы придем к заключению, что активность разума состоит в символизации самого себя как вещи, наделенной символизующей мощью. Однако, для нас важны не столько философские апории, к которым ведет данная позиция, сколько то, в какой степени от нее ускользает сущность общественно-исторического. Levi-Strauss, *Le Totemisme aujourd'hui*, 1. c., p. 128.

Этот вопрос вновь ставит перед собой наука, работающая, так сказать, на стыке с символизмом, а именно лингвистика (см. Roman Jakobson, *Essais de linguistique generale*; Paris, 1963, ch VII, «L'aspect phonologique et l'aspect grammatical du langage dans leurs interrelations») Тем не менее мы не можем уйти от постановки этого вопроса в других областях исторической жизни, на которые Ф. де Соссюр никогда бы не распространил принцип «произвольности знака».

<sup>36</sup> См. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I.e., p. 235-343.

<sup>37</sup> Levi-Strauss, *Le Cru et Cuit*, I.e.

<sup>38</sup> Как утверждает Леви-Стросс в «Esprit».

<sup>39</sup> Levi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, p. 32.

<sup>40</sup> Levi-Strauss, in *Esprit*, I.e., p.637, 641.

<sup>41</sup> Безусловно, мы можем утверждать, что осознанное употребление символов возможно на индивидуальном уровне (например, в языке) и невозможно на коллективном (в отношении институтов). Но это нуждается в доказательстве, и оно, вполне очевидно, не могло бы опираться на *общую природу* символизма как такового. Мы не стали бы делать вывод, что между двумя уровнями не существует никакой разницы или что она чисто количественного порядка (большая сложность социального уровня и т. д.). Мы скажем лишь, что она обязана своим существованием иным факторам, чем символизм, а именно более глубинному (и с трудом поддающемуся обнаружению) характеру воображаемых социальных смыслов и их «материализации». См. далее. Намеченная здесь критика «структурализма» отвечает для автора не «внутренней необходимости», а потребности бороться с мистификацией, влияния которой десять лет тому назад избежали лишь единицы. Она могла бы быть продолжена и расширена, но это не является настоящей необходимостью в виду того, что дым структурализма уже готов развеяться.

Мы уже касались в других работах вопроса относительности понятия овеществления; см. «Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne», «Socialisme ou Barbarie» № 33, p. 64-65; «Recommencer la revolution», in *L'Experience du mouvement ouvrier*, 2, I.e., p. 317-318. Борьба рабов и рабочих ставит под вопрос овеществление и релятивизирует его как категорию и как реальность.

Можно говорить о «сущности» кентавра: два определенных единства возможного и невозможного. Эта «сущность» может быть изображена: не существует никакой неясности, касающейся внешнего вида кентавра, данного ему «от рождения».

Ценность и антиценность, законное и противозаконное являются конститутивными элементами истории и в этом смысле, как абстрактная структурирующая оппозиция, оказываются predetermined всей историей. Но то, что в каждом отдельном случае становится ценностью и антиценностью, законным и противозаконным? есть историческое явление, и они должны быть, насколько это возможно, объяснены в своем содержании.

<sup>45</sup> Фундаментальная роль воображения, в самом радикальном смысле, была отмечена уже в немецкой классической философии - Кантом, но особенно Фихте, для которого *Produktive Einbildungskraft* есть «*Faktum* человеческого разума», который, в конечном, счете, не нуждается в обосновании и делает возможным все формы синтеза субъективности. Такова, по крайней мере, позиция первого *Wissenschaftslehre*, где продуктивное воображение «обосновывает возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия для нас, то есть нашего существа как Я». (См., в частности, R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Aufl., Tübingen, 1961, vol 1, p. 448 et s., 477-480, 484-486.) Эта существенная интуиция была в значительной мере утеряна впоследствии вследствие возвращения к проблеме универсальной ценности (*Allgemeingültigkeit*) знания, которую, как казалось, почти невозможно осмыслить в терминах воображаемого. К этому вопросу мы вернемся во второй части книги.

Мы считаем, что именно в этой перспективе должен рассматриваться материал, проанализированный Клодом Леви-Строссом в «Первобытном мышлении», иначе мы не сможем понять, например, структурные соответствия между природой и обществом в тотемизме ("истинном" или «мнимом»).

По правде говоря, здесь возникает тавтология, поскольку мы не видим, каким образом общество могло бы составить, «о себе представление», не *располагая себя* в мире. Мы знаем, что все религии так или иначе помещают человеческое существо в систему, частью которой являются бог и мир. Мы также знаем, что, как это известно со времен Ксенофана (Дильс), люди создают богов по своему образу и подобию, исходя из чего нужно понимать как образ их действительных отношений, также несущий на себе отпечаток воображаемого, так и возникший у них образ образа этих отношений (последний оказывается по большей части бессознательным). Труды Г. Д. Дюмезиля уже двадцать пять лет тому назад с достаточной ясностью показали, что между социальным и божественным универсумами индоевропейских религий существует структурная связь. Лишь в современном обществе она впервые поставлена под вопрос, хотя еще и сохраняется в различных формах. Причина этого в том, что образ мира и образ общества все больше расходятся в своем содержании, но самое главное - каждый из них сам по себе имеет тенденцию к распаду. Именно в этом мы видим один из аспектов кризиса воображаемого (институционализированного) в современном мире, и к нему мы вернемся в дальнейшем.

«Эти обитатели несчастнейшие существа, опустившиеся вследствие нищеты, имели отталкивающий вид» [Жюль Берн, Собр. Соч., т. 3, м., ГИХЛ, 1955, с. 366]. Жюль Берн, вероятно, по своему обыкновению заимствовал элементы своего рассказа у какого-нибудь путешественника или исследователя той эпохи, (см. также Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, 1973).

<sup>49</sup> Как считал Сартр (см. *Критика диалектического разума*). Сартр даже писал: «Таким образом, в той мере, в какой тело есть функция, функция-потребность и потребность-р-ахис, можно говорить, что человеческий труд... полностью диалектичен». Забавно видеть, как Сартр критикует «диалектику природы», чтобы в конце концов прийти, благодаря пробелам в своих последовательных идентификациях тело-функция-потребность-р-гохи-труд-диалектика, к «натурализации» самой диалектики. Единственное, что мы можем сказать по этому поводу, - что нам чрезвычайно недостает теории *praxis a*. перепончатокрылых и что продолжение «Критики диалектического разума», может быть, предоставит нам возможность познакомиться с такой теорией.

<sup>50</sup> С точки зрения обобщения, а не хронологии. В произведениях Маркса и Энгельса два объяснительных принципа сосуществуют и перекрещиваются. Во всяком случае, Энгельс в труде «Происхождение семьи» (1884) - чрезвычайно обаятельном и стимулирующем наше мышление в большей степени, чем основная масса трудов современных этнологов, - открыто делает акцент на росте производительных сил, который стал возможен благодаря «первым значительным шагам в социальном разделении труда» (скотоводство, земледелие) - и который «неизбежно» должен был привести к рабству. В этом «неизбежно» и заключается весь вопрос. Что касается остального, то на протяжении всей главы «Варварство и цивилизация», где должен был бы рассматриваться вопрос появления классов, Энгельс непрерывно говорит об эволюции техники и о сопровождающем ее разделении труда, но совершенно не связывает саму эту эволюцию с процессом рождения классов. Действительно, как он мог это сделать, если он рассматривал одновременно первые этапы развития скотоводства, земледелия и ремесленничества - деятельности, основанных на различных техниках и приводящих (или совместимых с) к одному и тому же разделению общества на господ и рабов (или же совместимых с отсутствием подобного разделения)? Появление скотоводства, земледелия и ремесленничества само по себе могло привести к разделению на формы труда, а не на классы. Как только общество начинает производить излишек, значительную его часть поглощают различные формы абсурдной активности - погребения, церемонии, настенная живопись, возведение пирамид и т. д. Относительно разницы между историческими описаниями Маркса и его «концепцией» класса см. «La question de l'histoire du mouvement ouvrier».

<sup>51</sup> Энгельс почти подошел к этой идее: «Мы видели, как на сравнительно ранней ступени развития производства рабочая сила человека становится способной давать значительно больше продуктов, чем это необходимо для существования производителя, и что эта ступень развития есть в основном та самая

ступень, на которой возникает разделение труда и обмен между отдельными лицами. *И немного потребовалось теперь времени для того, чтобы открыть великую «истину», что человек также может быть*

*товаром и что силу человека можно обменивать и потреблять, если превратить человека в раба.* Едва люди начали менять, как уже они сами стали предметом обмена». (К. Маркс, Ф. Энгельс. «Происхождение семьи». [Собр. соч. Т. 21. М.: Политиздат, 1965. С. 175] Подчеркнуто нами). Эта великая «истина» по сути своей та же, что и «ложь», разоблаченная Руссо в «Рассуждении о происхождении неравенства», но ни истина, ни ложь не могут быть ни «открыты» ни «выдуманы». Необходимо, чтобы они были плодом воображения и творчества. Здесь, как и в других произведениях, Энгельс изображает рабство как следствие распространения обмена с предметов на людей, однако самым существенным его моментом является превращение людей в «предметы» - и именно это несводимо к экономическим соображениям.

Издержки, возникающие в связи с ежегодной сменой моделей автомобилей личного пользования в Соединенных Штатах, исчисляются *минимум* в 5 млрд. долларов в год за период 1956-1960, что превосходит 1% национального продукта страны (и значительно превышает годовой доход Турции - страны с 30 миллионами жителей), не считая постоянно увеличивающегося потребления горючего (в соотношении с теми экономическими моделями, которые обещают технологическую эволюцию). Экономисты, предоставившие эти цифры на сорок седьмом ежегодном конгрессе Американской экономической ассоциации (декабрь 1961), не отрицают, что такого рода смена может привести к определенным улучшениям и отвечает «желаниям» потребителя. «Однако издержки кажутся столь высокими, что их следует подсчитать и тем самым ответить на вопрос, стоили ли игра свеч». (Fischer, Griliches and Kaussen in *American Economic Review*, mai 1962, p. 259.)

Овеществление в анализе Лукача (*История и классовое сознание*), вполне очевидно, несет в себе существующие в поле воображения смыслы. Но само это качество овеществления у Лукача не возникает в силу того, что *ges* обладает мистическим философским значением как рациональная категория, способная войти в «историческую диалектику». С этой точки зрения существует нечто вроде «функциональности» действительного воображаемого, поскольку оно является «условием существования» общества. Но оно же является условием существования общества как человеческого общества, и это существование не отвечает никакой функциональности, оно не является ничьей целью и само не имеет цели. Именно это кажется нам самым существенным вкладом Клода Леви-Стросса, проявившимся вопреки его намерениям, — особенно это касается работы «Первобытное мышление» - гораздо более существенным, чем проведенная им параллель между «архаичной» мыслью и подделками или идентификация «первобытного» мышления и рациональности как таковой. Что же касается такой значительной проблемы более высокого философского уровня, как отношения между рациональным и воображаемым, проблемы, является ли рациональное лишь моментом воображаемого, или же оно выражает столкновение человека с трансцендентным порядком, то мы оставляем ее открытой и не думаем, что когда-нибудь нам представится возможность поступить иначе (эта проблема будет обсуждаться во второй части книги).

<sup>56</sup> Все сказанное не может быть опровергнуто тем фактом, что любое общество обязательно проводит разграничение между тем, что *для него* является реально-рациональным, и тем, что *для него* относится к сфере воображаемого.

<sup>57</sup> Как сказали бы лингвисты, эти языки обладают лишь когнитивной функцией; и только когнитивное содержание (я сказал бы теперь *идентифицирующее*) можно считать полностью переводимым. (См. Roman Jakobson, *Essais de linguistique generate*, *ibid.*, p. 78-86.) Всеобщая диалектика истории, предполагающая возможность исчерпывающего перевода всех культур на язык «превосходящей» культуры предполагает и подобную редукцию истории к когнитивному. С этой точки зрения параллель с поэзией абсолютно законна, принадлежащий истории текст - неразъединимая смесь когнитивных и поэтических элементов. Крайняя структуралистская тенденция утверждает примерно следующее: «Я не могу перевести для вас «Гамлета» на французский, или же могу дать только очень несовершенный перевод. Но гораздо интереснее самого текста «Гамлета» грамматика языка, на котором он написан, а также тот факт, что эта грамматика есть особый случай универсальной грамматики». На это мы можем ответить: «Нет уж, извините, поэзия интересует нас в той мере, в какой она содержит в себе нечто большее, чем просто грамматику». Можно также спросить, почему английская грамматика не становится самым непосредственным образом этой универсальной грамматикой. Почему существует множество грамматик? Очевидно, что поэтические элементы, хотя и не поддаются точному переводу, отнюдь не могут считаться недоступными. Но подход к ним - это со-творчество: «... Поэзия по определению непереводаема. Единственно возможным вариантом может считаться творческая транспозиция» (Jakobson, *l. c.*, p. 86) Помимо когнитивного содержания существует прочтение и приближенное понимание с учетом различных исторических фаз. Но при этом прочтении мы неизбежно должны принять, что это будет прочтение какого-то конкретного человека.

**Вторая часть.**

## **СОЦИАЛЬНОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ**

**L**

### **IV. Общественно-историческое**

Здесь нашей задачей является разъяснение вопроса об обществе и вопроса об истории, которые могут рассматриваться только как один и тот же вопрос: вопрос о общественно-историческом. Вклад, который способна

внести в разрешение этого вопроса традиционная философия, достаточно фрагментарна. Он может быть и негативным, поскольку на нем лежит печать ограниченности ее способов осмысления реальности, печать ее несостоятельности.

Это утверждение может вызвать удивление ввиду количества и качества всего, что было сделано в этой области традиционной мыслью начиная по крайней мере с Платона и кончая сегодняшним днем. Но основные усилия этой мысли - за исключением случайных, так и оставшихся в зачаточном состоянии открытий, коротких проблесков, моментов настойчивого присутствия апории - растрчивались не на раскрытие и разработку вопроса, а на то, чтобы скрыть только что обнаруженное и ограничить только что возникшее. В этом сокрытии и в этой редукции был тот же механизм и участвовали те же мотивы, что и в случае сокрытия и редукции вопроса о воображении и воображаемом - и в их основе лежали те же глубокие причины.

С одной стороны, традиционной философии никогда не удавалось выделить тематизируемый этим вопросом объект и проанализировать его сам по себе. Данный объект расплылся между обществом, соотношенным с чем-то иным, чем оно само, и вообще с нормой, целью и *telos'ом*, находящим свое основание вовне, - и историей, которая представлялась этому обществу либо отклонением по отношению к данной норме, либо органическим или диалектическим развитием, направленным к норме, цели и *telos'у*. Так объект исследования - бытие, свойственное общественно-историческому, — оказывался соотношен с чем-то иным, чем он сам, и в конце концов этим поглощен. Самые глубокие, самые истинные идеи относительно общественно-исторического, которые нас многому учат и без которых наша речь о нем превратилась бы в бессвязное бормотание, всегда оказываются имплицитно определены чем-то извне - и это касается как сущности, так и истории мысли. И к этому «извне» всегда сводится все, что они могут нам сказать по проблеме общества и истории. Можно перечислить множество моментов, лежащих в основе размышлений традиционной философии в этом направлении, вопреки которым она совершила свои открытия. К ним, например, можно причислить следующие: место общества и истории в божественном плане творения или в бесконечной жизни разума; возможность для них содействовать или препятствовать самореализации человека как этического субъекта; присущий им характер последнего перевоплощения природного существования; соотношение социальной материи и ее разложения или исторической нестабильности, с одной стороны (ее неопределенно-нефиксируемый характер, *apeiron*, определенный отсутствием определенности; свойственное ей непрерывное становление; *aei gignomenori*), и формы и нормы стабильного и детерминированного полиса, с другой; при этом анализ первого подчиняется требованиям второго - то есть требованиям прекрасной формы прекрасного города, пусть даже речь идет об отрицании самой возможности его существования.<sup>1</sup>

Точно так же представление, воображение, воображаемое никогда не рассматривались сами по себе, но всегда соотносились с чем-то иным - с чувством, разумом, ощущением, реальностью, которые были подчинены нормам, обусловленным традиционной онтологией, подведенным под категории истинного и ложного, рассмотренным как средства и оцененным в зависимости от их возможного вклада в осуществление той цели, которой является истина или достижение истинного сущего - бытийно сущего, причастного способности суждения (*ontos on*). Так, наконец, никого не интересовал вопрос о том, что значит *действие*, каково бытие действия и что превращает действие в бытие. Человек был озабочен лишь одним вопросом: что есть хорошее и что есть плохое действие? Действие не стало объектом действительного осмысления, так как анализировались лишь два его конкретных момента - этика и техника. Но и последние не получали достаточного осмысления, поскольку не ставился вопрос о том, моментами чего они являются, заранее аннулировалась субстанция этой целостности и игнорировалось действие как претворение в жизнь. Оно подчинялось частичным определениям, продуктам самого действия, предстающим, однако, как абсолютные и правящие извне, - добро и зло (действенность или недейственность которых вопрос вторичный).

С другой стороны, осмысление истории и общества всегда переносилось в область традиционной логико-онтологии - и как могло быть иначе? Общество и история не могут быть объектами размышления, если они не существуют. Но что они из себя представляют, как они существуют и в каком смысле они существуют? Классическое правило гласит: не следует умножать сущности без необходимости. Но на более глубоком уровне мы находим другое правило: не следует умножать смысл бытия, оно должно иметь лишь один смысл.<sup>2</sup> Этот смысл, охарактеризованный от начала и до конца как определенность *-peras* у греков, *Bestimmtheit* у Гегеля, - сам по себе исключал возможность признания такого типа бытия, которое в главных своих характеристиках ускользает от определения, то есть такого бытия, каким является общественно-историческое или воображаемое. С тех пор, сознавая это или нет, желая этого или не желая, но даже в тех случаях, когда традиционная мысль ставила перед собой совершенно противоположные задачи, она неизбежно сводила общественно-историческое к первичным типам бытия, которые были ей известны (или казались известными), извне их конструируя и, следовательно, извне их определяя, превращая в вариант, комбинацию или синтез соответствующих форм сущего: вещи, субъекта, идеи или понятия. С этого момента общество и история оказываются подчинены уже выверенным логическим операциям и функциям и кажутся мыслимыми посредством установленных категорий, рассчитанных на постижение ряда конкретных форм сущего, которые философия, однако, рассматривала как универсальные.

Это лишь два аспекта одного и того же движения, два нерасторжимых следствия навязывания общественно-историческому выводов традиционной логики-онтологии. Если общественно-историческое может быть осмысленно с помощью категорий, действительных для всех других форм сущего, то оно должно быть однородным с ними. Его способ существования не должен представлять собой отдельную проблему, он должен быть поглощен тотальным бытием-сущим. Верно и обратное: если *быть* значит *быть определенным*, то общество и история существуют постольку, поскольку определены одновременно их место в едином порядке бытия (как результат определенных причин, средство для достижения целей или момент процесса), их внутренний порядок и их

отношения друг с другом; порядки, отношения, необходимости штампуются в форме категорий, то есть определений всего, что может существовать, поскольку оно может существовать (быть помыслено). Самое большее, что можно достигнуть таким путем, - это гегельянско-марксистский взгляд на общество и историю, рассматривающий их как сумму и результат действий (сознательных или бессознательных) множества субъектов - действий, которые детерминированы необходимыми отношениями и посредством которых какая-либо система идей находит свое воплощение в определенной совокупности вещей (или отражает ее). Все, что в действительной истории не может быть сведено к этой схеме; все, что проявляется как ее нарушение, рассматривается как иллюзия, случайность - короче говоря, относится к сфере неинтеллектуального, к сфере того, не являясь само по себе скандалом, становится таковым для философии, с точки зрения которой интеллигибельное есть лишь другое наименование невозможного.

Но если мы решаемся рассматривать общественно-историческое как таковое, если мы признаем, что его нужно анализировать и осмыслять исходя из него самого, если мы не хотим уходить от вопросов, которые оно перед нами ставит, заранее заключая его в рамки того, что нам известно (или что кажется нам известным) помимо общественно-исторического, - то мы обязаны сделать вывод, что традиционные логика и онтология должны быть разрушены. Мы не можем не заметить, что общественно-историческое не подпадает под традиционные категории, а если и подпадает, то лишь номинально и без достаточного на то основания, что оно скорее требует признать ограниченность их действия и по-

зволяет нам разглядеть иную и новую логику и радикально изменить наш взгляд на смысл понятия «бытие».

#### *Возможные типы традиционных ответов*

Вопрос: что есть общественно-историческое? - заключает в себе два вопроса, которые традиция и условность разделяет, говоря отдельно об истории и отдельно об обществе.<sup>3</sup> Конкретизирующая формулировка ядра этих двух вопросов облегчит анализ статуса традиционных вопросов.

Что есть общество в его единстве и самотождественности (esseite)? Что определяет целостность общества и не дает ему распасться?

Что есть история, а именно каким образом и почему происходит изменение общества во времени, в чем заключается это изменение, возникает ли нечто новое и в чем оно состоит?

Смысл и связь этих вопросов станут для нас яснее, если мы спросим себя: почему существует множество обществ, а не одно, и в чем заключается различие между ними? Если же мы начнем утверждать, что различие обществ и многообразие истории - лишь видимость, то это создаст, в свою очередь, другую проблему: почему существует эта видимость и почему тождество предстает как различие.<sup>4</sup>

Бесчисленные ответы, которые давались на эти вопросы со времен зарождения философской мысли, можно разделить на два типа, не учитывая их различных сочетаний.

Первый тип - физикалистский. Он прямо или косвенно, непосредственно или опосредованно сводит общество и историю к природе, в первую очередь, к биологической природе человека. Неважно, что последняя оказывается с этой точки зрения сведена, в свою очередь, к простому, физическому механизму или же рассматривается как нечто его превосходящее - например, в виде родового существа (*Gattungswesen*), как это было у молодого Маркса.

Это гегелевское понятие<sup>5</sup> выражает последний этап логико-онтологической переработки *physis'a*, аристотелевского живого существа, у Аристотеля являющегося родом/видом (*eidos*), постоянно себя воспроизводящим и навсегда застывшим. Функционализм - наиболее яркий и наиболее типичный пример этой точки зрения: он рассматривает человеческие потребности как данные раз и навсегда и объясняет социальную организацию как единство функций, предназначенных для их удовлетворения. Как мы уже видели, данное объяснение ничего не объясняет. Существует множество форм человеческой деятельности, которые не выполняют в обществе никакой функции в смысле, подразумеваемом здесь функционалистами. Но самое главное, основной вопрос здесь устраняется или скрывается за плоскими определениями - вопрос о различии обществ. Так называемое объяснение повисает в воздухе за отсутствием опорного момента, с которым оно могло бы соотнести функции, каковым будто бы служит социальная организация. Этот опорный момент мог бы быть представлен благодаря утверждению тождественности человеческих потребностей, не изменяющихся в различных обществах и в различные исторические периоды, идентичности, которая может быть оспорена при самом поверхностном взгляде на историю. В таком случае, чтобы осознать эти различия и вариации, необходимо было бы прибегнуть к фикции неизменного ядра абстрактных потребностей, получающих там или здесь различную спецификацию и варьируемые средства удовлетворения, а также к банальностям и тавтологии. Таким образом, окажется скрыт существенный факт: человеческие потребности как потребности социальные, а не просто биологические, неотделимы от своего объекта и как те, так и другие в каждом отдельном случае институционализируются рассматриваемым обществом. То же можно сказать и о том типе обмана, который легко распространился в мире с тех пор, как вошло в моду «желание». Последователи этой точки зрения сводят общество к желанию и подавлению желания, не задерживаясь на объяснении всего многообразия объектов и форм желания. У них не вызывает удивления это странное разделение желания на собственно желание и желание подавлять желание, которое по логике их рассуждений должно характеризовать большинство обществ. У них не вызывает удивления ни сама возможность этого разделения, ни причины его появления.

Второй тип - тип логический, принимающий различные формы в зависимости от интерпретации корня *log-*. Если все действия логики, о которой идет речь (какими бы ни были ее внешние затруднения), в конце концов сводятся к размещению на основании нескольких простых правил конечного числа белых и черных камешков в заранее определенном числе ящиков (например, не более, чем *n* камешков одного цвета на одной линии или в одной колонке), то мы имеем перед собой наиболее бедную форму логицизма - структурализм. Та же логическая операция, повторенная определенное количество раз, должна привести к пониманию всей совокупности человеческой истории и различных форм общества, которые будто бы являются не чем иным, как различными



комбинациями конечного числа одних и тех же дискретных элементов. Эта элементарная комбинаторика, требующая не больше интеллектуальных способностей, чем составление логических квадратов или кроссвордов, - должна каждый раз иметь в виду в качестве само собой разумеющегося конечный ряд элементов, на которые распространяются эти операции, а также противопоставления и различия, которые она устанавливает между ними. Но даже в фонологии (структурализм - не что иное, как ее незаконная экстраполяция) невозможно опереться на *естественную* данность конечного ряда дискретных элементов - фонем, которые могут быть переданы и восприняты человеком. Как знал уже Платон<sup>1</sup>, переданные и воспринятые звуки суть неопределенность, *apeiron, peras*, в то время как определенность, синхронное положение фонем и их существенных раз-

личий, устанавливается языком, и, в каждом отдельном случае, данным конкретным языком. Фонология воспринимает это установление и эти различия - например, различия между французской и английской фонетическими системами - как факт и не обязана задаваться вопросом о причинах различия. В качестве позитивного знания, сознающего свои границы, она оставляет в стороне вопрос о первоисточках своего объекта. Но как мы можем поступать таким же образом, если вопрос об истории и обществе прежде всего является вопросом о природе и происхождении различий? . Наивность структурализма в этом отношении обезоруживает. Он ничего не может сказать о совокупности элементов, которыми манипулирует, а также относительно оснований их так-бытия, относительно их модификаций во времени. Такие противопоставления, как *мужское-женское, северный-южный, высокий-низкий, сухой-влажный* кажутся ему само собой разумеющимися, все это человек обрел таким, каково оно есть, краугольные камни смысла с незапамятных времен лежат на земле, пребывая вечно в своем так-бытии, одновременно естественном и полном глубокого значения, а каждое общество выбирает из них несколько (следуя велению случая<sup>7</sup>), и само собой разумеется, что этот выбор осуществляется по принципу оппозиционных пар и что предпочтение одних из них ведет к исключению других, как если бы социальная организация могла быть сведена к конечному числу утверждений и отрицаний, и как если бы сами эти «да» и «нет» привносились извне и были бы даны раз и навсегда - в то время как они суть творчество конкретного общества.

Или же, как выражение противоположной крайности и в своей наиболее богатой форме, применяемая логика стремится задействовать все символы материального и духовного универсума. Не принимая никаких границ, она хочет, чтобы все они были вовлечены в игру, вошли в определенные отношения друг с другом, обрели законченную определенность во взаимном исчерпывающем определении. Она, таким образом, видит их рождающимися один из другого, и всех их вместе - из одного первичного или последнего элемента, в качестве его необходимых форм или момен-тов, с необходимостью развертывающихся в данном необходимом порядке, и чьей частью с необходимостью является и сама эта логика, будучи их повторением или завершением. И в данном случае неважно, как называется этот элемент - разум, как в гегельянстве, или материя или природа, как в канонической версии марксизма (материя и природа, сводимые по праву к единству рациональных определений). В начале этой книги мы уже указывали на некоторые из тех бесчисленных и бесконечных апорий, к которым ведет эта концепция.

Таким образом, вопрос о единстве и идентичности общества и именно данного конкретного общества сводится к утверждению единства и тождества всего множества живых организмов; или же сверхорганизма, включая его потребности и функции; или естественно-логической группы элементов; или системы рациональных определений. От общества как

такового здесь ничего не остается - ничего, что составляло бы собственно бытие социального. Общественный способ бытия всегда отличен от того, что наше знание привносит извне. Немного остается и от истории, от изменения, претерпеваемого обществом во времени. Перед лицом проблемы истории физикализм естественным образом превращается в кауза-лизм, а значит приводит к упразднению этой проблемы, ибо проблема истории - это вопрос проявления радикального изменения или абсолютной новизны (о чем свидетельствовало бы само утверждение противоположного, так как и амёбы, и галактики говорят лишь о вечной неизменности всего). Причинность же - это всегда отрицание изменчивости, утверждение двойного тождества: тождества в повторении одних и тех же причин, приводящих к одним и тем же следствиям; конечного тождества причины и следствия, поскольку каждый из этих элементов с необходимостью причастен другому или оба одному и тому же.<sup>9</sup> Неслучайно, что здесь игнорируются стихия, в которой и посредством которой преимущественно развертывается общественно-историческое - а именно смыслы или значения: они игнорируются или же трансформируются в простой эпифеномен как внешний сопровождающий момент всего, что реально происходит. На самом деле, каким образом значение может быть причиной другого значения, а множество значений - следствиями незначимого? То же верно и для упразднения вопроса истории, представляющего собой форму логицизма, превратившегося перед ее лицом в рационалистический финализм. Если он и видит в значениях стихию истории, то оказывается неспособен воспринимать их иначе, как рациональные значения (что, безусловно, не означает, что он должен полагать их осознанно творящими историю людьми). Но рациональные значения должны быть и могут быть выведены друг из друга. Их развертывание не что иное как демонстрация, новое в каждом отдельном случае конструируется посредством *отождествляющих* операций<sup>9</sup> (пусть даже они будут называться диалектическими), при помощи всего, что уже существует. Целостность исторического процесса представляет собой экспозицию с необходимостью реализуемых виртуальностей первичного принципа - всегда наличествующего и всегда одного и того же. Историческое время, таким образом, превращается в абстрактного посредника последовательного сосуществования или в простое вместилище диалектических рядов. Истинное время, время радикальной, не из чего не выводимой и ничем не порожденной изменчивости должно быть упразднено. Никакой довод, кроме случайного, не может обосновать причину, по которой прошлая и будущая история не могла бы с полным основанием считаться дедуцируемой. Конец истории досаждал комментаторам Гегеля, им кажется нелепым считать этим концом 1830 год, что является свидетельством недостаточного понимания естественных

потребностей мысли философа, для которой этот конец располагается до начала всякой истории. История не может быть Разумом, если она не имеет смысла для своего существования - а именно цели (telos), которая, как и пути развития, с незапамятных времен предопределена для нее раз и навсегда. Это равнозначно отрицанию времени, наблюдаемому в любой истинной телеологии. Для завершенной телеологии все предопределено от начала и до конца - установленного и определенного самого начала процесса, так же как установлены и определены средства и пути, дающие возможность этому концу осуществиться. Время здесь - лишь псевдоним порядка установления и взаимного порождения членов процесса или, в случае реального времени, - простое внешнее условие, ничего не меняющее в процессе как таковом. Выше я уже указывал<sup>10</sup>, что канонический марксизм является попыткой совмещения каузальной и финалистской точек зрения.

Отметим, что помимо частной неспособности представителей структурализма подойти к решению вопросов истории (иначе как отрицая более или менее очевидным образом само существование такого вопроса), ничто не мешает им создавать фикцию некоей структуры истории в ее временном развертывании. Или, скорее, стремящаяся к последовательности структуралистская концепция требует постулирования подобной структуры. Если говорить откровенно, то структурализм как общую концепцию только тогда можно будет принимать всерьез, когда он осмелится утверждать, что различные описываемые им социальные структуры сами являются только лишь элементами гипер- или метаструктуры, которой должна была бы быть всеобщая история. Но это было бы равнозначно тому, чтобы покончить с идеей истории, ведь разговор о структуре теряет всякий смысл, если нельзя определить раз и навсегда все ее элементы и существующие между ними связи и занять самим место абсолютного знания, " - то есть и в этом случае структурализм не следует принимать всерьез.

Действительно важным мы должны считать не эти концепции как таковые, не их критику и тем более не критику авторов. У значительных авторов концепции никогда не присутствуют в чистом виде, взаимодействие концепций с подлежащим осмыслению материалом, обнаруживает нечто отличное от того, что авторы думают в явной форме, результаты оказываются неизмеримо богаче программных тезисов. У великого автора по определению мысль идет дальше его средств. Он велик именно потому, что может постичь нечто большее, чем его предшественники, а его средства - лишь результат предшествующей мысли. Он не топчется на одном месте, хотя и не может аннулировать всего, что им получено от прошлого и поставить себя перед *tabula rasa*, даже при большом соблазне подобной иллюзии. Именно об этом свидетельствуют противоречия, всегда существующие у великих авторов. Я говорю о действительных, грубых, непреодолимых противоречиях. Было бы также глупо думать, что они одни

сводят на нет весь вклад автора, как и напрасно пытаться разрешить или восполнить их на более глубоких уровнях интерпретации.

Наиболее плодотворная и наиболее богатая форма, которую принимают эти противоречия, рождается из невозможности осмыслить в единстве и одними и теми же средствами, с одной стороны, все, что уже известно, а с другой - все вновь открытое автором (что в наиболее значительных случаях есть совсем иная сторона существующего, иной способ и иной смысл бытия). Ничто не может заранее гарантировать связность или, более точно, тождественность (непосредственную или опосредованную) способа существования объектов вновь открытого мира, а следовательно, логики и онтологии, которых этот мир требует, - логики и онтологии, выработанных вне этого мира, и тем более ничто не может гарантировать, что эта связность будет того же порядка и того же типа, что и существующая внутри уже известных миров. В частности, области, о которых здесь идет речь - первичное воображаемое и общественно-историческое - предполагают необходимость ставить под сомнение значения, полученные от бытия как определенности и от логики как определения. В той мере, в какой проистекающий из этого конфликт оказывается осмыслен автором, он стремится разрешить его посредством подчинения нового объекта уже усвоенным значениям и определениям, что влечет за собой сокрытие всего, что было открыто, затемнение всего, что было обнаружено, его маргинализацию, изменение его природы из-за поглощения чуждой системой и проявление последствий этого в форме непримиримой апории.

Так Аристотель раскрыл в философском плане феномен воображения - *phantasia* - но то, что он говорил об этом, когда трактовал его *ex pro-fesso* (он фиксировал воображение на присущем ему, как считается, месте между чувством, воспроизведением которого оно является, и интеллектом - что и определило на двадцать пять веков вперед все представления человечества на этот счет) мало значит в сравнении с тем, что он действительно хотел об этом сказать и говорил между делом и что совершенно невозможно примирить с его мыслями о *physis'e*, душе, мышлении и бытии. Так Кант тем же движением в три приема (в двух изданиях *Критики чистого разума* и в *Критике способности суждения*) раскрывает и вновь скрывает роль того, что он называл трансцендентальным воображением.

То же можно сказать и о Гегеле, и в неизмеримо большей степени о Марксе, которые не могли высказать свои наиболее фундаментальные мысли об обществе и истории, не входя в противоречие с тем, что, как им казалось, они знают относительно бытия и мышления и, в конце концов, ограничивали их, насильно вводя в чуждую для них систему. Точно так же Фрейд, раскрывший для нас бессознательное, говорил, что его способ бытия несовместим с дневной логико-онтологией, и тем не менее он не

смог осмыслить его до конца, не прибегая ко всей механике психического аппарата, инстанций, оснований, сил, причин и следствий, и в результате скрывал его неопределенность как первичного воображаемого.

Постоянное воспроизводство ситуаций, имеющих аналогичные характеристики, даже когда речь идет о самых глубоких и самых дерзких умах, говорит о том, что здесь задействованы фундаментальные факторы. Традиционная логика-онтология глубоко укоренена в институтах общественно-исторической жизни. Она коренится в неустраняемых закономерностях этих институтов и является в определенном смысле их переработкой, ветвями, расходящимися от древа необходимости. Ее ядро - отождествляющая и множествляющая логика, суверенно управляющая двумя институтами, без которых не существовало бы социальной жизни: институтом *legein* -

неустранимой составляющей языка и социального представления - и институтом *teukhein* - неустранимой составляющей социального действия<sup>12</sup>.\* То, что общественная жизнь смогла существовать, указывает на господство над всем существующим этой отождествляющей и умножающей логики - не только над естественным миром, где возникает общество, но и над самим обществом, в котором представление и самопредставление, высказывание и самовысказывание, действие и самоизменение возможны лишь при использовании этой логики, которая может институционализировать и институционализироваться сама, лишь институционализируя *legein* и *teukhein*.

Данная логика - и онтология, которая ей однородна, - отнюдь не исчерпывает всего существующего и его способа бытия и касается лишь его первого слоя. Но в то же время ее внутренним требованием является овладение любым возможным слоем. Очерченная выше проблематика - лишь конкретизация этой антиномии в сфере воображаемого и общественно-исторического. Физикализм и логицизм, каузализм и финализм представляют собой различные формы распространения требований и основных схем отождествляющей логики на общество и историю. Ибо отождествляющая логика представляет собой логику детерминации, обретающую свою специфику в различных случаях как отношение причины и следствия, способа и цели или как отношения логической импликации. Она может функционировать, лишь постоянно устанавливая подобные отношения как отношения между различными элементами множества (в том смысле, который имеют эти термины в современной математике, но который оказывается задействован и с самого момента институционализации *legein* и *teukhein*). Именно здесь заключается самое существенное, а отнюдь не в том, рассматривает ли эта логика способы существования данных элементов как способы существования физических сущностей или логических терминов, поскольку для нее, как и для проистекающей из нее онтологии, быть означает быть определенным. Именно в связи с этим установлением отношений разворачиваются оппозиции, касающиеся вопроса: *что* действительно существует, то есть, *что* действительно,

основательным образом и вполне определено? С этой точки зрения второстепенным является не только противопоставление материализма и спиритуализма, но и противопоставление, например, Гегеля и Горгия, абсолютного знания и абсолютного отрицания знания. Действительно, оба исходят из одной и той же концепции бытия. Первый рассматривает его как бесконечное самоопределение, суть же второй аргументации (как и любой когда-либо выдвигавшейся скептической и нигилистической аргументации), когда она стремится показать, что ничто не существует, а если что-то и существует, то оно непознаваемо, сводится к следующему: ничто не поддается в действительности определению, и требование определенности должно навсегда остаться пустым и неудовлетворенным, поскольку любое определение противоречиво (и следовательно, неопределенно) - что имеет смысл лишь в связи со следующим молчаливо подразумеваемым критерием: если бы что-то существовало, оно бы поддавалось определению.

Дискуссия по поводу традиционных концепций общества и истории неотделима от выявления их логических и онтологических оснований. Точно так же их критика может стать лишь критикой этих оснований и разъяснением общественно-исторического как несводимого к традиционной логике и онтологии. Типология ответов на проблему общества и истории, очерченная нами выше, имеет для нас значение лишь в той мере, в какой эти типы ответов оказываются единственно возможными с точки зрения этой логики-онтологии. Они конкретизируют ракурсы, в которых традиционная мысль рассматривает проблемы сосуществования и преемственности, бытия, так-бытия, основания бытия (его *почему*) сосуществования и преемственности.

#### *Общество и схемы сосуществования*

Общество непосредственно проявляет себя как сосуществование множества элементов и сущностей различного порядка. Чем располагает традиционная философия для осмысления сосуществования и способа бытия-вместе определенной множественности этих членов?

Во-первых, это сосуществование, бытие-вместе может рассматриваться как реальная система, какой бы ни была ее сложность. В таком случае должна возникать возможность разложения (реального или идеально-абстрактного) системы на поддающиеся определению подсистемы, на части и, в конце концов, на последние элементы - последние временно или окончательно. Эти вполне различимые и определенные элементы должны поддаваться однозначному определению. Они должны быть связаны между собой отношениями причинности - линейными или циклическими, категориальными или вероятностными - отношениями, также поддающимися однозначному определению. Отношения того же типа

должны связывать части, подсистемы и т. д. глобальной системы. Отсюда следует, что должна существовать возможность воссоздания (реального или идеально-абстрактного), без какого-либо упущения, всей системы на основе ее элементов и данных отношений, которые рассматриваются как единственные обладающие последней реальностью.

Или же бытие-вместе многообразных данностей оказывается представлено как логическая система (в широком смысле, в том числе и в математическом). В этом случае также должны быть заданы конечные элементы - вполне различимые и однозначно определенные - и столь же однозначные отношения между этими элементами.

В обоих случаях приведена в действие множествляюще-отождествляющая логика. В обоих случаях общество осмысливается как совокупность различных и обусловленных элементов, устанавливающих друг с другом определенные связи. В той степени - и мы вернемся к этому в дальнейшем - в какой общество не является целостностью и иерархией целостностей, мы, оставаясь на этом пути, не можем о нем сказать что-либо существенное. Но тут же возникает вопрос: что представляют собой эти элементы и эти отношения, системой которых (реальной или идеально-абстрактной) становится общество как сосуществование-соглашение? Отказ признавать особый способ бытия, присущий общественно-историческому, с необходимостью означает, что данные элементы и отношения - какими бы ни были исключения, ограничения, соответствующее качество и модальность - в конечном счете оказываются такими, что их существование и способ существования уже заранее

известны, что они аналогичны чему-то существующему вне этой системы, а следовательно, могут быть определены извне и на основании существующих вовне данностей. Таковы, очевидно, отношения причинности, конечности и логической импликации. Но таковы также и элементы, которые традиционная мысль наделяет последней субстанциональностью и прочностью: индивиды, вещи, идеи и понятия. Так, например, непосредственному восприятию общество предстает как набор индивидов. Эта непосредственная видимость немедленно была поставлена под сомнение серьезными мыслителями. Таково ли общество в действительности? В течение веков утверждалось, что человек не существует как человек вне полиса, отвергались робинзоны и общественные договоры, провозглашалась несводимость социального к индивидуальному. Но если мы рассмотрим более пристально, то вынуждены будем сделать вывод, что не только ничего не сказано относительно нередуцируемого социального, но что оно оказывается на деле сведено к индивидуальному: общество определяется исходя из индивида как действующей или конечной причины, социальное выстраивается и конструируется исходя из индивидуального. Подобную ситуацию мы находим уже у Аристотеля, для которого «город по своей природе первичен» по отношению к конкретному человеку, но город определен через свою цель, а цель заключается в благосостоянии конкретного человека.<sup>13</sup> То же самое происходит у Маркса: «реальная база» общества, определяющая все остальное, - это «совокупность производственных отношений», «вполне определенных, необходимых и независимых от воли» людей. Но что такое производственные отношения? Это «отношения между отдельными личностями, опосредованные в вещах». И через что они могут быть определены? Через состояние производительных сил - то есть через другой аспект отношения людей к вещам, в свою очередь опосредованный и определенный через понятия, воплощенные в техническом навыке каждой эпохи.<sup>14</sup> Точно так же обстоит дело и с Фрейдом, несмотря на ряд вырывающихся из контекста формулировок - в той степени, в какой он приближается к рассмотрению социального: именно психика в ее телесной укоренности, ее противопоставление природной *ananke*, ее внутренние конфликты и психогенетическая история должны отчитываться за весь человеческий мир.<sup>15</sup>

Но можем ли мы представлять себе общество как сосуществование и соединение элементов, предшествующих ему и определенных - реально, логически или теологически - извне, если эти так называемые элементы существуют и являются тем, что они есть, только в обществе и через общество? Общество можно составить (если данное выражение имеет смысл) лишь из уже социализированных индивидов, которые уже включают социальное в самих себе. Здесь более уже нельзя пользоваться схемой, которая худо-бедно может быть применима в других областях. Речь идет о появлении на уровне целостности свойств, несуществующих и не имеющих смысла на уровне составляющих - что физики называют феноменом кооператива или коллектива<sup>16</sup> и что соответствует известной теме перехода количества в качество. Нет никакого смысла считать, что язык, производство, социальные правила суть дополнительные свойства, проявляющиеся только в том случае, если вместе находятся достаточное количество индивидов. Эти индивиды не просто различны, они не существуют и немислимы вне и до данных коллективных свойств - хотя в то же время не могут быть к ним сведены.

Общество - это не вещь, не субъект, не идея и тем более не набор и не система субъектов, идей и вещей. Этот вывод кажется банальным тем, кто забывает себя спросить: каким образом и почему возникает в таком случае возможность говорить о каком-либо обществе и о данном конкретном обществе. В условиях языка и в заключенной в них логике «какой-либо» и «это» относятся лишь к тому, что мы можем назвать, а назвать мы можем вещи, субъекты, понятия и их собрание, объединение, их отношения, признаки, состояния и т. д. Но единство данного общества как его *метафизическая индивидуальность* - тот факт, что оно является именно этим обществом и никаким другим - не может быть проанализировано в плане существующих между субъектами, опосредованных в вещах отношений, поскольку любые отношения между социальными субъектами, любые связи людей и вещей - это социальные связи с социальными объектами. Субъекты, вещи, отношения в данном случае являются тем, что они есть, и таковы, каковы они есть, только потому, что они такими созданы и институционализированы рассматриваемым обществом (или обществом как таковым). То, что одни люди могут убивать друг друга и самих себя из-за золота, а другие не могут - нельзя определить по химическому составу золота, а также по свойствам ДНК одних и других. А что можно сказать, когда убивают друг друга и самих себя из-за Христа или Аллаха? Лишь в речи человек преодолевает эти трудности, когда говорит о коллективном сознании и коллективном бессознательном, когда он употребляет незаконные метафоры и термины, единственным означаемым которых является обсуждаемая здесь проблема. Лишь в речи мы можем их преодолеть, когда приходим к простому утверждению существования социальной целостности, общества как целого, отличающегося от своих частей, их превосходящего и их определяющего. И здесь мы неизбежно встречаемся со схемой, которая есть в запасе у традиционной мысли для осмысления целостности, не являющейся системой, *partes extra partes*: схемой организма - схемой, которая, несмотря на принятые риторические предосторожности, гораздо чаще, чем это принято считать, возникает еще и сегодня в дискуссиях об обществе. Но говорить об организме (в собственном смысле слова или в переносном) или о сверхорганизме - это значит говорить о системе взаимозависимых функций, определяемых одной целью - сохранением и воспроизводством одного и того же, утверждением постоянства несмотря на время и случайности, утверждением сущности, *eidosa* (вида/рода).<sup>17</sup> Каково это «то же самое», которое здесь сохраняется и воспроизводится? И каковы стабильные и характеризующиеся определенностью функции, подчиненные сохранению-воспроизводству?

Лишь при очень поверхностном взгляде на проблему можно отождествить или соотнести с подобными функциями различные сектора или сферы, в которых разворачивается социальная деятельность, - экономику, право, политику, религию и т. д. Было бы полезно за рамками какой бы то ни было критики функционализма, органицизма или других подобных концепций более пристально рассмотреть в вопрос, который ставят перед нами

отношения между этими секторами и сферами и организацией или социальной жизнью как единым целым. Здесь идет речь о типе сосуществования целого и частей и даже о типе существования этих частей, который не может быть схвачен в рамках традиционной философии. Мы, совершенно очевидно, не можем говорить о конструировании общества из экономики, права, религии, которые превратились бы в таком случае в обладающие независимым существованием составляющие, а, соединившись, образовывали бы общество (обладающее или не обладающее некоторыми новыми свойствами). Экономика, к примеру, может существовать и быть доступной познанию лишь как социальная экономика, как экономика общества и именно данного общества. Но проблема выходит далеко за рамки этих очевидностей, противоречия которых, не остающиеся в границах проблемы общества, отнюдь еще не определены. Ни одна из возможных схем не позволяет нам до конца понять связи между экономикой, правом, политикой, религией, с одной стороны, и обществом, с другой, и более того, не позволяет понять отношения между самими этими областями. Ибо, и это предшествует любому разговору о содержании, всякая критика, к примеру, причинной обусловленности предполагаемой надстройки со стороны предполагаемого базиса, любая известная схема отношений предполагает, что принцип разделения применим к рассматриваемой области и позволяет конструировать находящиеся во взаимодействии сущности (реальные или абстрактные). Но здесь не идет речь об этом, так как сферы социальной активности не поддаются подобному разделению даже в плане идей, оно возможно лишь номинально. И это отсылает нас к более глубокому слою проблемы: ничто в традиционной мысли не могло бы нам сказать, чем они являются, и каков способ их существования как конкретных сущностей. Речь, безусловно, идет не об абстрактных аспектах, соотносимых с выбранной точкой наблюдения над объектом или с категориями, необходимыми для его постижения, поскольку и данная точка наблюдения, и данные категории существуют лишь на основании и в зависимости от конкретных общественно-исторических институтов, создающих условия для их возникновения в конкретной социальной реальности и благодаря ей. Если теоретик различает религиозный и юридический аспекты жизнедеятельности традиционного или архаического общества, которое само их не различало, то этим он обязан не прогрессу знания или совершенствованию человеческого разума, но тому факту, что общество, в котором он живет, уже давно институционализировало в своей реальности юридические и религиозные категории как категории относительно различные. Именно эти категории и их разграничение он экстраполирует на прошлое, не спрашивая себя, насколько законна подобная экстраполяция, и молчаливо постулирует, что институционализированные разграничения в его собственном обществе соответствуют сущности любого общества и выражают действительную структуру его внутренних сопряжений.

Мы не можем также рассматривать различные сферы социальной жизни как частичные скоординированные системы - как кровеносную, дыхательную, пищеварительную, нервную системы организма - поскольку мы можем встретить и часто встречаем преобладание и относительную независимость одной из сфер в данной социальной организации.

Чем же являются по своей сути эти сферы? Чтобы подойти к серьезному рассмотрению этого вопроса, мы должны отдать отчет в следующем значительном и неизбежном в своей реальности факте, который традиционная мысль неспособна усвоить: не существует функционирующей социальной структуры, данной раз и навсегда, ни во внешней своей данности, ни в глубинной сущности, ни реально, ни абстрактно. Эта структура внутренних сопряжений - будь то определяемые ею части или же соотношения, которые она устанавливает между частями и между частями и целым, - эта структура в каждом отдельном случае является творчеством рассматриваемого общества. Данное творчество есть онтологический генезис, установление *eidosa*, поскольку все, что таким образом и в каждом отдельном случае установлено, институционализировано, запечатлено в материальности конкретных действий и вещей, - все это преодолевает эту конкретную материальность и любое конкретное *это* и представляет собой *тип*. Он создает возможность бесконечной репродукции своих инстанций, которые существуют как таковые и могут быть тем, чем они являются, лишь в качестве инстанций этого типа. Определенное орудие (*teukhos*) - нож, тесало, молоток, колесо, лодка - есть подобный тип или сотворенный *eidosa*. Им также является слово (*lexis*) - брак, купля-продажа, предприятие, храм, школа, книга, картина, выборы, наследство. Но на другом уровне, хотя и неразрывно связанном с прежними, подобным сотворенным *eidosa* становится внутренняя сопряженность элементов каждого общества, а также сектора и сферы, в которых и через которые оно существует. Общество устанавливается, институционализируется как способ и тип сосуществования; как способ и тип сосуществования вообще, без аналогий и предшественников в других сферах бытия, и как именно данный способ и тип конкретного сосуществования, специфическое творчество рассматриваемого общества. (Точно так же, как оно институционализируется - и это мы увидим в дальнейшем - как способ и тип преемственности, то есть как общественно-историческая темпоральность). Так выражение и проявление социального в технике, экономике, юриспруденции, политике, религии, искусстве и т. д., которое кажется нам очевидным, есть не что иное, как способ институционализации социального, присущий конкретным обществам и в частности нашему. Мы прекрасно знаем, например, что экономика и право возникают как ясно выраженные и четко установленные моменты социальной организации лишь на поздних этапах исторического развития. Религия и искусство разделились и превратились в определенные формы социального творчества лишь совсем недавно. Тип отношений (а не только их содержание) между производительным трудом и другими формами социальной активности обнаруживает на протяжении всего исторического процесса и на примере различных обществ бесконечное разнообразие модификаций. Организация общества развертывается в каждом отдельном случае совершенно различным образом, не только потому, что возникают различные моменты, сектора и сферы, в которых и через которые она существует, но прежде всего она создает между этими моментами и целым такой тип отношений, который может стать новым и является таковым в самом нетривиальном смысле.<sup>18</sup> Ни эти элементы, ни отношения не могут быть индуктивно выведены из существовавших до сих пор форм социальной жизни, они не могут быть выведены *a priori* теоретическим

анализом, осмыслены в данных раз и навсегда рамках логики.

Таким образом, размышление о сущности социального отсылает нас к двум границам традиционной мысли, которые на самом деле суть одна единственная граница отождествляющей логики-онтологии. Не существует средств в пределах этой границы для осмысления саморазвертывания какой-либо сущности как установления новых членов функционирующей системы и новых отношений между этими членами, то есть как установления новой организации, новой формы, нового *eidos'a*. Невозможно в пределах логики-онтологии одного и того же, логики-онтологии повторения, вечного вневременного (*aei*) осмысливать творчество, генезис, который есть не просто становление, возникновение и разложение, порождение одним и тем же того же самого как различных экземпляров одного типа - но проявление инаковости. Это онтологический генезис, заставляющий бытие выразиться как *eidos*, как *ousia eidos*, как другой способ и другой тип бытия и бытия-сущего. Может так случиться, что эта очевидность на деле окажется всего-навсего признанной, но недоступной осмыслению. Но мы сможем разрешить этот вопрос только тогда, когда признаем эту очевидность, почувствуем ее, подвергнем испытанию, перестанем ее отрицать или прикрывать вуалью тавтологии.

Тем более невозможно в этих пределах мыслить общество как сосуществование или как многообразное единство. Ведь анализ общества ставит нас перед требованием, которое мы никогда не сможем удовлетворить средствами традиционной логики: во-первых, подойти к рассмотрению терминов, которые не являются дискретными, отдельными, поддающимися индивидуализации сущностями (или могут считаться таковыми лишь временно, как вехи ориентировки), другими словами, не являются элементами множества и несводимы к подобным элементам; во-вторых, отношений между членами, которые тоже, в свою очередь, не могут быть разделены и определены однозначным образом; и наконец, рассмотреть пару термины/отношения в том варианте, в каком она предстает в каждом отдельном случае на данном конкретном уровне, не давая себя постичь на этом уровне вне зависимости от всех других. Речь здесь идет не о более высокой логической сложности, которую мы могли бы преодолеть нагнетанием традиционных логических операций, а о небывалой логико-онтологической ситуации.

Эта ситуация может рассматриваться как небывалая с онтологической точки зрения: то, чем является социальное и способ его функционирования, не имеет внешней аналогии. Оно требует пересмотреть смысл понятия «быть» или выявить другую, до сих пор неизвестную сторону этого смысла. Таким образом, мы еще раз видим, что так называемая «онтоло-

гическая разница», разграничение вопроса о бытии и вопроса о сущем является невозможным или, другими словами, указывает на границу традиционной мысли. Короче говоря, традиционная онтология была незаконной точкой зрения, с которой смысл бытия рассматривался как способ бытия тех частных категорий сущего, которые приковывали к себе ее взгляд. Именно из этих категорий, как и из закономерностей языка как *legein* (как множествляющего отождествляющего инструмента) она выводит смысл бытия как бытия-определенным. Это не мешает ей рассматривать другие типы бытия, но вынуждает ее определять их, скрыто или явно, как «менее-бытие» (*hetton on* в сравнении с «более-бытием», *mallon on*), что в конце концов сводится к одному: менее определенное или в меньшей степени поддающееся определению.

Эта ситуация может рассматриваться как небывалая и с логической точки зрения - и этот аспект неотделим от предыдущего, поскольку, несмотря на странную, на первый взгляд, но на деле естественную связь между позитивистами и Хайдеггером, не существует осмысления бытия, которое в то же время не было бы *logos'ou* бытия, *logas'om* регулируемым и саморегулирующимся - то есть логикой, точно так же как не существует логики без развертывания бытия (пусть лишь как бытия в речи и через речь). Мы не можем осмысливать социальное как сосуществование средствами традиционной логики, а это означает, что мы не можем его мыслить как единство множественности в обычном смысле этих слов, мы не можем его мыслить как поддающееся определению множество различных и определенных элементов. Мы должны его рассматривать как *магму* и даже как *магму магм* - что означает не хаос, а не являющийся омно-жествляющим способ организации многообразия, примеры которого нам дают социальное, воображаемое или бессознательное. " Чтобы приступить к разговору о социальном, который мы можем вести лишь на существующем языке социального, мы неизбежно должны прибегнуть к терминам множествляющего *legein* - таким как один и несколько, часть и целое, составление и включение. Но эти термины могут здесь функционировать лишь как вехи ориентации, а не как истинные категории, поскольку не существует трансрегиональных категорий: закон сцепления, заключенный в категории, лишен всякого смысла без рассмотрения того, что связывается. Иными словами, бытие - это всегда бытие сущего, и любая сфера сущего обнаруживает иную сторону смысла бытия.

#### *История и схемы преемственности*

История предстает непосредственному восприятию как непрерывный ряд, связанный законом преемственности. Чем располагает традиционная философия для осмысления преемственности? Схематичности, конечной цели и логического следствия. Эти схемы предполагают, что то, что должно быть осмыслено с их помощью, вполне редуцируется к

некоему множеству. Для того, чтобы мы могли сказать, что *a* есть причина *B*, что *x* - это средство для достижения *y* или что *g* есть логическое следствие *p*, необходимо, чтобы вполне различные и вполне определенные элементы и дискретные сущности могли быть разграничены.

Следовательно, традиционная мысль способна осмысливать преемственность в социальном, лишь приводя его ко множеству. Мы уже видели и увидим в дальнейшем, что это невозможно. Другими словами, она мыслит *преемственность* только в ракурсе *тождественность*. Причинность, конечная цель, импликация суть лишь расширенные и развернутые формы обогащенной тождественности: они склонны рассматривать различное как просто родственное и искать на другом уровне то же самое и принадлежащее к одному типу. Понимается ли «то же самое» как сущность или как закон, в данном контексте не имеет значения. Безусловно, вопрос о том, каким образом и почему «то же самое» предстает как различие и проявляется в различии, остается центральной апорией

традиционной мысли во всех ее формах, идет ли речь о наиболее древней онтологии или о самом современном позитивном знании - апорией, которая проистекает из вывода, что «одно и то же» существует и что, в пределе, только оно одно и существует. Нетрудно разглядеть, что это положение идет в ногу со следующим: все, *что есть*, - всегда было и всегда будет детерминированно. «Всегда» должно мыслиться как вневременное *aei*, расплывается оно или не расплывается во всевременном *sempiternum*.

Очевидно и общеизвестно, что логическая импликация - это развернутая тождественность, что заключение - не что иное, как (аналитическое) развертывание того, что уже содержалось в посылках. Но то же самое мы можем сказать и о схемах причинности и целесообразности. Причина и следствие причастны к одному и тому же, если можно провести разграничения во множестве причин и дать каждой определение, то же самое можно сделать и со множеством следствий, эти множества не существуют одно без другого, они являются частью одного и того же, они суть части одного и того же множества.<sup>20</sup> Так же дело обстоит и в отношении средств и целей. То же самое можно утверждать не только о сущностях, но и о причинных и финальных законах: закон существует посредством и применительно к одному и тому же, через сущностную и внутреннюю тождественность, к которой отсылает внешнее многообразие феноменов и без которой оно не могло бы существовать. Или: этот различный внешний характер феноменов как таковых должен быть в идеальном плане приведен к тождественному внутреннему характеру закона.

Причины идут в ногу со следствиями, средства - с целью. Это «идти с...» очевидным образом уже существовало со времен аристотелевского определения силлогизма: «В дискурсе, в котором уже даны определенные посылки, все остальное... с необходимостью из них вытекает (*ex anankes sumbainei*) на основании того факта, что они существуют». *Sumbainein*,

*иагать вместе, идти с, comitari* (cum-eo); *sumbebekos* переводилось на латинский как *accidens*, но на самом деле эти слова означают то, что «*idem* с...», и что их можно и нужно переводить как *сопутствующий*." *Sumbainein*, *sumbebekos* чаще всего означают для Аристотеля то, что волей случая пошло с..., внешне совпало - случайность.

Но они означают, в противоположность этому, также и то, что с необходимостью совпадает с чем-то другим.<sup>21</sup> Аристотель в определении силлогизма, очевидно, не оставляет места для какой-либо двусмысленности:

заключение и посылки *ex anankes sumbainei* с необходимостью и неизбежно следуют вместе.

Но если одно с необходимостью идет вместе с другим, то не является ли оно его частью или же они вместе - частью одного и того же? Лапы и тело животного передвигаются вместе потому, что они принадлежат одному и тому же животному.

Если то, что следует далее, с необходимостью идет вместе с тем, что ему предшествует, то последовательность есть лишь субъективно контролируемое размещение целостности, реальным эквивалентом которого на уровне пространства является сосуществование. Действительно, заключение дано вместе с посылками; *Философия духа* вместе с *Наукой логики*; расширение Вселенной вместе с первоначальным состоянием гипергузденности и законами, управляющими физическим существованием. Если последовательность определена или необходима, то она дана - вместе со своим законом и своим первоначальным элементом, и сама она есть не что иное, как порядок бытия-множества. Время в таком случае есть порядковое соотношение, которое ничто не позволяет отличить от других порядковых соотношений, например, от пространственного размещения или «более высоких» отношений. И поскольку члены последовательности с необходимостью вовлечены в этот порядок, то они - не более чем «части» Единого-Всего и сосуществуют как части Одного и того же. Во вневременном «всегда» может иметь место порядок сосуществования, а не порядок последовательности. Во всевременном «всегда» детерминации порядок последовательности - не что иное, как вариант порядка сосуществования, последовательность может и должна быть здесь сведена к конкретному типу сосуществования."

Но если общество не может быть осмыслено с помощью традиционной схемы сосуществования, то история в той же мере не может быть проанализирована с помощью схемы последовательности или преемственности. Все, что проявляется в истории и через историю, не является определенной последовательностью определенного. Это скорее обнаружение радикальной инаковости, имманентное творчество, нетривиальная новизна. Именно об этом говорит нам как существование истории *in toto*, так и возникновение новых обществ (новых типов обществ), а также непрекращающееся самоизменение каждого отдельного общества. Именно исходя из этой радикальной инаковости или творчества мы действительно можем осмысливать темпоральность и время, чью выдающуюся эффек-

тивность мы обретаем в истории. Существует лишь одна альтернатива: или время - ничто, странная психологическая иллюзия, маскирующая существенную вневременность порядкового соотношения, или же оно - проявление факта рождения чего-то иного, чем то, что есть, рождения некоей новизны или иного, а не просто проявления ряда следствий или разновидностей того же самого.

Здесь будет полезно остановиться на возникшей с некоторого времени путанице. Новое проявляется с особой интенсивностью во времена потрясений и катастрофических или грандиозных событий, которые отмечают своими вехами существование общества и называются «историческими» в узком смысле слова. Многие считают, что историчность - привилегия лишь этой категории обществ, которую с этой точки зрения можно противопоставить «холодным» обществам - где изменения носят маргинальный характер или просто не возникают и жизнь их членов проходит в стабильности и повторении - таковы и общества «без истории», а именно так называемые архаические общества, где не только очевидны повторения и отсутствия изменений, но и рождается такой способ отношения к своему собственному прошлому и будущему, который в корне отличает их от так называемых «исторических обществ». Эти различия не являются лишь видимостью и отсылают нас к чему-то чрезвычайно важному - к различным формам историчности, а отнюдь не к наличию истории здесь и отсутствию ее там, к различным формам эффективной институционализации общественно-исторического времени различными обществами, иными словами, к различным ликам общества как проявления непрекращающегося

самоизменения, которое отрицает его или, скорее, пытается его отрицать. Безусловно, это вносит различия не только в манеру и ритм этого самоизменения, но прежде всего в его содержание, что не мешает ему, однако, иметь место.

Так, чрезвычайная стабильность условий жизни, правил, представлений, характеризующая существование европейского крестьянства в течение многих веков (и в определенном смысле, любого крестьянства от неолитического периода до XX века), не может не поразить нас, когда мы сравниваем ее с театром «истории», о которой мы говорим обычно, постоянно потрясаемой неистовством и ужасом войн, сменой представлений и идей, падением правительств и режимов. И тем не менее значительная часть этого крестьянства переходит за несколько десятилетий от мира господства пап и колдовства к Реформации. Вопрос, который ставит перед нами этот переход - как и любой переход вообще, - отнюдь не устраняется и не уменьшается ни на миллиметр иллюзией так называемого разделения до бесконечности (совершенно неосуществимого) промежутка, отделяющего «сначала» и «потом» (разделения, множащего проблему до бесконечности). Нужно подчеркнуть лишь один аспект: Реформа предполагает полную перестройку психической организации индивидов, которые должны перейти от состояния, в котором Абсолют, Закон, Господь неразрывно связаны в представлении с видимой организацией Церкви и с ее функционерами во плоти, - к состоянию, когда между индивидом и трансцендентностью немислимо никакое посредничество, кроме текста, толкованием которого он занимается сам на свой страх и риск. Эту перестройку мы должны вписать во внешне устойчивое, повторяющееся самовоспроизведение предыдущей фазы: католические отцы и матери в холодном обществе рожают сыновей и дочерей, готовых стать протестантами. Происходит ли это в рамках одного поколения или десяти тысяч, ничего, собственно говоря, не меняет... Очевидно, что это иллюзия историка - и наша общая иллюзия - мерять вечность мерками его жизни, когда то, что не меняется в течение трех веков, считается «стабильным». Но измените шкалу времени, и звезды затаируются с головокружительной быстротой.

То же самое можно сказать и об архаических обществах, даже если здесь бесконечно более трудно, по вполне понятным причинам, объяснить неумолимое и непрекращающееся, разворачивающееся в их глубинах самоизменение его последствиями.<sup>23</sup> «Статический», «повторяющийся», «антиисторический» или «вневременный» характер этого класса обществ - не что иное, как их собственная манера институционализировать присущую им историческую вневременность.

Мы не можем попутным образом решать вопрос о времени как таковом, поскольку, с одной стороны, отсюда исходят и сюда возвращаются все нити, которыми выткано отрицание традиционной мыслью истории и творчества - отрицание истинного времени, в котором и благодаря которому свершается изменение, - отрицание во имя бытия, интерпретированного как детерминированность в неизменном «всегда»: *aei*. С другой стороны, в рамках вопроса о времени возможно сделать первую попытку разъяснения бесконечно сложных отношений, которые связывают принятие обществом «естественной данности» и того, что мы называем здесь, употребляя термин Фрейда, природным подкреплением (*etayage*) общественно-исторического института; сам данный институт, развертывающийся одновременно и неразрывно с отождествляющими отношениями и неотождествляющими значениями; и наконец, возникающую в какой-то момент в обществе философскую проблематику и отрицание/утверждение ею общественно-исторического мира значений.

#### *Философская институционализация времени*

Любое общество существует, устанавливая мир как свой мир или свой мир в качестве мира как такового, а также институционализируя себя как часть мира. Институционализация времени - существенная составляющая институционализация мира и общества самим обществом. Но знаем ли мы, почему время в этом процессе рассматривается как нечто отдельное как от пространства, так в особой мере и от того, что в нем возникает?

Человек здравомыслящий пожмет плечами при встрече с этими философскими тонкостями: существует время, люди видят, как они растут, изменяются, умирают, они созерцают солнце и звезды, поднимающиеся над горизонтом и пропадающие за ним. Все это нам так же хорошо известно, как и ему. Но почему то, что «существует», эти несомненно существующие люди представляли себе на протяжении всей истории столь несомненно различным образом? Почему они мыслили время как открытое и закрытое, как заполняющее промежуток между двумя фиксированными пределами Творения и Судного Дня, или же как бесконечное, как время прогресса или упадка, как абсолютно гомогенное или качественно различное? Все это лишь типичный набор фраз, - опять скажет здравомыслящий человек. Прогресс науки постепенно освободит нас от этих проблем, и мы все лучше и лучше будем понимать время. Так, обычно здравомыслящий человек ссылается на науку - и с тем большей легкостью, что он в ней несведущ. Его следовало бы свести с современным физиком (на что он, как правило, не соглашается), который скажет ему, что по крайней мере сам он не знает, чем по своей сути является время, действительно ли оно отличается от пространства и в чем это отличие, конечно оно или бесконечно, открыто или циклично, соответствует ли оно чему-то отдельному от наблюдателя или же есть присущий ему способ обозревать множественность.

Действительно, с того момента, как мы начинаем себе задавать вопросы, возможность абсолютного разграничения «времени», «пространства» и того, что в них возникает, становится все более проблематичной, и излишне напоминать, что спор, касающийся этой проблемы, проходит через всю историю философии и научной мысли, последние полвека развития которой уничтожили все достоверности как в этом отношении, так и во многих других. Существует множественное или, как говорил Кант, различное; следовательно, существует различие или инаковость (термины, которые мы здесь временно употребляем как эквивалентные, но в дальнейшем будем различать и даже радикально противопоставлять друг другу). Почему же для общества и субъекта это различие и эта инаковость, данные в пространстве и во времени, как в первой и второй сферах, в то же время отделены от того, в чем они разворачиваются?



Чтобы отдать отчет в глубине и противоречивости этого вопроса, необходимо вернуться к первому значительному философскому тексту, в котором обсуждаются и рассматриваются во внутренних взаимосвязях «пространство», «время» и все в них возникающее. Здесь уже проявляются все почти непреодолимые необходимости, которые будут определять философскую мысль вплоть до настоящего момента. Речь идет о *Тимее* Платона. Но мы не можем это сделать в рамках данного труда.<sup>м</sup> Необходимо лишь указать на некоторые аспекты, в которых проявляется неспособность традиционной философии действительно осмысливать время - время существенно иное, чем пространство. В начале, в том, что Платон, в образе Демиурга, берет для создания мира - нет ни времени, ни пространства. Есть лишь всегда сущее (aei on) и всегда становящееся (aei gignomenon). «Всегда» здесь, как недвусмысленно указывает Платон, есть языковое злоупотребление: это не всевременность, а вневременность, совершенно очевидным образом представленная как невозможность, немыслимость движения и изменения (akineton). Каково исключительное право или просто свойство всегда сущего, какова сущность сущности? Всегда сущее - вечно существует в соответствии с одними и теми же определениями (aei kata tauta): это означает: существует вневременно и во всех отношениях оно является тождественно определенным, определенным в соответствии с одним и тем же. Всегда становящееся не находится в становлении во времени или вместе со временем - «еще» не существует времени, в котором могло бы происходить становление и изменение. Эта видимая абсурдность принадлежит порядку очевидных необходимых: всегда становящееся, *genesis* как таковой или то, что нужно взять на себя смелость назвать *eidōs'ott genesis'a*, абсолютным и чистым становлением, - «никогда» не существует в соответствии с одними и теми же определениями. Это то, что «всегда» существует в соответствии с иными определениями. И поскольку «никогда» и «всегда» не имеют и не могут здесь иметь временного смысла, то это означает: всегда становящееся «в любой (логический) момент и во всех отношениях» имеет противоречивые определения, что равнозначно утверждению, что оно ни в каком отношении не имеет какого-либо определения. Всегда становящееся означает на этом этапе: тотально неопределенное.

Но не так в случае действительного генезиса, становления в мире, определенного, как скажет Платон в *Филебе*, двумя составляющими: становящимся *aei* - неопределенным, *apeiron*, и сущим *aei* - определенным, *peras*; следовательно, генезис всегда «возможно более точно» (*Тимей*, 32 Б) подчинен формам, рациональным отношениям и частным определениям. И именно к ним относится время мира: если время уподобляется генезису благодаря подвижности (которая, повторим еще раз, означает *неопределенность*), то оно, благодаря глобальной неизменности и циклическому повторению (поскольку по сути своей время циклично), следовательно, благодаря псевдотожественности самому себе, изображает-представляет вечность-вневременность, отпечаток которой несет на себе мир и действительное становление - и здесь также в границах возможного (37 d): «Некое движущееся подобие вечности; устрояя небо он (Отец) вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу». В определенном смысле время - это образ-фигура не-времени: философия (и наука) - с того момента, как она отходит от удивления и апории и хочет что-то сказать о времени, не в состоянии была по сути сказать о нем ничего другого.

Время есть то, что позволяет или осуществляет возвращение того же самого: как мыслится это возвращение - как неизменяемая циклическость становления (в античных космологиях, а также в некоторых решениях уравнений теории относительности) или просто как повторение через причинную детерминацию - ничего по сути не меняет. Чем же отличаются повторяющиеся циклы? Они не могут быть названы другими только потому, что находятся в «другом» времени, поскольку время существует в каждом из этих циклов и по сути является «локальным свойством», точно так же, в конце концов, как и его «необратимость» (моя смерть в этом цикле предшествует моему рождению в следующем).

В чем заключается существенное различие между временем и «пространством»? Не только время - именно это время - предполагает «пространство», как круг, как собственно образ (образ может существовать лишь в интервалах, в размещении и в единстве того, что размещено) и как образ чего-то, то есть в соотношении с тем, чьим образом оно является; но время есть пространство, поскольку ничто здесь не позволяет провести границу между способом со-принадлежности его частей или моментов и способом сопринадлежности частей или точек пространства.

Что же такое пространство? Можно поддаться искушению и поверить, что Платон сказал все то, что он хотел сказать, когда вдруг, после долгих рассуждений и после создания мира (*Тимей* 27 d - 48 e) он останавливается и возвращается к началу, делая вывод, что нужно все начать заново, вновь провести разделение и дополнительно между всегда сущим и всегда становящимся поместить Третье: *chora*, «пространство» - «то, что» вмещает «то, что» стало, «в чем» пребывает все, что есть на Земле и на Небе и что не является ни постижимым, как всегда-сущее, ни осязаемым, как становящееся, «третий род нетленного, который мы созерцаем как во сне», «нечто вроде невидимого и бесформенного *eidōs'a*». *Eidōs* - то есть форма/вид, следовательно бесформенная форма и невидимый вид; «доступное поверх всякого ощущения побочному разуму» - неосязаемое осязаемое и немыслимое мыслимое. *Aporotaton*, в высшей степени недоступное: мы не чувствуем пространство, говорит Платон, и, однако, мы касаемся его (*hapton*); мы его касаемся, но не руками, а «побочным разумом», который обращается к чему-то, что причастно постижимому, что нетленно и представляет собой абсолютную естественную необходимость, основанную на видении «как во сне». Действительно, *aporotaton* - и тем в большей степени, что его надо отделить от того, что в нем находится и что в нем происходит, притом что это разделение не может быть на деле совершено (*Тимей* 48a - 52 e).

Откроем здесь тройные скобки. Во-первых, эта делимость-неделимость Вместилища (*dechomenon*, 50 b) и того, что в нем находится, перекликается в современной физике с законом всеобщей относительности: материя-энергия «есть» локальная кривая пространства-времени и, с другой стороны, глобальные свойства пространства-времени

«зависят» от количества «содержащейся» в нем материи-энергии. Во-вторых, невозможно избежать сопоставления между платоновской *chora*, видимой как бы во сне, причастной постижимому и осязаемому, но не являющейся ни тем ни другим, бесформенной формой, - и тем, что Кант назовет чистыми формами интуиции, пространством и временем. Но Кант почитает возможным отделить эти формы не только от любого конкретного содержания, но и от какого бы то ни было содержания вообще. Он почитает возможным рассматривать пространство и время как ничего не содержащие в себе данности (не содержащие даже чистых образов), то есть как чистую возможность различия в себе тождества или как чистое образование различия из ничего - что на деле влечет за собой, как мы увидим ниже, невозможность истинного разграничения пространства и времени. Таким образом Кант, вслед за Аристотелем, утверждает, что мы представляем себе время как чистое не-время, то есть как линию. Гегель пойдет по тому же пути.<sup>м</sup> Это разделение, разделение темпоральности и того, что созидает эту темпоральность, то есть инаковости - продукт аналитической абстракции, рефлексивной и вторичной. На деле оно оказывается невозможным. В-третьих, уместность следующих далее соображений будет более понятна, если ведущая идея окажется представлена с самого начала. Сущностное время, время, несводимое к какой-либо «пространственно-ста», не являющееся простой отметкой для определения положения предмета, существует лишь в той мере, в какой возникает радикальная инаковость, то есть абсолютное творчество - следовательно, в той мере в какой все вновь возникающее не содержится в том, что есть «логически» или как уже сформированная «возможность», не становится актуализацией предопределенных возможностей (разграничение потенции и действия - один из самых тонких способов устранить время). Время в данном случае не просто и не только неопределенность, но появление определений или скорее иных форм-фигур-образов-е/Ж. Время - это самоизменение того, что есть, что существует только потому, что оно есть грядущее бытие. В -этом смысле любое отделение времени от наличного бытия раскрывается как рефлексивное, аналитическое, вторичное - как отождествляющее. И мы должны мыслить историю именно как такое время - время измене-ния-инаковости. Платон устанавливает понятие *chora*, «пространство», как отделимое- неотделимое от того, что в нем разворачивается. *Chora* сама есть *eidos*, всегда сущее, нетленное, это - нечто совсем иное, чем генезис, который оно «принимает в себя», и в то же время Платон соотносит его здесь с осязаемым становящимся, с действительным генезисом, с тем, что есть «в» мире. Но как не обобщить эту идею и не довести ее до предела? Сам Платон высказывается в этом отношении достаточно двусмысленно: «... мы утверждаем, что необходимо, чтобы любое бытие (to on арап) было где-то (рои) в каком-либо месте (en tini topo) и занимало определенное пространство (choran tina) и что все, что не находится на земле или где-либо на Небе, не существует» (*Тимей* 52 о). Небо здесь, безусловно, является миром; но всякое бытие должно быть «где-то». Всякое бытие, следовательно, исключает то, что истинно существует, всегда сущее? В других диалогах Платон говорит о «занебесном месте» (hurepouanios topos), где находятся Идеи. Поэтические метафоры, как сказали бы во времена Аристотеля и после него? Но не существует постижимого *eidos'*a, который бы существовал вне связи с..., как это показывает Платон в *Софисте*. Быть *eШox'ом* с необходимостью предполагает быть «с», «перед лицом...», «вопреки» некоторому другому *eidos'y*; *topos*, место - будь оно небесным, занебесным или «идеальным» - значит, в этом отношении, то же самое - быть-в связи-с..., быть *syn*, «пространство» и «место», *chora* и *topos* - это «со» в порядке сосуществования и сам этот порядок, говоря словами Лейбница. Может ли существовать постижимое иначе как в контексте и благодаря порядку сосуществования? Если *eide* должны мочь быть вместе, в одновременности, *hama*, то необходимо «пространство», «соизмеримость» - и они должны мочь существовать таким образом, поскольку не могут быть один без другого и способны существовать лишь в контексте этих отношений и благодаря им. Там, где есть больше чем Один, с необходимостью возникает *topos* - какой бы ни была природа, субстанция, консистенция (осязаемая, постижимая или иная) этого больше. *Topos* или *chora* — первичная возможность Множественного. И вполне очевидно, что чистая идея Единого должна исключать *topos* (Парменид) В этом смысле он (topos) есть то, что дает основание для существования тождественности различного (и, как мы тут же увидим, различия тождественного), поскольку оно обосновывает последнюю со-причастность всех различных *eide*, каким бы ни было их различие. Различать (*dia-pherо*) - значит перемещать, пере-носить. Различать - это еще соотноситься-с ..., быть-5й, или быть-установленным, или быть-взятыми (в зависимости от школ) вместе, следовательно в единстве размещения и отклонения. Каким образом может стать возможным различие, если не будет места, *topos*? Возможно ли оно благодаря «порядку последовательности»? Но поскольку члены последовательности по определению не могут быть со-возможны, то в данном случае не существует и различия. Если выразиться более точно: различие может иметь место в той мере, в какой «где-то», либо в восприятии «задерживающего мгновения наблюдения зрителя», либо в идеальной законсервированное™ В Себе истекшего, Множественное могло бы быть сопоставлено, взято-вместе, *zusammengesetzt* - именно то Множественное, которое может быть .ш-установлено-взято лишь в последовательности. Чистая последовательность может мыслиться и может существовать лишь в качестве модальности со-существования элементов ряда. Здесь *topos* снова и постоянно оказывается востребован, поскольку *topos* — собственно существование тождественности различного, со-принадлежности Множественного, сочленения промежутков, все это всегда присутствует (высказывается) когда имеется в наличии (высказывается) различное, Множественное, промежуток. Верно и обратное: «время» как «порядок последовательности», по-видимому, востребовано - и в этом контексте востребовано лишь для того, чтобы могло в себе осуществиться различие тождественного, так как «одна и та же» вещь по той причине, что она пребывает в другом времени, не является той же, даже если она не испытала никакого «изменения». Но в чем это другое время является другим? Строго говоря, мы здесь находимся во «сне», о котором говорит Платон. Невозможно осмысливать время, не освободившись от характерного для традиционной философии способа - осмысливать бытие, то есть рассматривать его как определенность. Совершенно неверно, что время необходимо, чтобы «помешать всему происходить одновременно», поскольку

если все уже дано (пусть идеально), если все уже в определенном смысле где-то «достигнуто», то все может произойти «одновременно» - и может быть, все происходит «в этот самый момент» одновременно, но просто в разных местах, а главное, возможно, все уже произошло одновременно испокон веков вне времени. В перспективе традиционной мысли фатальным образом отсутствует истинное место для времени или время здесь не может иметь истинного места (бытия), поскольку для него ищут конкретное место, место онтологически определенное в определенности того, что есть, следовательно время здесь может быть лишь формой места. И никакие исследования по «темпоральное™» или «эпохальности Бытия» не смогут это изменить, пока бытие будет осмысливаться все в той же перспективе определенности и вневременного всегда, как неоспоримое я-сам, *selbst*, то есть по-прежнему так, как его мыслил Платон: *auto, aei kata tauta*.

Если время не является самопорождением абсолютной инаковости, если оно не есть онтологическое созидание - благодаря чему и существует иное, а не просто тождественное, в форме необходимо внешнего различия - то в таком случае время является излишним. Тогда оно становится циклическим повторением или просто иллюзией «конечного разума», и в любом случае разновидностью без всяких преимуществ первичной *chora*, еще одной разновидностью которой является «пространство». Оно более чем бесполезно, оно пагубно (каким его часто и называют). Та идея, что *A*, будучи тождественным самому себе, не является совершенно тождественным себе, поскольку оно находится в другом времени, - эта идея или чистый нонсенс (и вечный источник неразрешимых парадоксов отождествляющей мысли), или же она обретает видимость смысла путем установления взаимосвязи посредством предлога «в» в выражении «в другое время», взаимосвязи *A* с чем-то, что сосуществует, пребывая с ним в другом, по сравнению с «первым случаем», отношении (каким бы ни был его характер) (например часы, чьи стрелки находятся в другом положении). Но как все эти «в», так и предполагаемое здесь сравнение (со-появление, кон-груэнтность) ситуации «до» и ситуации «после» переводят все эти замечания в план идеальной *chora*, которая делает их возможными и, может быть, позволила бы им быть и «истинными», если бы определяла их логическое и вневременное со-существование как необходимое сосуществование - то есть как абсолютную определенность их взаимных детерминаций.

В рамках традиционных определений бытия, то есть бытия как определенности, критика «опространствливания» времени, его «сведения к протяженности» оказывается бессмысленной, поскольку если бытие рассматривается как определенность, оно в то же время с необходимостью рассматривается и как вневременность. Любая темпоральность в таком случае - это не более, чем вторичная и производная модальность. Единственный вопрос, который продолжает здесь существовать (вопрос, мучивший философов на протяжении многих веков), - это вопрос возможности различных, не уничтожающих тождество детерминаций, следовательно, возможность Множественного. И чтобы последнее могло существовать (и быть мыслимо), необходимо и достаточно наличие *chora* или первичного Размещения, в котором и через которое может быть определено все, существующее как определенность (безразлично, *eidōs* это, *ousia* или «материя»). В самой «элементарной», в самой абстрактной форме эта возможность находит свое проявление в чистом «пространстве», которое есть не что иное, как следующее чудо: точки *x* и *y* различны, хотя ничто не может дать основания для их различия, кроме «их места расположения». Но эта возможность сосуществования различного и предполагаемый им порядок востребованы повсюду. Если воспоминания в каком-то смысле стали нашим достоянием, тогда память - это место, или *topos*, где множество воспоминаний может со-существовать при том, что они не вытесняют и не разрушают друг друга (чем она в конце концов бесспорно также и является). И то, что этот *topos* не может быть измерен с помощью сантиметра, отнюдь не мешает ему оставаться *topos'ott*, точно так же как невозможность измерить дистанцию и близость, существующие между математическими теоремами, не мешает им быть вместе в *chora*, в этом *topos'e* математики, который они создают, будучи «истинными», то есть поддерживая между собой «определенный и необходимый порядок сосуществования», каковой мы «субъективно» прочитываем как порядок последовательности доказательств.<sup>21</sup>

Время может существовать лишь там, где возникает иное, то, что никоим образом не дано с тем, что есть, и не приходит вместе с ним. Время

- это появление иных фигур. Точки одной линии не являются иными. Они различны благодаря тому, чем они не являются, - благодаря их месту. Представлять себе образ времени как линию - это значит путать различие (пространственное) с инаковостью (временной). Точки линии ложным образом рассматриваются как иные, а не просто различные, поскольку время заведомо дано как то, в чем разворачивается наблюдение за линией или прочерчивание линии. Это предполагает, что заведомо дан принцип различия «темпоральной» линии и линии «пространственной». Но эта возможность не иллюзорна только в том случае, если время как таковое уже мне дано и дается сейчас через инаковость, благодаря факту проявления иного. Следовательно, не существует «чистого» времени, отделенного от всего, что формируется во времени, формируя само время. Если выразиться более точно: «чистая» схема времени - это схема сущностного изменения фигуры, схема, представляющая взрыв и уничтожение одной фигуры через появление другой. Схема как таковая независима от любой конкретной фигуры, но не от любой фигуры вообще. Время как измерение первичного воображаемого (следовательно, как измерение первичного воображения субъекта как такового и воображаемого общественно-исторического) есть появление иных фигур (а именно «образов») - для субъекта и общественно-исторических *eidē*, институтов и воображаемых социальных значений - для общества). Время есть инаковость-изменение фигур, первоначально и в ядре своем оно не что иное, как именно это. Эти фигуры - иные не благодаря тому, чем они не являются (своему «месту» во времени), но благодаря тому, что они есть. Они иные постольку, поскольку они разрывают связь детерминированности, поскольку не поддаются детерминации. Их определение, в свою очередь, может основываться лишь на «внешних» детерминациях или же на таких, которые исходят извне.

Именно это как будто бы внешнее или исходящее извне определение и есть различие. В этом смысле «чистое» пространство с рефлексивной и аналитической точек зрения есть необходимость мысли и ее наиболее

элементарных операций. Чтобы мыслить, нужно иметь возможность постигать одно и то же как различное и наоборот; иметь возможность, например, проводить итерацию или повторять, сохранять в памяти как множественное и различное нечто тождественное самому себе и с «повторяющееся». Именно эту возможность предоставляет нам «чистое» пространство, возможность для «одной и той же» точки стать несходной с другой, если она находится «в другом месте». И в этом смысле в плане рефлексии пространство предшествует фигуре, оно дано *a priori*. Но этого нельзя сказать о времени, которое было бы ничем, если бы оно было простой возможностью итерации тождественного. «Пустое» пространство - это логическая и физическая проблема: «пустое» время — это абсурд или же имя, неизвестно по каким причинам даваемое пространственному измерению. Чем было бы время, если бы существовало лишь одно и то же? Если мы «продолжим» квадрат или круг плоскости до бесконечного параллелепипеда или цилиндра, следовательно, если мы их бесконечно продолжим в дополнительном измерении, то возникнет лишь дополнительное пространственное измерение и все наши действия будут относиться к области геометрии. Точно так же, если мы вытянем «сферу мира» согласно четвертому измерению, то это также станет геометрическим преобразованием гиперсферы в  $R^4$ . Даже физика уже не может этим ограничиться.

«Чистое» пространство - это возможность различия в той мере, в какой оно есть условие повторения одного и того же как различного, то есть итерации - вневременного повторения в неизменном всегда, *aei* пространственности или со-существования или ком-позиции. В своей самой элементарной форме оно есть то, что дает возможность одновременно утверждать (или видеть): точки  $x$  и  $y$  одинаковы (поскольку ничто, присущее их природе, не дает оснований для их различия) и различны (в своем расположении и благодаря расположению). «Чистое» пространство как таковое предопределено «логически» (а не «психологически») логикой и математикой, поскольку оно уже предопределено самым элементарным *legein*. Для существования знака необходимо, чтобы различное было тождественным, а тождественное - различным или могло дифференцироваться, множиться, не переставая быть тем же, *она* суть одно и то же независимо от их места на странице. И а не может быть знаком - буквой или фонемой - если оно не множится, не подвергается итерации, если оно не может стать «различным» (принимая различные значения), оставаясь все тем же и лишь меняя позицию: две «1» в цифре «11» в своей тождественности достигают различия благодаря месту.

Пространство - это возможность различия одинакового, без чего ничто не может существовать. Если то, что есть (мыслится), должно существовать (мыслиться) в форме различия одного и того же, то необходимо и достаточно наличия пространства или первичного размещения. Любая «строго логическая система» как таковая, то есть отождествляющая, то есть тавтологическая является по сути своей «пространственной» системой. Если бы математические системы могли быть полностью формализованы и замкнуты на самих себе - что по сути невозможно, - то они были бы именно такими пространственными системами. Если в моем распоряжении находятся «пространство», точка и механизм итерации (вместе с рядом отождествляющих механизмов, которые он в себе содержит или конденсирует), то я могу поставить одну точку: «.» и две точки «. .», что означает, что я располагаю бинарным алфавитом, с помощью которого могу написать все (как *Элементы математики* Н. Бурбаки, так и *Орестею*, *Феноменологию духа* или *Толкование сновидений*). И если математика - не что иное, как упорядоченная манипуляция знаками, если она может быть замкнута на самой себе, то заданные величины и доказа-

тельства суть комбинация итераций различного порядка «единственного в своем роде» знака: «.». И «правила», определяющие, что представляют собой «хорошо составленные заданные величины» и «доказательства», на деле будут не чем иным, как «принятыми или выбранными формами» пространственных комбинаций точек или же, если хотите, найдут строго логичное отражение в этих формах. Мы говорим то же самое, когда утверждаем, что «верификация» полностью формализованного текста сводится к обзору этого текста, обеспечивающему нахождение знаков соответствующей формы на соответствующих местах, что равнозначно констатации конгруэнтности фигур в пространстве как результата «в каком-то смысле механической» работы.<sup>27</sup>

И именно это первичное «пространство» оказывается задействовано в том случае, когда физическое существование мыслится как нечто поддающееся рационализации. Именно на него имплицитно ссылается Демокрит, говоря о возможности формировать мир из атомов и пустоты: осязаемые нами различия сводятся к различным комбинациям атомов, дифференциация которых основана на их позиции. Именно на это пространство ссылается Платон, утверждая, что различие «элементов» есть различие упорядоченных многогранников. То же можно сказать о физике западного мира, начиная с классической механики и вплоть до современных исследований кварков.

### *Время и творение*

Безусловно, время - в том смысле, который мы придаем здесь этому термину, время как инаковость-изменение, - предполагает пространство, поскольку оно есть возникновение иных *фигур*, а фигура, упорядоченное и минимально *оформленное* Множественное, предполагает расположение в пространстве. Но утверждать, что данные фигуры суть *иные* (а не просто отличные), имеет смысл лишь в том случае, если фигура  $B$  не может быть произведена из различных расположений фигуры  $A$  - подобно тому, как круг, эллипс, гипербола, парабола могут быть произведены один из другого и, следовательно, являются *одними и теми же* точками в различном *расположении*. Другими словами никакой отождествляющий закон или группа законов не могут быть достаточны, чтобы произвести  $B$  исходя из  $A$ . Я называю фигуры *иными* только в этом случае. В противном случае я их называю различными. Я говорю, что круг отличен от эллипса, но *Божественная комедия* по сути своей есть нечто *иное*, чем *Одиссея*, и капиталистическое общество является иным по сравнению с феодальным. Утверждение, что фигура  $B$  есть нечто иное по сравнению с фигурой  $A$ , означает в первую очередь, что она не может быть выведена, продуцирована, сконструирована посредством того, что, имплицитно или явно, существует «в»  $A$  или непосредственно или опосредованно утверждается

«вместе с» *A*. Это означает также, что когда я выведу из *A* все предпосылки, импликации и следствия, которых оно требует и влечет за собой (в том смысле, в каком вся математика прямо или косвенно заложена в 1,2,3...), когда я выявлю все законы, с которыми оно соотносится и которые определяют *A* в его факте существования и в его так-бытии, то я не смогу исходя из всего этого вывести, продуцировать, сконструировать *B*.

- *A* это также означает, что постольку и в той мере, в какой *B* определено, его детерминации не могут быть, в свою очередь, определены исходя из детерминаций *A* - следовательно, его детерминации *иные*. Бытие *B* не проистекает из бытия *A* (и в том, и в другом случае факт бытия нужно рассматривать как *иное* так-бытие), оно проистекает из *ничего* и *ниоткуда*

- оно не проистекает, а возникает — оно есть *творение*.

Задолго до формирования принципа сохранения в западной физике (или отказа от идеи «самозарождения» в биологии) философия утверждала, что творчество невозможно, что существующее можно рассматривать лишь как проистекающее из другого существующего - это проистечение может быть как «материальным», так и в особой мере «формальным», эйдетическим, сущностным (логико-онтологическим). Осмысливать становящееся в таком случае с необходимостью означает подниматься к его истоку или к его первопричине.\*\* Соответственно, если осмысление представляет собой подобный подъем и если последний не может оставаться подвешенным в воздухе, то он неизбежно остановится в каком-то месте, *ananke stenai*, и эта точка будет *eidós* (или система или иерархия *eide*), как бы *a priori* одновременно логическое и онтологическое и как таковое с необходимостью вызывающее мысль об *aei*, вневременном *всегда*, следовательно, о полной детерминированности во всех возможных отношениях (что обретет ясную формулировку в определении «бытия», данном Кантом). Далекий от того, чтобы допустить возможность творения или какого-либо существенного изменения и представляющий собой, в этом случае, нечто большее, чем просто непостижимое, а именно - противоречие в терминах, онтологический генезис, темпоральность не может быть не чем иным, как вырождением или несовершенной имитацией вечности (Платон) или, самое лучшее, относительной неопределенностью телесного сущего, поскольку оно принимает вид материи, (то есть *apeiron'a*, неопределенного), или потенции (*dunamis* как незаконченность, возможность различия, дефицит бытия, то есть *eidós*), или движения. Три этих термина в данном случае строго эквивалентны, поскольку каждый предполагает два других.<sup>29</sup>

В рамках традиционной философии творение невозможно. Творение в богословии, вполне очевидно, лишь псевдотворение. Оно есть изготовление и производство. Можно бесконечно спорить о том, навязывают ли себя «вечные истины» Богу или нет. Но остается фактом, что Бог, которому никакая «вечная истина» и ни в каком отношении не могла бы быть

навязана (например, Бог существует, поскольку он существует; поскольку он существует, он с необходимостью таков, каков он есть, то есть - Бог; для него невозможно - даже для него - не существовать, или не быть Богом, или быть чем-то иным, чем Богом, или обладать тем или иным свойством, не предполагаемым его сущностью и т. д.); Бог в высшей степени немислим и может быть лишь мистическим и невыразимым представлением.

«Сотворенный» мир сотворен необходимым образом и есть не что иное, как необходимое следствие необходимой сущности Бога, и как действие, и как продукт Бога он с необходимостью таков, какой он есть в своем так-бытии.<sup>30</sup>

Творение само по себе предопределено и тотально детерминировано извне, из а-темпорального «всегда» Бога. Оно произошло однажды и раз и навсегда (именно поэтому предопределение, грех, спасение, благодать, как бы их не объясняли и что бы они ни вызвали -притяжение или отвержение, - выходят за рамки так называемого рационального богословия и должны оставаться тайнами веры). В перспективе этого рассмотрения вопроса, всякое продолжающееся творение не хочет и не может сказать ничего иного, кроме необходимого поддержания лишь одного единственного истинного бытия-сущего. Бог, единственное истинное бытие-сущее, постоянно оказывает необходимую поддержку сотворенным сущим, утверждая их в том низшем способе существования, которым они ему обязаны. Сотворенный мир не способен сам себя поддерживать в бытии, он не является онтологически автаркическим и опирается своей изнанкой на единственное существо, которое «ни в чем не испытывает недостатка для своего существования».

Серьезность и объем этого вопроса таковы, что мы должны подойти к более глубокому его анализу, оставаясь в рамках нашего изложения. Что можно сказать о тех отрывках, где Платон, в противовес всему, что он ; говорил ранее, а также той точке зрения, которую мы приписываем традиционной онтологии, утверждает, что существует творение (*poiesis*) и оно есть «причина продвижения от небытия к бытию», есть то, что «приводит предшествующее не-сущее к последующему бытию субстанцией сущего (*ousia*)».<sup>31</sup> Контекст не оставляет никаких сомнений в том, что они могут быть правильно поняты и интерпретированы лишь в том случае, если мы поймем смысл этого продвижения, из чего оно исходит и куда оно ведет. Платон замечает, что незаконно ограничивать значения слов «творец» и «творение» (*poietes, poiesis*), сводя их к тому, что есть только часть «поэтического» (то, что касается «музыки и метрики»), в то время как любой труд, подчиненный мастерству (*techne*), является в собственном смысле слова поэтическим, и ремесленники, его выполняющие, суть творцы - *poietai*. Но в чем состоит этот труд, и что значит *techne*? В чем ремесленник есть ремесленник и как таковой «творец»? Он является творцом в той мере, в какой придает бесформенному куску материи ее форму, ее *eidós* (и здесь мы в одинаковой степени можем пользоваться и словарем Платона, и словарем Аристотеля, поскольку Аристотель в этом отношении лишь уточнил и дополнил мысль Платона). Именно благодаря этому *eidós'u*, этой форме дерево превращается в стол, бронза в статую, глина в вазу. Однако бронза есть бронза, какой бы ни была ее форма. Но статуя есть статуя лишь благодаря своей форме. Ее бытие-статуей, ее сущность - это *eidós*. Утверждать, что мы создаем статую (онтологически) имеет смысл только в том случае (речь идет о скульпторе, не занимающемся копированием других), если мы создаем *eidós* этой статуи, если мы творим *eidós*. Статуя создается как статуя и именно как данная статуя, если изобретают, воображают, выдумывают и утверждают ее *eidós* исходя из ничто. Если мы запечатлеваем на куске бронзы уже данный нам *eidós*, то мы всего лишь повторяем то, что по сути своей

в качестве сущ-Носра-е/fifcw'a уже существовало, мы ничего не создаем, мы имитируем, мы производим. Верно и обратное: если мы «фабрикуем» другой *eidōs*, то это уже не продукт, а творение. Вращающееся вокруг оси колесо - это абсолютное онтологическое творение. Оно обладает гораздо большим онтологическим весом, чем новая галактика, появившаяся вчера вечером между Млечным Путем и Андромедой, поскольку уже существуют миллиарды галактик - но тот, кто изобрел колесо или знак письменности, ничего не имитировал и не повторял. И так, подобное творение *eidōs'a* в контексте общественно-исторического действия и посредством него, обусловленное существованием ремесленника - например, тот факт, что ремесленник может быть ремесленником, лишь создавая *eidōs*, а не имитируя *eidōs*, созданный другим ремесленником (или, если брать другую область, создание *polis'a* есть не имитация или повторение, а сотворение *eidōs'a*) - подвергается полнейшему забвению и оказывается исключено из рассмотрения традиционной мыслью на протяжении всего развития западной философии начиная с Платона и Аристотеля.<sup>32</sup> Причина заключается в том, что творение разрушило бы определенность бытия и идею бытия как определенности, которая с необходимостью должна найти свое выражение в неизменности, незабываемости и неизменяемости *eide*, как закрытой в себе и заданной целостности, системы и иерархии, исключающей проникновение других *eide* и оставляющей нетронутым уже в ней имеющееся. Но каких других и на основе чего? Чтобы ясно видеть ситуацию, совсем не нужно затевать дискуссию об истоках *eidōs'a*, которые созерцает, имитирует, репродуцирует земной ремесленник. Необходимо рассмотреть то, что составляет парадигму любого ремесленника, сказать о том, чьей бледной имитацией является ремесленник, - о самом Демиурге, который «творит», то есть на Деле производит, продуцирует мир. В *Тимее* он зовется как демиургом (производящим, ремесленником), так и поэтом (творцом). Но на самом Деле он отнюдь не является поэтом: он «смотрит» на модель (парадигму) и в соответствии с этой моделью формирует мир, который «с необходимостью становится чьим-то образом» (*anankē tonde ton kosmon eikona tinos einai*, 29 b). Объяснение мира требует проведения границы между образом и его парадигмой (там же). Эта парадигма есть вечно Живое, умопостижимое и завершенное (*pantelei*, 31 b). Сотворение мира Демиургом - не творение, не переход от не-бытия к бытию, оно выверено по предсуществующей, предопределенной парадигме через *eidōs*, который оно имитирует, повторяет, репродуцирует. В полном соответствии с этой точкой зрения Софист скажет: «вещи, которые считаются таковыми по природе (*phusei*), созданы божественным искусством» (*theia technē*, 265 e). «Творение» мира восходит к *technē* в том смысле, что оно имитирует модель. Аристотель, доводя в этом отношении мысль Платона до предела, находится здесь еще за границами или только переступает границу греко-западной мысли, и некоторые из его формулировок относительно *technē* ставят под сомнение все здание, возведенное традиционной философией, но что касается центрального момента, то он не сказал ничего другого. Творческое искусство по преимуществу, которое, как говорит Платон, в конце концов монополизировало термин *poiesis* - поэзия и трагедия, - будет им определено как *имитация*.<sup>33</sup>

Если мы приступим к перечислению последствий, вытекающих из этой фундаментальной позиции, мы никогда не закончим. В определенном смысле, почти вся современная мысль Запада, включая самые «разрушительные» течения, неразрывно связана с ней и наполняется смыслами только в соотношении с этой позицией. Наиболее показательный, по нашему мнению, пример - это сокрытие воображаемого и общественно-исторического, продиктованное всегда отрицанием творчества и необходимостью во что бы то ни стало свести историю к повторению и предстать это повторение как нечто детерминированное извне - физически, логически или онтологически. Так Хайдеггер и «марксисты» самым удивительным образом сходятся (по-видимому) в вопросе о «производстве» - смысл которого, вполне очевидно (*pro-ducere, hervorbringen, выдвинуть, выделить*), не может быть трактован иначе, как того требует хайдеггеровская онтология: «разоблачение», выдвигание того, что оставалось скрытым, но, безусловно, уже существовало. Где было скрыто пианино во время неолитического периода? Оно было в возможностях бытия. Это означает, что его сущность была «уже здесь». Кант также называл воображение продуктивным, а не творческим. Это полностью соответствовало роли, которую он должен был с необходимостью ему отводить: всегда производить одни и те же формы, имеющие ценность лишь постольку, поскольку они выполняют определенные функции в познании реальности. Таким образом, наконец, в связи с неизбежными следствиями подобного рассмотрения вопроса и как проявление бесконечной *Комедии ошибок*, «материализм» постоянно превращается в «идеализм», а «идеализм» в «материализм». Я уже достаточно проиллюстрировал первый вариант. Вот иллюстрация второго. Почему для Канта и для Хайдеггера<sup>34</sup> (на деле для любой философии) человек - «конечное существо»? (Оставим в стороне странности этого выражения, очевидным образом лишённого смысла - человек не число, и я не знаю, что может означать слово конечный вне области математики и всего, что поддается математизации; если оно имеет какой-либо смысл, то лишь в связи и в противопоставлении богословским фантазмам и их выражению в философском тезисе бесконечности Бога). Человек рассматривается как «конечное» существо не на основании таких банальностей, как смертность, «пространственно-временная» связанность и т. д. Если перенести этот вопрос в философский план, то человек есть «конечное существо» прежде всего потому, что *он ничего не может создать*. Но создать что? Речь на самом деле идет о создании хотя бы миллиграмма материи. Когда человек создает институты, поэмы, музыку, орудия, языки - или же что-нибудь чудовищное, например, концентрационные лагеря и т. д. - то он не создает Ничего (и даже, как мы увидим в дальнейшем, более чем Ничего). Безусловно, все это *eide*, следовательно, он творит *eidōs*. Но эта идея немаловажна в перспективе традиционной мысли, *eidōs* есть *akineton*, истинные формы незабываемы, нетленны и непорождаемы ничем другим. Кто же, в таком случае их мог бы создать? Создаваемые человеком формы суть продукты, изготовленные на основе... и в соответствии с той или иной формой-нормой. Следовательно, человек не создает *eide*. И не обладая способностью «интуитивного постижения», как говорил Кант, он не способен схватить чувственной интуицией то, что он думает и представляет (воображает), и не может сделать *ощутимым* (то есть превратить в действительно существующую материю) то, что он мыслит или воображает, - просто и только осмысляя или воображая. «Конечность» человека может

означать лишь следующее: он не способен создать электрон из ничего. Все остальное, что он создает из ничего, не в счет: норма бытия для этих философов не-материалистов - крупинка материи.

Вернемся к вопросу об инаковости, к другому еще более важному ее аспекту. Если мы говорим, что фигура *B* есть нечто иное, чем фигура *A*, в том смысле, который мы придаем здесь этому термину, то это означает, что между *A* и *B* имеет место существенная недетерминированность. Отсюда, вполне очевидно, не следует, что эта недетерминированность абсолютна, что все, что поддается определению в *B*, должно быть совершенно иным, чем доступное определению в *A*. Здесь может существовать и всегда существует стойкость и выживаемость определенных детерминаций. «Овеществление» этих детерминаций и неразрывно с ним связанное утверждение, что устойчивые детерминации - это всегда «основные», «существенные» детерминации, является метафизическим тезисом субстанции-сущности, *ousia*, философским выражением и очищением в отождествляющей перспективе общественно-исторической институционализа-ции «вещи» в наиболее общем смысле этого слова.

Признание подобной недетерминированности создает непреодолимые трудности для отождествляющей логики-онтологии. Ибо эта последняя не предполагает никакого сомнения в истинности схемы необходимой последовательности событий «во» времени (причинность), а также в существовании группы центральных логико-онтологических детерминаций (категорий) как закрытых, безусловных и достаточных, не говоря уже о невозможности в ее рамках какой-либо дедукции категорий. Дело обстоит таким образом и в случае, когда категории, как считается, должны обеспечить эффективное постижение того, что есть, а не рассматриваются просто как каталог минимальных требований речи как инструмента ориентировки; другими словами, когда категории считаются необходимыми и универсальными формами осмысления существующего (или его организации), а не грамматическими формами.<sup>35</sup> Если время действительно является инаковостью-изменением, то исключается возможность создания в какой-то момент замкнутой группы существенных детерминаций того, что есть, - и еще менее возможен ответ на вопрос, почему эти детерминации таковы, каковы они есть. Напротив, настоятельнейшим образом требуется отдавать отчет в другом аспекте вопроса, столь же важном, но и столь же непризнанном и скрываемом традиционной логико-онтологией: речь идет об историчности мысли и познающего действия. Время, возникновение иных структур, а следовательно также и иных детерминаций есть логико-онтологический генезис. Мыслить все наличествующее как темпоральное с необходимостью означает мыслить его как порождающее иные способы бытия (и мысли). История как таковая и развертывание истории служат нам в этом отношении неоспоримой иллюстрацией. Развертывание истории превращает в ничто все, что до сих пор было сказано о бытии и необходимости его осмысления. То, чем является история, не существует, если мы держимся за уже раскрытый смысл понятия «быть». Для традиционной мысли это вопрос жизни и смерти - упразднить или не упразднить историю как таковую (как и упразднить или не упразднить общество, воображение и воображаемое). Все наиболее истинное и плодотворное было сказано великими несмотря на их идеи о бытии и постижимом, а отнюдь не на основании или в согласии с этими идеями. И безусловно, именно в этом «несмотря» нашло свое выражение их величие.

Принятая в философии институционализация времени - времени как отождествляющей категории, как еще одного пространственного измерения - представляет собой джунгли «остаточных» апорий. Именно оно обосновывало привычное научное установление времени - пока сама современная наука полностью не перевернула все наши представления о нем. Философская институционализация времени явилась продуктом и итогом очищения общественно-исторической институционализации времени в одном из его измерений - измерении *legein* и ориентировки, как скоро это измерение оказалось полностью подчинено требованиям взятого в своем пределе *legein*, то есть требованиям множествляюще-отождествляющей логики.

Это отождествляющее время - гомогенный и нейтральный посредник «последовательного сосуществования». Оно представляет собой для Взгляда (*Theoria*), обозревающего его со стороны, просто сосуществование элементов. Здесь сходятся традиционная онтология, логика, математика и классическая механика и даже физика. В этом отождествляющем времени существует отождествляющее настоящее - и, соответственно, отождествляющее время - не что иное, как бесконечное (и исчисляемое) повторение отождествляющих настоящих, всегда *как таковых* тождественных и отличающихся лишь своим «местом», как об этом прекрасно сказал Аристотель: «Теперь» (*nun*) измеряет время, поскольку оно предшествует и следует, само же оно в одном отношении тождественно, в другом нет: оно различно (*heteron*), поскольку оно всегда в ином и в ином времени (*en allo kai all6*) (в этом и состоит его сущность как «теперь»), с другой стороны, «теперь» по субъекту тождественно (*to auto*). «Итак, поскольку «теперь» есть граница (определение, *peras*), оно не есть время, но присуще ему по совпадению (*alia sumbebeken*)».<sup>M</sup> Это отождествляющее время необходимо для возникновения отождествляющей детерминации. Отождествляющее настоящее является инструментом любой детерминированности и создает основания для существования *ата*, одновременно как «объективного», так и «субъективного» соприсутствия и сопричастности. Для утверждения принципа идентичности я нуждаюсь в *nun*, в абсолютном настоящем: без конца можно слышать, что *A* не может отличаться от *A* в один и тот же момент и в одном и том же отношении. В данный конкретный момент *A* есть только *A*, в полной мере *A* и ничего кроме *A*. И чтобы иметь возможность это сказать, я должен быть здесь, около *A*, в тот самый момент, когда я произношу эти слова и когда *A* таково, каким оно предстает в моем высказывании.<sup>37</sup>

Но истинное время, несводимое к потребностям ориентировки и *legein*, время изменения-инаковости - это время разрыва, проявления, творчества. Настоящее, *nun* здесь - взрыв, перелом - перелом того, что существует как таковое. Это настоящее проявляется как обретение самобытности, как источник пробуждения онтологического генезиса. Все, что существует в настоящем, не останавливается на нем, а взрывает его как обусловленную рядом определений «среду», в которой нечто определенное могло бы продолжать существовать как соприсутствие совместимых Детерминаций. Примером этого времени может служить его наиболее содержательная, наиболее выразительная форма - общественно-историческое время. Неоспоримой и разительной иллюстрацией этого

общественно-исторического настоящего становится вторжение создающего институты общества в институализированное общество, саморазрушение общества как институционализированной данности обществом как

созидающей институты деятельностью, то есть самозидание иного институционализированного общества. Но мы отнюдь не хотим сказать этим примером, что только сопровождающееся катаклизмами вторжение создает время как историческое время, что об историческом настоящем можно говорить лишь в момент катастрофы или революции. Даже когда общество по видимости консервативно и стабильно, оно непрерывно изменяется.

#### *Социальная институционализация времени*

Все эти вопросы встают перед нами вновь, когда мы начинаем рассматривать социальную институционализацию времени. Нам кажется очевидным, что институционализирование мира обществом должно включать в себя как одну из «составляющих» или одно из «измерений» институционализирование времени. Но также бесспорно, что сама эта очевидность неотделима от нашего опыта жизни в рамках институционализированной темпоральности<sup>TM</sup>.

Как мы можем уйти от этого опыта? Мы лишь можем попытаться определить его границы, что постоянно и делаем как в «эмпирическом» направлении (время как «природная данность»), так и в «психологическом» (время как переживаемая в опыте очевидность), а также «трансцендентальном» или «онтологическом» направлении (время как условие опыта субъекта или как измерение, элемент, горизонт или что угодно - бытия). Но эта попытка всегда может быть названа проблематичной - исходя из банальных и давно известных оснований.

Например, мы имеем доступ не к первично «природным» данностям, а только к данностям, претерпевающим определенную обработку. Совершенно очевидно, что обработка *X* не была бы возможна, если бы *X* в принципе не поддавалось никакой обработке и не заключало уже в себе определенную организацию. Но единственное, что мы можем утверждать об этой организации, - что она поддается какому-либо типу обработки (а именно данному конкретному - наивному или научному - способу институционализирования мира) *лишь до определенного момента*, - и именно в этом «лишь до определенного момента» (или в определенном отношении или *что касается...*, *quantenus*) и заключается вся проблема.

Рассмотрим, например, существенную данность одновременно наивного и научного плана, ядро нашего опыта времени и компонент любого установления социального института, находящий свое соответствие и опору в «природном» факте *необратимости* последовательности событий и явлений. Вот пример неоспоримой данности, проявления которой мы каждую секунду испытываем на себе и в отношении всего, что дано нам в опыте. Было бы абсурдным утверждать, что необратимость времени институционализирована - в том смысле, что общество может с ней не считаться. Не может идти и речи об институционализации необратимости времени, как и об институционализации людей, животных или звезд. Она

принадлежит первичному природному слою, который неизбежно должна иметь в виду (под страхом смерти) любая институционализация в обществе. Но мы тут же замечаем, что как и со всем, что принадлежит этому слою, общественно-историческая переработка мира должна считаться с необратимостью не «абсолютно», но *лишь определенным образом*. Это означает, что для данного конкретного общества необратимость времени оказывается институционализирована в своем так-бытии. Действительно, идет ли речь об архаическом обществе или о западном обществе в его наиболее утонченных вариантах, общественно-историческая переработка обязана в абсолютной мере соотнобразовываться лишь с локальной необратимостью. Вне рамок этой необратимости она может, как в значительном большинстве известных культур и философских и научных космологии, погрузить эту необратимость в поток времени, которое в целом является цикличным (и где смерть предшествует рождению); или же рассматривать ее как иллюзорную данность; как простую хотя и значительную вероятность; или же утверждать, что это лишь неизменный способ постижения множественного, связанный скорее с особенностями «наблюдателя», чем «наблюдаемого» (что, безусловно, отсылает к неоспоримому предполагаемому так-бытию самого «наблюдателя» и ставит перед нами ту же проблему в другой формулировке).

Как бытие-социальное общества проявляется не в свойствах людей как разделенных по половому признаку живых существ, а в так-бытии мужчин и женщин и в различии полов как институционализированных данностей, точно так же общество характеризует не неизбежное признание локальной необратимости времени, столь тривиальное и везде одинаковое, а способ институционализации этой необратимости и ее отражение в творчестве и активности общества. А последнее неотделимо от мира воображаемых значений данного общества вообще и, конкретно, от его образа целостного времени, в которое оказывается погружено локальное необратимое время. Именно благодаря этому включению «природной» данности, каковой является необратимость, в социальное установление такого института, как время, и возникает возможность (или невозможность) метемпсихоза, вселения души предков в новорожденных, благодаря ему рождается магия с ее могущественным влиянием и ее границами, появляется возможность чуда или той точки зрения (и ее «цивилизованный» Запад придерживался в течение тысячелетий), что необратимость времени лишь маленькое отступление в вечности, чье вторжение в данное конкретное время, неминуемо надвигающееся на нас в каждое мгновение, должно эту необратимость уничтожить. Каким образом мы можем вывести все это из «естественной» данности необратимого времени?

Что мы сможем теперь сказать, если захотим определить границы произвольного в общественно-историческом установлении времени с точки зрения философской - «трансцендентальной» или «онтологической»? Строго говоря почти ничего: поскольку ничто в трансцендентальной философии не позволяет мыслить множественность субъектов иначе, как эмпирическую случайность (которая, впрочем, как таковая остается неинтегрируемой, если эти эмпирические субъекты должны быть также и множеством различных сознаний - как это доказывает неустранимая невозможность *alter ego* в философии Гуссерля в той мере, в какой она остается верной себе). Предположим, что эта возможность реализуется. Тогда нужно признать, что существует множество субъектов, каждый из которых неизбежно организует свой опыт, свой *Erfahrung* согласно чистым формам пространства и времени и согласно категориям (или своему, видению сущностей, *Wesensschau*). С помощью лишь



вероятного, но отнюдь не необходимого суждения - поскольку оно содержит эмпирические элементы - сознание делает вывод, что встречающиеся ему говорящие феномены становятся эмпирической опорой других сознаний. В таком случае оно признает существенную (возможную) тождественность между ним и последними как сознаниями, а именно организующую силу опыта, но отнюдь не тождественность самих *опытов*, поскольку опыт содержит также и то, что исходит из «рецепции впечатлений», и любое суждение о сущности подобия (термин «тождественность» здесь можно считать лишенным смысла) «впечатлений», полученных одними и другими было бы эмпирическим суждением второго порядка (и должно было бы пройти через эмпирический анализ психофизиологии субъектов и т. д.). Что в таком случае может обеспечить пусть даже приблизительное единство этих различных опытов - единство не в их форме, в той мере, в какой они подчинены времени как таковому, пространству как таковому, одним и тем же категориям, - но единство этих опытов в полноте и конкретности их так-бытия? Безусловно, не тождественность или подобие «данности», поскольку в этой перспективе данность как таковая =  $X$ , и это все, что можно о ней сказать. Существует ли предустановленная монадологическая гармония?<sup>3\*</sup> Или еще до заключения какого-либо социального договора наделенные сознанием люди заключили онтологический договор (очевидно являющийся предпосылкой первого), признав, что субъекты опыта не только *формально*, но и *материально* совместимы друг с другом. Но каким образом мы могли бы узнать, проявляет ли каждый из них уважение к данному договору? Каким бы ни был ответ, единственный вывод, который мы могли бы сделать в отношении общественно- исторической институционализации, заключается в следующем: она должна содержать в себе нечто, представляющее и воплощающее формальную совместимость опытов субъектов в той мере, в какой последние подчинены формальной стороне времени. Таким образом мы приходим к следующему вполне тривиальному выводу: необходимо наличие социальной институционализации общепринятого или коллективного отсчета времени.

С какого уровня мы начнем - с верхнего или нижнего - не имеет значения.

В бытии - в грядущем на смену бытию вчерашнего дня - возникает общественно-историческое - само разрыв с бытием и «инстанция» появления инаковости. Общественно-историческое есть первичное воображаемое, а значит непрекращающееся порождение инаковости, которое создает новые формы и формирует себя, существует лишь формируя иное и формируя себя, созидая себя как форму и формируя само себя на вторичном уровне («рефлексивно»).

Общественно-историческое - это установление символов и отношений с ними и между ними. Оно заключает в себе свою собственную тем-поральность как творение; и как творение оно - также и темпоральность, и как именно это творение оно представляет собой именно эту темпоральность - общественно-историческую темпоральность как таковую и специфическую темпоральность, которая в каждом отдельном случае есть данное общество в его способе темпорального бытия, созидаемого им в процессе своего существования. Эта темпоральность заявляет о себе через установление института и, одновременно, фиксируется и застывает в нем, превращается в отрицание темпоральное<sup>TM</sup>. Общественно-историческое - это непрекращающийся поток самоизменения и оно может существовать лишь создавая «стабильные» формы, благодаря которым он делается осязаемым и осязаемым прежде всего для самого себя, в своей безличной рефлексии, которая также является одним из измерений его способа бытия; первичная «стабильная» форма здесь - это институт.

Общественно-историческое возникает в том, что не является общественно-историческим - в дообщественном, пред-социальном, или природном. Появление инаковости уже вписано в пред-социальную или природную темпоральность. Этот термин подразумевает так-бытие в себе первичного «физического» и «биологического» слоя, который невозможно ни избежать, ни описать и который любое общество не только предполагает, но от которого оно не может быть отделено-отлично-абстрагировано абсолютным образом. В определенном смысле оно им проникнуто от начала и до конца, оно его обязательно «принимает», но возобновляет иным образом и произвольно, и через свой институт. Неразрывность этого обязательного принятия и произвольного возобновления обозначается здесь термином *основание* института на первичной природной страте.

Таким образом, очевидно, что общественно-историческая институционализация темпоральное<sup>TM</sup> не является и не может быть повторением или продолжением природной тождественности. Что есть природная тождественность? Существует некая данность, которую можно назвать природной тождественностью, существует загадочный и неустранимый смысл, он одновременно и необъясним, и без него нельзя сделать ни шага.

Этот смысл говорит нам, что люди неолитического периода жили на той же Земле, что и мы, и как люди ничем не отличались от нас и так далее. Но в чистой и полной форме идентичность существует лишь в качестве установленной в общественно-историческом институционализировании тождественности и тождественного. Загадочность природной тождественности людей, например, является таковой только в связи с бесспорной тождественностью слова «человек», кем бы ни был тот, кто его произносит и в какой бы момент он его не произносил. Тождественность институционализирована как центральная схема социального *legein*. Пусть мне здесь возразят, что она никогда не будет «эффективной» или «реальной», это лишь послужит подтверждением моих слов: идентичность институционализирована как *правило* и *норма* тождественности, как первичная норма и форма, без которой ничто не может принадлежать обществу, быть в обществе и для общества.

Институционализация - это всегда институционализация также и нормы. «Земля была такой же Землей двести миллионов лет тому назад». Если мы возьмем школьный пример, то теорема Пифагора все та же, идет ли речь о Самосе двадцать пять веков тому назад или о сегодняшнем Париже. И не так важно, с какой точки зрения она рассматривается и даже «действительно» ли она является той же: она должна быть той же, я могу говорить-мыслить лишь при этом условии, я должен выдвинуть это условие в тот самый момент, когда хочу доказать, что оно абсурдно и чтобы иметь возможность это доказать. Лишь общественно-историческое установление способно «выдвинуть», «сформулировать», «объяснить» идею, схему, эффективность тождественности: только оно одно впервые в истории мира способно воплотить в жизнь тождество как таковое, творя тождественное как строго

тождественное. В этом смысле лишь в рамках института возможна «полная» тождественность. Формируемая обществом тождественность совсем иного порядка, чем та идентичность, что постулируется нами в природе: общество создает тождественность, невозможную и немислимую где-либо в другом месте. И не потому только, что тождественность «полагается» установлением института, постанавливающего наличие здесь тождественного, это - момент второстепенный. Сам институт может существовать лишь как норма тождественности - тождественности института самому себе, лишь постоянно становясь тем, что он выдвигает как должное: норма устанавливает тождество нормы самой себе, чтобы могла существовать норма тождественности. Так могут «существовать законы» и закон, предполагаемый всей совокупностью этих законов, но он может быть законом только при условии существования последних. Или еще: «необходимо следовать закону» - первый закон, без которого нет других законов, и в то же время без них он лишен всякого смысла.

Аналогичным образом ставится вопрос отношений общественно-исторического установления времени и природной темпоральности<sup>TM</sup>, но он характеризуется несравненно большей сложностью.

- Прежде какой бы то ни было ясно выраженной институционализации времени (установления отсчета и меры, учреждения отождествляющего времени, погруженного в магму воображаемых значений и тоже, в свою очередь, институционализированного как воображаемое время) общество само является институтом «имплицитной темпоральности<sup>TM</sup>», которую оно созидает в процессе своего существования и которая, в свою очередь, созидает его: и этот институт не может существовать как формально, так и материально без ясно выраженной институционализации времени. Каждое общество - это «прежде всего» институт имплицитной темпоральности<sup>TM</sup>, оно «прежде всего» проявляется как самоизменение и как специфический способ этого самоизменения. Мы должны не только сказать, что каждое общество обладает своей манерой проживания времени, но что каждое общество есть также определенный способ формирования и созидания времени, а это означает: способ созидания себя как общества. И это созидание общественно-исторического времени, которое представляет собой также самосозидание общества как темпоральности<sup>TM</sup>, несводимо к ясно выраженной институционализации общественно-исторического времени, хотя без него и невозможно. Общественно-историческое - это конкретная, каждый раз особая темпоральность, институционализированная как глобальный общественный институт, но не проясненная в этом качестве. Время, созидающее каждое общество и, в свою очередь, созидаемое им, есть присущий этому обществу способ исторической темпоральности<sup>TM</sup>, которую оно развертывает в процессе своего существования и через который приходит к саморазвертыванию себя как исторического общества (хотя может этого и не осознавать). Недостаточно будет сказать, что описание и анализ общества неотделимы от описания и анализа темпоральности<sup>TM</sup>. Описание и анализ общества суть очевидным образом описание и анализ форм установления его институтов. И первичной из них будет та форма, которая устанавливает его как бытие, как общество-сущее, как именно это общество, следовательно, устанавливает его как присущую ему темпоральность.

Сказанное мы можем проиллюстрировать двумя более или менее близкими примерами.

Что такое капитализм? Бесконечный ряд явлений, фактов, событий, действий, идей, представлений, механизмов, институтов, значений, последствий - которые мы можем привести к нескольким исходным, зародышевым значениям и институтам. Но последние были бы невозможны вне установленной капитализмом фактической темпоральности<sup>TM</sup>, вне присущего обществу способа самоизменения, который вторгается через капитализм и, в конечном счете, в определенном смысле и является капитализмом. Можно сказать, что именно капитализм порождает эту действительную историческую темпоральность, но также верно и то, что капитализм может существовать лишь через подобную темпоральность и только в качестве этой темпоральности. Но эта темпоральность как таковая не имеет ясного и осознанного выражения, она не представлена в мысли и образе (за исключением, возможно, бессознательного представления о ней). Поскольку осознанная институционализация времени в системе капитализма, как отождествляющего времени и времени отсчета, представляет собой поддающийся измерению гомогенный, единообразный, абсолютно арифметизированный поток, а воображаемое время, время значений, типичное капиталистическое время - это «бесконечное» время, представленное как время нескончаемого прогресса, неограниченного роста, накопления, рационализации, завоевания природы, все большего приближения к абсолютному точному знанию и осуществления фантазии всемогущества. Современное состояние планеты доказывает, что это не пустые слова, что эти воображаемые значения более реальны, чем сама реальность. Капиталистическое общество существует через ясно выраженную институционализацию отождествляющего времени и своего воображаемого времени, которые, в конечном итоге неотделимы друг от друга. Но не такова фактическая темпоральность капитализма - то, что капитализм созидает как темпоральность и благодаря чему он есть то, что он есть. И эта фактическая темпоральность не является «простой» или «гомогенной». В глубоком слое своей эффективности капиталистическое время - это время постоянных переломов, повторяющихся катастроф - время, которое великолепным образом понял и описал Маркс: как таковое, равно как и в противопоставлении времени традиционных обществ. В другом слое своей эффективности капиталистическое время - это время совмещения, универсальной линеаризации, переваривания - ассимиляции, статизации динамики, подавления действительной инаковости, стагнации в «изменении», традиции нового, превращения «еще более» во «все то же», деструкции значений, бессилия в самом ядре потенции, мощи, теряющей свою силу по мере распространения. И оба эти слоя неотделимы друг от друга, они существуют посредством друг друга, и именно в их смешении и конфликте капитализм становится капитализмом.<sup>4</sup> Отметим инаковость, отличающую фактическую темпоральность капитализма от темпоральности большинства архаических обществ. Прежде всего в ясно осознанной институционализации этих обществ существуют совсем иные отношения между отождествляющим временем (временем отсчета, календарным временем) значений (воображаемым временем), их связь характеризуется гораздо большей глубиной (точки отсчета наполнены значением и возникают в связи с определенным значением; времена года не просто «функциональные» времена года и т. д.) Кроме того, отношения между осознанно институционализированным временем и фактической

темпоральностью общества совсем иные или по крайней мере кажутся иными. - Мы не обнаруживаем в них одинакового расщепления (clivage) -расщепления той же степени и того же типа. Ясно выраженная институционализация времени в архаическом обществе не является по сути гомогенным потоком, в котором что-либо без конца увеличивается (как это происходит в рамках капиталистического развития), но представляет собой скорее цикл повторений, отмеченный возвращением природных явлений и связанных с ними важных ритуалов. Как таковое оно гораздо более близко к фактической темпоральности этого общества, как мы ее понимаем, которая может быть сравнима с регулярными пульсациями -если только внешние «случайности» не вторгаются в нее и не изменяют ее течение. А за ними неслышно продолжается его самоизменение, как каждую ночь небесный полюс смещается неуловимо по долготе.

Вторым примером станет цитата из Фукидида, который описывает устами коринфских посланников в Спарте некоторые аспекты фактической темпоральности Спарты и Афин в их противопоставлении<sup>40</sup>: «Ибо они (афиняне) всегда создают нечто новое и стремительны как в изобретении, так и в осуществлении того, что они открыли. В то время как вы (то есть спартанцы) довольствуетесь тем, что имеете, ничего не открываете, не делаете даже самого необходимого. Афиняне стараются выйти за пределы своих возможностей, безумно презирают опасность, сохраняют надежду в несчастьях. Что касается вас, то вы делаете меньше того, что можете, не верите даже в то, что очевидно, и считаете, что вас вечно будут преследовать несчастья. Они неутомимы, вы же вечно бережете себя. Они легко покидают свою родину и уезжают в другие края, тогда как вы не можете оторваться от своей земли, поскольку, отправляясь вдаль, они надеются приобрести еще что-то, в то время как вы думаете только о том, чтобы не потерять и того, что имеете. Когда афиняне побеждают, они до конца пользуются своей победой, а когда оказываются побежденными, то не отчаиваются... Если им не удастся воплотить в жизнь свои открытия, то они считают, что лишились того, что уже имели. Им всегда кажется мало достигнутого и если им что-то не удастся, они тотчас же возмещают неудачу новыми проектами. Ибо для них иметь что-то и ожидать того, что воображаешь, - одно и то же, потому что они сейчас же претворяют в дело свои решения. Они вечно трудятся, несмотря на опасности и усталость, и мало пользуются тем, что имеют, так как всегда стяжают что-то другое и отдыхают, только когда делают все необходимое, поскольку для них покой и безделье - зло, большее чем тяжелый труд. Поэтому когда говорят, что они никогда не бывают спокойны и не оставляют в покое Других, то говорят правду».

Мы долго могли бы комментировать этот отрывок. Но отметим только, что здесь ясно проявляется фактическая темпоральность общества как его способ действия, что последний здесь просматривается в глубочайшем соотношении со *значением* прошлого и будущего, неотделимого в свою очередь от *значения* «реальности» (то, что уже есть или достигается, - ничто по сравнению с тем, что должно возникнуть или быть достигнуто) или, другими словами, в соотношении с последними основаниями что-то стоящего и ничего не стоящего. И для этого афинянам совсем не надо было изменять в чем бы то ни было их ясно выраженную институционализацию времени - как отождествляющую, так и воображаемую, - институционализацию, которая у них была общей со всеми греками. Для этого было необходимо и достаточно, чтобы они делали то, что они делали, чтобы они установились собственно как Афины V века, порождая именно такой способ действия, способ бытия полиса, чтобы они стремились на всех оказывать давление, никого не оставляя в покое, вынуждая других действовать подобным же образом - выступать против них или исчезнуть с лица земли. Подобный способ бытия был поставлен на карту в Пелопонесской войне, в которой Афины оказались сломлены, но всепобеждающая афинская темпоральность будет оказывать свое влияние на жизнь человечества на протяжении многих веков - и может быть, вплоть до сегодняшнего дня.

#### *Отождествляющее время и время воображаемое*

Если мы теперь рассмотрим ясно выраженную институционализацию времени в различных обществах, то нам сразу же бросится в глаза различие между неизбежно возникающими измерениями этой институционализации - отождествляющим измерением и измерением собственно воображаемого. Время как отождествляющая категория - это время отсчета или время отметки, время ориентировки. Время, институционализированное как воображаемое (разумеется, социальное воображаемое), - это время значения или значимое время (проведенное различие отнюдь не ведет к их разделению).

Время-идентификатор, время отсчета связано с мерой времени или же ему навязывается определенная мера времени. Оно сегментировано на «тождественные» или идеально (но не реально) конгруэнтные части. Это календарное время с числовым делением, основанным большей частью на периодически повторяющихся феноменах природного слоя (дни, лунные месяцы, времена года, годы). В дальнейшем его разделение было усовершенствовано в связи с логико-научными разработками, но по-прежнему соотносилось с пространственными явлениями. Эта опора на природный слой не может быть абсолютно определяющим моментом и для этого имеются известные «природные» основания. Значительные, периодически повторяющиеся природные процессы не имеют между собой простых числовых соотношений (в солнечном или звездном году нельзя насчитать целого числа дней или лунных месяцев, и эти два года не имеют точного совпадения и т. д.). Существуют также основания, связанные с рассматриваемым обществом. Чрезвычайное развитие знаний в области астрономии племени майя (позволяющее им предвидеть восхождение Венеры с точностью до одного дня на шесть тысяч лет) не мешало им делить ритуальные годы на 260 дней. Точно так же на мусульманский календарь с его лунными месяцами и коротким годом (в сравнении с солнечным) не оказал никакого влияния уровень знаний, достигнутый в культурной сфере в эпоху его появления.

Время, институционализированное как время значения, значимое время или время воображаемое (социальное) поддерживает с отождествляющим временем отношения взаимной присущности или круговой импликации, всегда возникающей между двумя измерениями любого социального института: множественно-

отождествляющим измерением и измерением значения. Отождествляющее время есть «время» лишь в той мере, в какой оно соотносено с воображаемым временем, которое и наполняет его «временным» смыслом. С другой стороны, воображаемое время не поддавалось бы определению, измерению, оно было бы неуловимо, превратилось бы в ничто вне отождествляющего времени. Так, например, воздействие воображаемого времени дублирует или уплотняет числовые отметки календарного времени. Все, что несет с собой это время, - не просто повторяющиеся события, но существенные проявления порядка мира в той форме, в какой он институционализирован рассматриваемым обществом, вдохновляющие его силы, значительные моменты социальной активности - касаются ли они труда, ритуалов, праздников или политической жизни. Это остается действительным для основных моментов дневного цикла (рассвет, сумерки, полдень, полночь) и относится к временам года, и часто к годам, отмеченным печатью определенного значения. Излишне напоминать, что ни одно общество прошлого не воспринимало начало весны или начало лета как простые метки протекания годового цикла, ни даже как функциональные знаки для начала «производительной» деятельности. Они всегда были проникнуты комплексом мифических или религиозных смыслов. И даже современное общество не подошло к тому, чтобы проживать время как простое календарное время.

Точно так же и воображаемое время, с одной стороны, размечено *вехами* времени с другой, - разделено на *периоды*. Вехи времени иллюстрируют логическую необходимость установления времени как воображаемого. Как идея начала и конца времени, так и идея отсутствия подобного начала и подобного конца не обладают каким-либо содержанием в природном, логическом, научном и даже философском смысле. Но как то, так и другое должно быть внедрено в социальную институционализацию мира. Это то время, в котором общество живет, и оно должно быть размещено между началом и концом или стать «бесконечным». В любом случае это размещение с необходимостью и чисто воображаемо, лишено всякого логического и природного основания. Так неизбежно существует конкретная «дата» или просто момент сотворения мира, существует повторяющийся цикл, ожидаемый «конец» мира, к которому мы должны готовиться, или же «бесконечное будущее» и т. д. Что касается периодизации времени, то она, вполне очевидно, лишь часть магмы воображаемых значений рассматриваемого общества: христианские и мусульманские эры, эпохи (золотая, серебряная, бронзовая и т. д.), зоны, большие циклы майя и т. д. Эта периодизация может играть существенную роль для рассматриваемых обществ в воображаемой институционализации мира. Для христиан существует абсолютная качественная разница между временем Старого и Нового Заветов, Воплощение осуществляет двойное разделение истории мира - между творением и Судным днем.

Судьба человека в вечности будет отличаться коренным образом в зависимости от того, жил ли он до или после Воплощения, вне связи с его поступками.

Наконец, для каждого общества существует то, что можно назвать качеством времени как такового - что время таит в себе, что оно подготавливает и чем оно чревато: время Изгнания для евреев в Diasпоре, время испытаний и опыта для христиан, время «прогресса» для западных культур. Качество, соотносимое с магмой воображаемых институционализированных значений, предстает как ее «производная». Но если выразиться точнее, то оно является в некотором роде главным «аффектом» рассматриваемого общества. Это качество времени как такового показывает, что институционализированное время никогда не может быть сведено к его чисто отождествляющему, календарному и поддающемуся измерению аспекту. Даже в западных обществах современной капиталистической системы, где попытка подобной редукции наиболее ярко выражена, не только существует в значительном объеме качество темпорального потока как такового (время «прогресса», «накопления» и т. д.), но сама эта редукция времени - не что иное, как одно из проявлений воображаемого в данном обществе и инструмент его «материализации». По его меркам необходимо, чтобы время было лишь этим чистым, нейтральным гомогенным посредником или параметром / группы экспоненциальных функций, чтобы могла возникнуть, как говорят экономисты, «определенная сумма актуализаций будущего», чтобы все предстало как измеряемое и исчисляемое, чтобы центральное воображаемое значение этого общества - квази-«рационализация» - могло обладать минимумом последовательности исходя из своих собственных норм. Этот пример лишь иллюстрирует в случае времени следующее общее положение: время, институционализированное как чисто отождествляющее невозможно, как невозможен чисто отождествляющий мир, поскольку невозможно разделение множественной организации социального мира и воображаемых социальных значений.

Все выше сказанное относится в первую очередь и очевидным образом ко времени социального представления, и данное в индивидуальном представлении время как таковое является лишь его аспектом или одним из моментов. Чтобы социальное представление оказалось возможным, это время должно быть институционализированно (одновременно как ото-

ждествляющее и как воображаемое). В нем и через него существует это представление, и оно само этим представлением создается. Но данное время неотделимо от *времени социального действия*: оно должно быть институционализированно, чтобы социальное действие оказалось возможным. Это время, в котором и через которое это действие существует, и время, которое создает. Данное время опирается на календарные метки отождествляющего времени, но мы вправе также сказать, что эти меты в первую очередь и существенным образом устанавливаются по той причине, что они помогают инструментовать действия - *teukhein*.

И здесь, безусловно, имеет место опора на природный слой, как в случае сельскохозяйственных работ, так и в случае войны. Об этом говорит нам историк, со всей тщательностью перечисляя все календарные вехи: «Четырнадцать лет действовали тридцатилетние соглашения, заключенные после взятия Эвфебея. Но на пятнадцатый год, когда Хрисиды была уже сорок восемь лет жрицей Аргоса, Энезий - эфором Спарты, а Пифагор - четыре месяца архонтом Афин, на шестой месяц после битвы при Потидее в начале весны вооруженные фиванцы в количестве трехсот человек на рассвете вошли в беотийский город Платею, который был союзником афинян».<sup>41</sup>

Природная основа предстает как потенциальное предписание, опреде-

условия для действия. Но таковым она становится лишь по отношению к действию и именно данному действию. Здесь мы также можем наблюдать несводимость времени к просто календарному времени, поскольку время действия, хоть и укорененное в природной страте, предстает как внутренне дифференцированное, организуемое, неомогенное, неотделимое от того, что в нем раз-вертывается как действие. «Время рождаться и время умирать, время убивать и время врачевать».<sup>42</sup> Но эта природная основа не только не является исчерпывающей для времени действия (время посева и время жатвы «сами собой разумеются», что нельзя сказать о счастливых и злосчастных днях и годах). Время действия не было бы временем действия и даже вообще не было бы временем, если бы оно не заключало в себе критический момент, некое своеобразие, которое является таковым не «объективно», а лишь для соответствующего действия, обстоятельства и календарную дату осуществления которого мы не можем заранее установить или предвидеть (идет ли речь о первобытной охоте или о моменте интерпретации в психоанализе). Гиппократ в своих трудах назвал это *kairos*, исходя из которого и дал определение времени: *chronos estin en 6 kairos, kairos d'en 6 chronos oupolus*, «время - это то, в чем возникает *kairos* (благоприятное мгновение, или момент кризиса, повод для принятия решения), и *kairos* есть то, в чем не содержится много времени». Определение, наполненное гораздо большим смыслом, чем те, что видят во времени лишь бесконечное прибавление точечных тождественных «теперь»: как говорит Гиппократ, время есть то, в чем обнаруживается повод для действия и его уместность. Время действия, таким образом, должно быть институционализировано как время, содержащее незапрограммированное заранее своеобразие, как возможность проявления беспорядочного и случайного, свершения, разрывающего ряд повторений. Оно должно в своей институционализации предохранять и оберегать возникновение инаковости как возможности, причем внутренне ему присущей (а не как возможности чуда или магического действия). Тем самым время действия неизбежно гораздо ближе к истинной темпоральности, чем время социального представления.

Действительно, социальная институционализация воображаемого времени как времени социального представления всегда имеет тенденцию к сокрытию и затемнению, к отрицанию темпоральности как инаковости-изменения. С этой точки зрения, совершенно безразлично, воспринимается ли время как цикличное, линейное или бесконечное, или же как загадочная застывшая в трансценденции иллюзия. На полный тревоги вопрос, который ставит себе Экклезиаст в уверенности своей неуверенности: «Видел я эту заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в том. Все сделал он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца», он сам же отвечает утверждением, отрицающим время: «Познал я, что все, что делал Бог, пребывает вовек; к тому нечего прибавить и от того нечего убавить; и Бог делает так, чтобы благоговели перед лицом Его. Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было...»<sup>43</sup>

В данном случае, все происходит так, как если бы время социального действия, по существу своему неупорядоченное, изменяющееся и подверженное случайностям, в плане воображения было поглощено вечностью, вечным возвращением одного и того же, превращаясь тем самым в отрицание времени. Оно воспринимается здесь как чистый износ и разложение, как уплотнение в недифференцированности чисто количественного различия, как уничтожение перед лицом Вечности. Все происходит так, как если бы та сфера, где творческая активность общества проявляется наиболее ощутимо, где оно действует, созидает и в процессе этого творчества создает само себя, - эта сфера должна быть затемнена упорядоченным воображаемым творчеством, позволяющим обществу скрывать от самого себя, чем оно является. Все происходит так, как если бы общество должно было прийти к отрицанию себя как общества, завуалировать свое существование как общества в процессе отрицания темпоральности, являющейся прежде всего его собственной темпоральностью, отрицания времени изменения - инаковости, которое оно формирует и которое, в свою очередь, созидает его как общество. Другими словами: все происходит так, как если бы общество не могло себя признать как самоорганизующееся и самоинституционализующееся общество.

Мы можем понять это отрицание и это затемнение, дать им всевозможные объяснения на различных уровнях и различным образом, которые, не входя в противоречия и не исключая друг друга, будут сходиться в одной точке. Они соответствуют психической экономии субъектов как общественных индивидов. Насильно отрывая их от их безумия монад, от их первичного представления-желания-аффекта вне-временности, вне-дружовости и всемогущества, заставляя их в ходе их институционализации как общественных индивидов признать другого индивида, различия, границы, смерть - общество предоставляет им в той или иной форме компенсацию в виде отрицания времени и инаковости. Заставляя их волей-неволей вливаться (а иногда и ценой психоза) в поток институционализованного времени, общество дает им в то же время средства защиты, ведущие к нейтрализации этого потока, представляющие его как смиренное течение, бегущее мимо все тех же берегов, несущее все те же формы, приводящее к тому, что было, и предвосхищающее то, что будет. Эта компенсация в высшей степени выражает саму логику логики, существенную необходимость множественно-отождествляющей логики, укорененной в опыте языка - *legein*, в порождаемом и воплощаемом им постулате а-темпоральности, вневременное™. Эти необходимые самым непосредственным образом переходят в необходимость философии, онтологии. Для охотника эпохи палеолита утверждение «вчера в лесу я видел медведя» должно оставаться истинным сегодня и завтра как относящееся ко вчерашнему дню. Для философа высказывание «р - истинно» ничего не значит, если оно не утверждает «р - верно всегда», «р - верно независимо от времени». А что может быть более важным, чем истина? И есть ли что-либо, кроме истины? Быть означало всегда быть поистине, а быть истинным всегда означало быть. Каким же образом то, что поистине существует, могло бы действительно зависеть от времени, каким образом оно могло бы быть «во» времени и каким образом, в

конце концов, время могло бы действительно существовать, если поистине существующее есть нечто другое, чем время? Если бы поистине существующее не было другим и не имело ко времени никакого отношения, то оно не существовало бы. Или его детерминации изменяются со временем самым неопределенным образом, и тогда он не обладает действительным существованием или характеризуется меньшим качеством бытия, - или же они изменяются вполне детерминированно, и тогда времени не существует. Тем самым мы видим, что это отрицание времени выражает одно из требований институционализации как таковой. Рожденный в, благодаря и в качестве временного перелома, являясь проявлением самоизменения общества как создающего институты, - институт, в самом глубоком смысле этого слова, может существовать лишь полагая себя вне времени, отказываясь от своего изменения, устанавливая норму своей незыблительной тождественности и устанавливая себя как норму незыблительной тождественности. Утверждать, что институт может предвидеть, регламентировать собственное изменение и управлять им, - значит утверждать, что он может его институционализировать - институционализировать как свою не-изменность как таковую, что он претендует на управление временем и отказывается от своего изменения - инаковости как института.

Мы можем также понять, объяснить сокрытие инаковости, отрицание времени, непризнание обществом собственного общественно-исторического бытия, укорененного в самой институционализации общества, *такого каким мы его* знаем, а именно, каким оно установилось к данному моменту. Мы видим в этом выражение отчуждения общества от самого себя, проявление гетерономии (*heteros, другой*; здесь - *outis, никто*) присущего ему способа институционализации, предполагающего отказ понимать тот факт, что оно находится в процессе установления. Отказ - некоторые сказали бы, невозможность сущности или онтологической структуры. Мы не станем этого говорить. Мы не принимаем дискурса, который в этой области претендует на определение нетривиальных сущностных невозможностей и именно его мы пытались опровергнуть на предшествующих страницах. Он располагает сущность и бытие общества в *aei*, во вневременном всегда, в котором тем самым оказывается и тот, кто ведет этот дискурс. Все что нам известно - что отрицание времени и инаковости (и это находит многочисленные проявления в фактах, в непрекращающемся саморазрушении творческой способности общества и людей) также есть институт, измерение и способ институционализации общества таким, каким оно существовало до сих пор. Следовательно, он произволен, как и любой институт, и степень его произвольности не может быть определена заранее никаким теоретическим дискурсом. Если оставить в стороне тривиальные утверждения, то в границах этого поля слова «невозможно» и «неизбежно» не имеют никакого смысла. В какой мере и благодаря чему индивиды могут принять свою смертность без соответствующего институционализированного воображаемого возмещения. В какой мере мысль может объединить требования отождествляющей, укорененной в *legein* логики и требования безусловно неотожествляющей действительности, не самоуничтожаясь в то же время в простой бессмысленности? В какой мере, наконец, общество может посмотреть на свою институционализацию как на самосозидание, признать себя творщим институты, открыто самоинституционализироваться, преодолевая самоувечивание установленного, оказаться способным к его трансформации в соответствии со своими требованиями и не поддаваясь его инерции и, наконец, признать себя источником собственной инаковости? - Вот вопросы, вот *собственно* вопрос революции, даже не выходящий за доступные для теоретизирования границы, но с самого начала ставящий себя совсем в иной сфере. Если сказанное нами имеет какой-либо смысл,

то это - сфера творческой активности истории. А она уже не раз порождала подобные переломы. Такой перелом произошел, например, двадцать пять веков тому назад, когда общество, благодаря одновременному и консубстанциональному установлению демократии и философии поставило под вопрос свое собственное институционализированное воображаемое.

#### *Нерасторжимость социального и исторического. Абстракции синхронии и диахронии*

Невозможно провести сущностное различие между социальным и историческим, даже если речь идет о следующих утверждениях: историчность - это «существенный атрибут» общества или социальность - «существенная предпосылка» истории. Подобные высказывания одновременно недостаточны и излишни. Дело не в том, что каждое общество с необходимостью внедрено «в» поток времени, что любое общество с необходимостью «принимает вид» истории. Социальное - это самоизменение, и если оно им не является, оно ничто. Социальное самоорганизуется как история, как темпоральность, и в каждом отдельном случае как специфический способ фактической темпоральности, оно имплицитно институционализируется как особое качество темпоральности. Точно так же, дело не в том, что история «предполагает» общество и всегда и с необходимостью является историей исключительно только общества в описательном смысле. История есть самоизменение того специфического способа «сосуществования», каким является общество, и вне этого не может быть ничем. История самосозидается и может самосозидаться только как социальное. Историчным, например, по преимуществу является возникновение института и возникновение другого института. Безусловно, здесь мы еще можем совершать некоторое насилие над языком и традицией, мы вынуждены пользоваться этими терминами, отделяя их друг от друга, чтобы доказать, что они неразделимы. Это не так страшно для тех, кто умеет размышлять и вспоминать, более того, в этих условиях разграничение оказывается полезным, поскольку оно позволяет нам последовательно рассматривать то, что мы не можем временно позволить себе анализировать как «аспекты» одного и того же объекта.

Однако все это превращается в несчастье, когда безжизненные абстракции «синхронии» и «диахронии» возводятся в абсолюты. мода последних десятилетий представляет собой еще один способ затемнения общественно-исторического, поскольку синхрония по существу является диа-хронизированной и диахронизирующей, как и диахрония - синхронизированной и синхронизирующей. Соссюр это подтверждал, когда, выступая против псевдоисторизма в лингвистической области, настаивал на невозможности что-либо понимать в языке исходя из простого описания фоно-

логической и семантической эволюции, исходя из этимологии слов или изменений грамматических форм, настаивал на необходимости осмысливать язык как систему, которая в каждый отдельный момент должна функционировать и фактически функционирует независимо от своего прошлого. Но с тех пор различие диахронической и синхронической точек зрения возведено в абсолютную оппозицию и взято за правило рассматривать синхроническую точку зрения как единственно законную, а к диахроническому анализу проявлять снисходительность, сводя его к чисто описательной, лишенной всякой «научности» деятельности. На самом деле речь в очередной раз идет об устранении времени. Всем известно, что «структуралисты» прославились подобной риторикой, позволяющей им маскировать пустоту их идей относительно истории. Последние превратились в простое сопоставление различных «структур» (или, в других областях, «эпистем»), развернутых в длину и отличающихся существенной вневременностью. Почему же их много и они сменяют друг друга? Потому, что они подвержены «эрозии». Структуры, как кажется, изнашиваются в процессе использования. Удивительное свойство времени - времени, которое является ничем, ничего не рождает и не созидает, - свойство эродировать существующее. Первобытное мышление всегда живет среди нас.

Тем не менее ясно, что идея рассмотрения одного и одного и того же объекта, с одной стороны, как результата мгновенных срезов, и с другой, как становления, причем оба эти момента оказываются в данном случае ничем не связаны друг с другом - эта идея абсурдна. Вопрос отношений «системы» и «становления» уже ставился самым категорическим образом в «простых» и «поддающихся формализации» областях, к которым нельзя причислить общественно-историческое: здесь выдвигалась проблема самой возможности подобного разграничения, лишь только анализ выходил за рамки поверхностного описания. Такова ситуация в современной физике, в частности в космологии, где различие между «структурой» и «становлением» раскрывает все большую и большую неясность, поскольку структура Вселенной имеет своим следствием историю - с точки зрения всеобщей относительности - или же и есть ее история - с точки зрения теории стационарного состояния. Такова ситуация и в биологии, где система является *живой* системой только благодаря способности постоянно «эволюционировать» как на онтогенетическом уровне, так и на филогенетическом уровне, и в качестве глобальной биосистемы. Если бы система обладала лишь способностью сохранять свое «состояние» и свой «поток», гомеостаз и гомеорез, то она никогда не могла бы превратиться в нечто живое, а если бы чудом оно и родилось, то лишь в данном единственном экземпляре. Живому присуще не только развиваться, но эволюционировать, то есть достигать иной самоорганизации. Сама его организация трансформирует случай или потрясение в новую организацию. Но совсем другим образом и в другой степени нерасторжимость синхронии и диахронии проявляется в общественно-исторической сфере, их разграничение здесь может иметь место лишь как вторичное и временное явление. Самый очевидный пример этому мы находим в языке, рассмотренном в его существенном аспекте - в его связи со *значением*. Основное свойство языка как *системы* заключается в том, что его богатство не исчерпывается синхроническим состоянием, он не может быть сведен к замкнутой целостности фиксированных, детерминированных, свободных в употреблении значений, но всегда содержит в себе нечто большее, необозримое по масштабам и постоянно возникающее - он всегда синхронически открыт трансформации значений. Какое-либо слово является словом, обладает значением или соотносится с каким-нибудь значением только в том случае, если оно способно воспринять другие значения, соотнестись с другими значениями<sup>44</sup>, в противном случае его нельзя назвать словом, но лишь символом математического понятия. (Может так случиться, что оно не будет даже этим, поскольку в математике ситуация может оказаться гораздо сложнее; я первоначально «было» отношением длины окружности к диаметру круга, но теперь его значение гораздо шире). Язык в качестве системы немислим как чистая синхрония. Он является языком лишь постольку, поскольку его собственная непрекращающаяся трансформация обретает свои ресурсы в нем самом, как он есть в «данный момент». Именно так, например, язык с помощью «усвоенных» средств делает возможным иной дискурс, необычное использование обычного, именно так он инструментизирует оригинальность в том, что по видимости и реально используется повсюду - в универсальном проституировании всегда находя нетронутую девственность.

Язык должен заключать в себе возможность рождения новых материально-абстрактных «терминов» - слов, он должен обладать «лексической продуктивностью». Но этот аспект не может нас здесь интересовать, поскольку он касается языка как *кода*. Система знаков, члены и внутренние связи которой фиксированы и даны раз и навсегда, находящаяся в двучленном соотношении с другой системой, является кодом. Она также останется кодом («свободным») в том случае, если мы вовлечем в нее характеризующиеся определенной обусловленностью операции по созданию новых терминов на основе данной фиксированной «базы» (семьи элементов).<sup>45</sup> Материально-абстрактная часть языка (система «означающих») есть код или, лучше, иерархия кодов. Как таковой он подчинен множественно-отождествляющей логике, его «лексическая продуктивность» является (почти) детерминированной и детерминирующей - на деле она являет собой не что иное, как производство. Но речь есть язык также и потому, что он соотносится со *значениями*. Однако значения не поддаются алгебраизации. Не существует алгебры значений, поскольку не существует элементов или атомов значений, а также детерминированных

операций, управляющих «производством» значений на основе подобных элементов и атомов (исключение составляют области, поддающиеся ведению к множеству и лишь постольку, поскольку это приведение рас| пространяется на один страт: так, например, на классификацию и биологическую таксономию). Но возможность рождения иных значений есть имманентное свойство языка и его перманентное свойство, пока он остается живым языком. Здесь в полной мере обнаруживается абсурдность «строго синхронической» точки зрения. Если «означающие» языка организованы в «систему» и, как заявляет структурализм, каждое из них вне единства их отношений (различий) с единством других означающих ничто, то следовательно, вся вселенная должна

погибнуть, если будете разрушен хоть один гран материи (Лейбниц). Так же французский язык не будет тем же (той же «синхронической системой»), если будет изменено одно-единственное означающее. Следовательно, французский язык, все его «состояние синхронии», изменяется, например, между 1905 и 1922 гг., каждый раз, когда Пруст заканчивает фразу. Но поскольку в то же время писали Перс, Апполлинер, Жид, Бергсон, Валери и многие другие - и каждого из них нельзя было бы назвать писателем, если бы он не оказал влияние на значительное число «означающих», введя в текст изменения, присущие его собственному стилю и отныне неизгладимо запечатленные в языке, - так каково должно быть в этот период «состояние синхронии» французского как языка, соотношенного со значениями? Оно не будет даже законной абстракцией, оно превращается в чистую, лишённую внутренней связи фикцию, в результат абсолютного непонимания того, что есть язык.

Если когда-нибудь хотя бы однажды в истории человечества была рождена новая идея, создан оригинальный дискурс, то этого вполне достаточно для доказательства следующего утверждения: язык, рассмотренный на уровне «синхронии», по существу открыт «диахронии», содержит возможность своей собственной трансформации и «активно» предоставляет для этого конкретные средства. Эта трансформация несводима к «операциям» над уже имеющимися значимыми элементами. Способ, каким она использует лингвистические достижения и, опираясь на то, что есть, созидает другое и новое, должен быть исследован и осмыслен исходя из него самого. Он вполне оригинален и не имеет аналога или модели для подражания.

И наоборот, вполне очевидно, что существенным свойством языка, как и истории, может быть названа способность порождать в качестве модификации своего «состояния» то, что всегда может быть интегрировано в определенное «состояние», способность самоизменяться, продолжая эффективно функционировать, постоянно трансформировать непривычное в привычное, оригинальное в усвоенное, способность не прекращать процесс усвоения и устранения элементов, все время оставаясь самим собой. Язык в своем взаимодействии со значениями показывает нам, что

создающее и устанавливающее институты общества постоянно находится в процессе творчества, и, в данном конкретном случае, показывает, каким образом это творчество, существующее лишь как институционализированное, не блокирует все время продолжающееся институционализирующее действие общества. Суть заключается в том, что язык остается тем же, не оставаясь тем же самым и наоборот. Не существовало бы ни языка, ни общества, ни истории, вообще ничего, если бы рядовой современный француз не был способен понять как *Красное и черное* или даже «Мемуары» Сен-Симона, так и новаторское произведение оригинального писателя. Забыть это значило бы забыть другую основную функцию языка - открывать обществу его собственное прошлое. Все, что мы видим на примере языка относительно невозможности абсолютного разграничения как синхронического и диахронического измерений, так и социального и исторического измерений, проявляется с еще большей силой на уровне размышлений более глобального масштаба. Социальное «пространство» и все, что в нем «заключается», является тем, что оно есть, и таким, каково оно есть, благодаря присущей ему открытости темпоральному. В обществе (каким бы «архаическим» и «холодным» оно ни было) нет ничего, что одновременно не было бы непостижимым присутствием уже прошедшего и столь же непостижимой неминуемостью неслучившегося. Каким бы повторяющимися и ригидными ни были циклы деятельности и ритуалов, непосредственная жизнь общества разворачивается как в ясно выраженной или имплицитной соотношенности с прошлым, в ожидании и приготовлении того, что является «социально достоверным», так и в достоверности недостоверного и перед лицом виртуальности непредвиденной и недоступной предвидению инаковости. Фактическое существование социального всегда внутренне рассчитано или, как мы могли бы сказать, организуется в себе через внешнее. Оно есть эффективное присутствие «прошлого» в традиционном и достигнутом (относительно не всегда ясно осознанном и принятом в расчет), как и эффективное присутствие «будущего» в предвосхищении, в недостоверности, в дерзании (и здесь также не все возможно предвидеть, заключить в круг вероятного). Институт, в котором и через который социальное представляет себя и себя созидает, есть то, чем он является как возникшее ранее, но он таков, чтобы сделать возможным приход грядущего. Институт - форма, правило и условие того, что еще не возникло, всегда удачная и всегда недостижимая попытка представить «настоящее» общества как самопреодоление с двух сторон, попытка соединить в нем прошлое и будущее.

Эта ни с чем не сравнимая ситуация может быть осмыслена только из самой себя. Никакие внешние по отношению к ней основания не могут помочь при ее анализе. Мы можем разделить «пространство», «время» и все, что в них разворачивается, лишь чисто внешне, принужденные к этому линейной логикой дискурса. «Пространственность» общественно-исторического не может быть названа «кадром», в котором разыгрывается общественно-историческое, она сама есть способ саморазворачивания общественно-исторического. Общественно-историческое созидает себя как фигуру, следовательно, как расположение в пространстве и как инаковость - изменение фигуры, следовательно, темпоральность. «Пространство-время» ( $R^4$ ), в котором мы «располагаем» любую «реальность, когда рассматриваем ее чисто внешне, - это продукт общественно-исторического институционализирования и вне него - бесконечная тайна. Историческое «настоящее» только при самом поверхностном взгляде может быть названо «началом координат» - таковым оно выступает лишь в силу неизбежного постулата отождествляющей логики. Оно не может быть началом координат, поскольку не является точечным. Как уже было сказано в начале этой книги, оно включает в себя «всех тех, кто жил, и всех, кто еще родится». Оно разрабатывается извне «прошлым» и «будущим», которые «расчлениют его в тот самый момент, когда фиксируют». «Мгновенный срез» общественно-исторической жизни («гиперповерхность / = постоянная») является простым средством для классификации фактов, в одних отношениях удобным, но в других, более важных - обманчивым. Ни одна из «точек», составляющих течение этой жизни, не может быть ни на секунду отделена от темпоральной ориентации и поляризации, от стрелы времени,



которые со-конструируют настоящее и без которых оно - ничто. Ни одна из его существенных «пространственных фибр» не может рассматриваться независимо от других: еще сегодня можно разрабатывать современную оптику и термодинамику, предварительно установив раз и навсегда несколько заимствованных в фундаментальной физике положений, - хотя мы знаем, что свет и тепло лишь различные «аспекты» физического существования, - но нельзя разрабатывать экономику, концентрируя «остаток» социальной жизни в нескольких гипотезах *m varietur*, которые предоставили бы «институциональную рамку» и «экзогенные данности». Все созданное таким образом может быть приравнено к элементарной, лишенной фактического содержания алгебре. Я всегда могу спроецировать некое объемное тело на поверхность, а некий пространственный образ - на ось, причем эти операции так или иначе окажутся результативными. Но я не могу произвести проекцию общественно-исторической жизни на одну из подобных осей, это мне не даст ничего.

#### **V. Общественно-историческое установление: *legein u teukhein***

Причинность, целесообразность, мотивация, рефлекс, функция, структура - лишь литературные и боевые псевдонимы необходимого и достаточного разума. Последний, являясь отпрыском просто разума, в результате эволюции и формирования позиции, чьи корни глубоко уходят в установление общественно-исторического как такового, превратился в исключительного его представителя. Данная интерпретация, козкстенсивная традиционной логике (в самом широком смысле слова «логика»), в то же время консубстанциональна по отношению к соответствующей ей онтологии. Точно так же как центральный тезис этой онтологии, рассматривающий и устанавливающий бытие как бытие-определенным, сущность (*l'etance*) как определенность, состоит в разработке и тотализирующем распространении требований этой логики. В течение двадцати пяти веков греко-западная мысль формируется и разрабатывается, основываясь на следующем тезисе: быть значит быть чем-то определенным (*einaï ti*), говорить значит высказывать нечто определенное (*ti legein*) и, конечно же, утверждать истину значит определять процесс высказывания и то, что говорится посредством определений бытия или же определять бытие посредством определений высказывания, в конце концов, приходя к выводу, что и то и другое - одно и то же. Эта эволюция, обусловленная требованиями речевого измерения и ставшая эквивалентом доминирования или автономизации этого измерения, не являлась ни случайной, ни неизбежной. Она представляла собой установление западным миром мысли как Разума.

#### *Отождествляющая логика и множества*

Логику, о которой идет речь, я называю *отождествляющей* (*identitaire*), а также, полностью осознавая анахронизм и принужденность употребляемых мною слов - *множествляющей* (*ensembliste*) - по причинам, которые будут изложены ниже. Ее преимущество - в создании существенного и неустраиваемого измерения не только языка, но и любой жизни и любой социальной деятельности. Она задействована также и в самом дискурсе, стремящемся ее ограничивать, релятивизировать, ставить под вопрос. Мы, подобно многим другим, также черпаем из ее источников - как постоянно и делали до сих пор - для того, чтобы иметь возможность утверждать, что они не могут быть приравнены ни к тому, что должно быть осмыслено, ни к тому, что должно быть сделано. Наиболее плодотворным достижением отождествляющей логики явилась разработка математики. Без сомнения, именно здесь нужно искать основную причину очарования и влияния, которое она оказывала на философию начиная с Пифагора и Платона и кончая Гуссерлем. Математика всегда представляла собой единственную имеющуюся в наличии и нашедшую свою реализацию модель истинного доказательства, то есть достаточной определенности того, что утверждается в своей необходимости. Сегодня это достижение вернулось к своему источнику и смешалось с ним, поскольку логика становится доступной для формализации и она должна быть формализована, то есть математизирована: так называемая формальная логика превращается в алгебру предположений, исчисление предикатов и т. д. Здесь можно наблюдать круг, который излишне было бы называть порочным: цикличность здесь не просто неизбежна, она в самом глубоком смысле является последней сущностью этой логики. Порочными можно назвать лишь локальные круги. Но вся целостность системы с необходимостью образует круг (чей диаметр может, по видимости, расширяться до бесконечности), так как любой линейный или открытый логический порядок (таков, например, гипотетико-дедуктивный порядок) оставляет открытым вопрос об оправдании или необходимости своей исходной точки, и следовательно, он предполагает, что эта точка отсчета является внешней по отношению к дискурсу и устанавливается вне его. Но положение исходной точки не может остаться внешним по отношению к любому дискурсу, оно должно быть введено и доказано в дискурсе и посредством него; и в пределе, доказательство первого тезиса обнаруживается в целостности его следствий, которые, таким образом, обосновывают то, что становится, в свою очередь, основанием для них самих. Описанная здесь ситуация, распознанная еще во времена Платона и Аристотеля, нашла свою ясную и универсальную разработку в высшем достижении западной логики-онтологии - гегелевской системе, которая с необходимостью является цикличной.<sup>1</sup>

Математика, очевидно, незавершима не только в том, что касается распространения ее результатов, но и в том, что касается сущности ее идей. И в этом случае не более, чем в других, возможно полагать, что в последние полвека ее здание было воздвигнуто, скорее наоборот - оно было взорвано. Тем не менее произошла значительная унификация математики, так же как и разъяснение вопросов, касающихся ее оснований. Оба эти результата существенным образом связаны с формированием и развитием теории множеств, язык и элементарный инструментарий которой заимствовали все ветви математики, тем самым превратив эту теорию в основную часть самой математики.<sup>2</sup>

Для нас здесь представляют интерес логические начала теории множеств, поскольку они, как бы их не рассматривала сама математика, сосредоточивают в себе, разъясняют и служат в чистом виде примером того, что во все времена было подчинено отождествляющей логике и что задолго до того, как она обрела свою ясную формулировку, составляло существенное и неизбежное измерение любой активности и любой социальной жизни. Действительно, эти начала устанавливают и конструируют как тип

объекта (в его наиболее общем виде), востребованный отождествляющей логикой, так и взаимосвязи, необходимые и почти достаточные для того, чтобы эта логика могла функционировать без всяких препятствий и границ. Тип объекта и взаимосвязи здесь устанавливаются и определяются в неразрывной связи друг с другом - одно через другое и одно посредством другого. Этот тип объекта и эти взаимосвязи заложены в институционализации общества и, самым непосредственным образом, в институционализации языка. «Наивное» определение множеств, данное Кантором<sup>3</sup>, гласило: «Множество - это соединение в единое целое вполне определенных и вполне различных объектов нашей интуиции или нашей мысли. Эти объекты называются элементами множества». Несмотря на его неопределенные и не поддающиеся определению компоненты, несмотря на его цикличность и наивность - или, скорее, благодаря им? - это так называемое определение стало фундаментальным. Подобные его особенности вскоре привели математиков к необходимости заменить его той или иной группой аксиом. Данное определение изобличает не поддающийся определению (и если . определимый, то лишь циклично) характер первоначальных компонентов теории множеств (и любой логики и математики) и показывает, что эта теория заранее задается или предполагает свое собственное построение, что она может быть построена лишь с той предпосылкой, что она уже была построена. Эта существенная характеристика, которую я называю объективной рефлексивностью теории множеств и отождествляющей логики, будучи особенностью любой первичной институционализации, оказалась затемнена и скрыта позднейшими трактовками. Но определение Кантора в то же время удивительным образом концентрирует в себе фундаментальные и существенные операции *legein*. Оно явно или скрыто устанавливает объекты и соотношения, которые должны быть образованы операциями *legein* - отношения и объекты в то же время необходимые для того, чтобы эти операции могли иметь место.

*Legein*: различать-выбирать-устанавливать-объединять-считать-высказывать, - это одновременно и условие существования общества, и его творчество - условие, созданное тем, что оно само обуславливает. Чтобы общество могло существовать, чтобы был сформирован язык и он мог функционировать, чтобы осуществлялось развертывание осмысленной практики, чтобы люди имели возможность общаться друг с другом не только посредством фантазмов - для этого необходимо, чтобы так или иначе, на определенном уровне, в определенном слое или страте социального действия или представления все могло бы быть конгруэнтным в соответствии с определением Кантора. Если мы хотим в этом убедиться, достаточно рассмотреть задействованные в этом определении данности, его неотделимость (консубстанциальность) как от отождествляющей логики так и от того, что всегда устанавливалось в языке и через него.

Чтобы начать говорить о множестве или осмысливать множество, необходимо иметь возможность различать-выбирать-устанавливать-называть-объединять-считать объекты. Природа этих объектов не играет значительной роли, универсальность здесь абсолютна - как потенциальная, так и действительная универсальность языка: данные объекты могут исходить из восприятия или ощущения - как внешнего, так и внутреннего - из сферы идей в самом узком смысле или представления в самом широком смысле этого слова. Необходимо иметь возможность рассматривать эти объекты и как определенные - в смысле решающе-практического определения, - и как различные: следовательно, иметь возможность устанавливать различие - или же действовать, как если бы это различие представлялось возможным. Также необходимо иметь возможность задавать объекты, давая определение - или высказываясь, как если бы это определение было возможным, а именно таким образом, чтобы то, что мыслится объектом, в достаточной степени и адекватно обозначалось средствами языка как объект для других.

Необходимо, таким образом, располагать определенной схемой разграничения и ее основным продуктом, всегда уже предполагаемым самой процедурой разграничения, а именно членом силлогизма (термином) или элементом множества. На основании чего мы могли бы провести разграничение между двумя объектами, если не на основании характерных черт и терминов - в пределе одного термина, как точки, разделяющей один сегмент на два - уже заданных нам как раздельные. Схема разграничения или дискретности не просто не подлежит редукции, но ее применение предполагает тот факт, что она уже применялась ранее, так что если мы задаем какой-либо член или элемент [множества] как отличный от других и определенный, то это по меньшей мере предполагает, что мы задаем его в его чистой тождественности самому себе и в его чистом отличии от всего, что не есть он сам. Тождественность и различие, как считалось, созданные на гораздо более позднем этапе развития формализованной математики как частные случаи отношений эквивалентности и ее отрицания, на самом деле были установлены сразу же с началом математики или *legein*.

Говорить о множестве или мыслить множество, «собирать в единое целое» данные, вполне определенные и различные объекты - это также, безусловно, значит *располагать схемой объединения*. \* Нужно иметь возможность полагать различные объекты как объединенные в единое целое, которое само, в свою очередь, является определенным и отличным от других объектом высшего порядка; или же иметь возможность говорить, как если бы мы могли собирать в единое целое все это многообразие объектов. Таким образом, применение самой данной схемы предполагает,

что она уже применялась раньше, прежде чем смогла стать применимой: каждый из объединенных таким образом в единое целое членов имплицитно уже сам задан как некое единство, составленное из множества членов другого порядка. И это его определяющее и отличающее от других многообразие (неважно, что в количественном плане оно сведено к единству) было объединено в одно целое, чтобы задать-сформировать-быть *этим* объектом. Как нечто, собранное в одно целое, множество есть тождественное себе единство различий. Множество отличает от элемента то, что утверждение множества как тождественного самому себе единства не уничтожает различия составляющих его элементов, но сосуществует с ними или накладывается на него - в то время как внутренние различия элемента временно уничтожаются в процессе его актуализации или рассматриваются как посторонние

или не имеющие значения.

Самым непосредственным образом из этого следует, что схема различения и объединения делает возможной схему членения, позволяет найти в данном целом целостности низшего порядка или определенные элементы, отличные друг от друга и составляющие это целое. Очевидно, что схемы различения и объединения содержатся одна в другой, взаимно предполагая друг друга. Но также: говорить, что множество есть множество элементов или само есть элемент, говорить, что объект задан как объект или как набор объектов, - все это значит подразумевать наличие базовой схемы *то, что касается...* (quant a...: *pros ti, quatenus*) или *постольку, поскольку...* (en tant que...: ё). Наконец и прежде всего, различение и объединение приводят в действие обозначение - фундаментальную операцию *legein* (заклячая ее в себе и будучи заключены в ней), которая делает возможной индивидуацию и соединение чистых *это* (сесі: *tode ti*) как таковых.

Из определения Кантора можно вывести и другой ряд следствий. Если может быть составлено одно целое, то может быть составлено и другое, и так далее (например, в результате приложения схем различения и объединения к первому целому - другими словами, в результате предпочтения какой-либо части в данном множестве). В таком случае элементы, на основании которых было составлено первое целое, отличаются от элементов второго не *постольку, поскольку* являются элементами, а *постольку, поскольку* они были включены в первое, а не во второе целое. Отсюда к их чистому обозначению в качестве самих себя прибавляется их включенность в то или иное целое (множество), а именно - общее для них свойство, общий признак или предикат. И наоборот, если тот или иной предикат задан каким-либо образом (pos, irgendwie), он позволяет составить множество из элементов, к которым он имеет отношение. Мы не будем здесь затрагивать те дискуссии, что в последние десятилетия вновь вызвал этот вопрос, поскольку они не имеют отношения к поставленным нами задачам. Множественная логика предполагает, что в нашем распо-

ряжении есть оперативная эквивалентность - свойство<sup>^</sup>множество или предикат<sup>^</sup>класс: множество определяет свойство своих элементов (принадлежность данному множеству), предикат определяет само множество (сформированное элементами, для которых он значим). Другими словами, канторовское определение предполагает создание пары субъект-предикат не только в общем, но и в специфическом плане: утверждение, что «*X* есть множество» в наивной версии равнозначно утверждению, что «существует *x*, принадлежащий *X*» или, в современной версии, утверждению, что «существует *Y*, которому принадлежит *X*», т. е. утверждению, что нечто может иметь предикат *что касается* его принадлежности к...

Наконец, в качестве последнего примера - все это не что иное, как ряд иллюстраций, - если различение и объединение повторяются, возникает возможность создания новых множеств на основе уже созданных. И наоборот, эта возможность требует возможности повторения операций различения и объединения.

Следовательно, она требует фундаментальной схемы повторения (итерации) - которая уже задействована в полагании множества (это, и это, и это., суть элементы множества) и которая, как мы увидим, выступает основной схемой *legein*. Но повторение (итерация) различения и объединения в отношении данных множеств имеет своим следствием создание иерархии, в которой находит свою конкретизацию схема порядка - схема, которая, как мы увидим, в случае *legein* уже задействована в самой возможности всех перечисленных выше операций. Иерархия множеств по уже упомянутым причинам есть *ipso facto* иерархия предикатов - можно сказать, что ее существование уже предполагает всю классическую силлогистику. Создание пары сущность-случайное вытекает отсюда самым непосредственным образом. Утверждать, что для элемента *x* как входящего в множество *X* данный предикат оказывается существенным, значит утверждать, что этот предикат определяет множество *X* или же с необходимостью следует из тех предикатов, которые его определяют (например, поскольку *X* входит во множество *Y*, характеризующееся данным предикатом). Высказывание, что для того же самого элемента как принадлежащего к множеству *X* данный предикат оказывается случайным, равноценно высказыванию, что этот предикат определяет лишь часть *X*. Бытие человеком и смертность являются существенными характеристиками Сократа, его цвет кожи и рост можно считать случайными характеристиками. Далее - сказать, что свойство *p* имеет определенный смысл в отношении множества *X*, значит сказать, что существует непустая часть *X*, определенная этим свойством, или что существует по крайней мере один элемент *x*, входящий в *X*, для которого *p(x)* оказывается верным. Утверждать, что *x* определено в отношении свойства *p* - это значит иметь возможность ответить на вопрос, истинно *p(x)* или ложно.

Утверждать, что *x* как элемент множества *X* полностью определен, значит утверждать, что он определен в отношении всех свойств или всех предикатов, которые имеют смысл относительно *X*; и следовательно, что можно определить все части *X*, к которым принадлежит или не принадлежит *x*. Философские импликации этой невинной тавтологии бесчисленны. Действительно: *кажется* очевидным, что если задан элемент *x*, входящий в множество *X*, то тем самым оказываются определены без всякой двойственности все *части X*, к которым *x* принадлежит или не принадлежит. То есть, тем самым сразу же утверждаются или отрицаются все возможные *предикаты x*. Другими словами, когда мы говорим, что нечто существует, тем самым мы утверждаем, что это существующее определено в отношении всех своих возможных предикатов (Кант).

Очевидно, что теория множеств предполагает отождествляющую логику: тождество и различие задействованы в канторовском определении, точно так же, как и закон исключенного третьего (без чего принадлежность к множеству осталась бы недетерминированной). Но в той же мере очевидно, что отождествляющая логика может быть задействована и даже просто сформулирована только в том случае, если существуют множества в канторовском смысле.

Логика высказываний, например, задает множество отличных друг от друга, определенных (и неделимых: ни «содержание», ни под-элементы предложения не принимаются во внимание) элементов *q, r, s, ...*, по отношению к которым определены два предиката («истинный» и «ложный») и определенное количество операций (или отношений).

Все это совершенно не зависит от того факта, что современная логика формализована: приведение к множеству осуществлялось не только в *Органоне* Аристотеля, но и гораздо ранее - с того времени, когда возникли общество и язык. Для той точки зрения, которая нас здесь интересует, не важно, что канторовское определение подвергалось критике как наивное и было заменено другими, более утонченными и более продвинутыми в плане формализации. Все эти формализации предполагают достоверность канторовского определения, поскольку всегда предполагают наличие определенных символов, заданных как различные, определенные и объединенные в одно целое множество, предполагают множество символов рассматриваемой теории. Любая теория множеств предполагает отождествляющую логику, и любая поддающаяся формализации логика предполагает возможность создания знаков, которыми она оперирует. Другими словами, любая формализация есть приведение в действие *legein*, обладающего отождествляющей и множествляющей природой. Взаимная укорененность отождествляющей логики и теории множеств (или формальной и формализуемой математики) есть лишь выражение того факта, что они обе являются развитием и выявлением того, что уже задействовано в *legein* и через него.

Я уже говорил, что отождествляющая логика может быть сформулирована, если и только если имеются и существуют множества в канторовском смысле; и тем более она не может быть приведена в действие иначе как при этом условии. Можно подумать, что слова «имеются», «существуют» - лишь строгие ссылки на возможность чистого обозначения. Однако если бы это было так, то это обозначение оставалось бы лишь чистым обозначением, то есть обозначением ничто, пустым обозначением, не-обозначением. Утверждать, что отождествляющая логика может быть сформулирована и приведена в действие, значит утверждать, что множества действительно существуют и имеются в наличии. Но в то же время множества не существуют иначе как в отождествляющей логике (и благодаря ей), в *legein* (и благодаря ему). В этом смысле отождествляющая логика, как и *legein*, приобретает статус онтологического решения, касающегося всего существующего и способа его существования, существующее существует таким образом, что в нем существуют множества (вещи и взаимосвязи, пребывающие между собой в отождествляющих отношениях). Это решение в то же время оказывается проявлением творения, онтологического генезиса: множества, данные множества и *eidos* множеств отныне заданы-установлены и как таковые находятся в новой области бытия. Мы не можем мыслить это творение без *sui generis* частичной опоры на то, что этому творению предшествует. Институционализированное *legein* приведение к множеству в какой-то мере опирается на тот факт, что все, что ему предшествует, поддается приведению к множеству. Это отношение *sui generis* частичной опоры есть основание общества на первичной страте, каковой является естественный страт данности.

#### *Социальное установление множеств*

Отсюда непосредственным образом следует, что само существование общества, как коллективного анонимного действия/представления без институционализации *legein* (без того, что различает-выбирает-устанавливает-объединяет-считает-высказывает) и без приведения в действие интегрированной в него отождествляюще-множествляющей логики, оказывается невозможным (и, во всяком случае, для нас немислимым). Социальное действие/представление всегда предполагает и соотносится с различными и определенными объектами, которые могут быть собраны вместе и могут образовывать единство, поддаваться компоновке и рассредоточению, могут определяться различными конкретными свойствами и служить для определения последних. Все сказанное верно, какими бы ни были характер и содержание целостной и развернутой организации мира и самого себя, институционализированное обществом, - каким бы ни был свойственный ему эксплицитный способ мышления; какими бы непостижимыми для непосвященных ни были воображаемые значения, скрепляющие эту организацию. Тот или иной видимый объект может обладать невидимыми свойствами; тот или иной камень или животное - быть богом; ребенок может быть воплощением предка или самим предком во плоти. Может так случиться, что данные качества, свойства, отношения, способы бытия будут переживаться, высказываться, осмысливаться и воплощаться в действии или со всей искренностью, или с двуличностью, или же, с нашей точки зрения, совершенно хаотично. Однако это не мешает тому, чтобы всегда и без всяких исключений любая корова с необходимостью была частью вида коров - она не может стать быком (или чем угодно иным), она практически с абсолютной вероятностью производит на свет телят и телочек. Также необходимо, что определенное множество хижин образует некую деревню и что она является именно *этой* и *нашей* деревней, к которой мы *принадлежим* и к которой не имеют отношения ни жители другой деревни, ни жители каких угодно деревень. Всегда и абсолютным образом необходимо, чтобы нож резал, вода текла, а огонь горел. Общество - это отнюдь не множество, не система и не иерархия множеств (или структур). Оно есть магма и магма магм. Но существует неустранимое измерение социального действия/представления, любой жизни и любой социальной организации, любой формы институционализации общества, и это измерение не может не быть конгруэнтно отождествляющей или множествляющей логике, поскольку оно устанавливается или, попросту, существует благодаря этой логике и в рамках этой логики.

Безусловно, было бы огромной ошибкой, убийством объекта - структуралистским убийством - притязать на то, чтобы эта логика исчерпывала всю полноту жизни (или даже всю полноту логики) общества. Устранение вопроса о том, как и почему данное общество различает, выбирает, устанавливает, сочетает, исчисляет эти понятия, а не другие, было бы равносильно отказу от мышления и, следовательно, готовностью поступать так, как если бы множества элементов, устанавливаемые различными обществами, были даны для всех раз и навсегда, само собой разумелись или соответствовали внутренне организованной структуре данности, одновременно неоспоримой и полностью раскрывающей свою сущность для говорящего (в то время как даже понятия мужское/женское как социальные, а не биологические, социально институционализированы, как в нашем обществе, так и в других, причем каждый раз по-разному). Во всех этих случаях мы целиком и самым наивным образом остаемся пленника-

ми не только множественной логики, но и ее специфического материального содержания как социально институционализированной, установленной в обществе и обществом данности, а именно данности современных исследователю общества и эпохи.

Но все эти наивности не могут нам помешать сделать вывод, что институционализация общества всегда неизбежным образом также является и институционализированием *legein*, в каком-то и через какой-то разветвляется множественно-отождествляющая логика. Почему так происходит - вот вопрос, который всегда будет нас интересовать и который мы никогда не в состоянии будем постичь. Мы не можем ни мыслить, ни говорить, совершенно оставив в стороне множественно-отождествляющую логику. Мы способны сомневаться в ней - но лишь пользуясь ею; ставить ее под вопрос - но лишь частично ее подтверждая. Данное «почему» в действительности есть «почему» *legein* и, следовательно, также и «почему» языка (поскольку язык не сводится к *legein*, но оказывается без него невозможен, и здесь мы тоже бессильны сказать почему), на которое мы можем ответить лишь в языке и через язык. Что исключает для нас возможность сделать из этого теорию, но позволяет нам разъяснить это «почему» в том смысле слова «разъяснить», который мы здесь имеем в виду.

Все сказанное равнозначно утверждению, что онтологическое решение, о котором шла речь выше, частично вполне обосновано, или что онтологическое творение, которое представляет собой институционализация общества, опирается на пласт уже имеющегося в наличии, а это означает: оно частично находит в нем побуждение и опору. Делать вывод, что любое известное нам общество могло существовать, лишь институционализируя отождествляющую логику, - это значит утверждать, что существует слой или пласт того, что *есть* и что позволяет приводить себя к множественной организации. Существующее в этом первичном природном слое без конца подвергается обработке, конституирующей вполне различные и определенные объекты, которые могут быть объединены в опознаваемой общности; могут обладать свойствами, достаточными для их классификации; соответствовать принципам тождества и исключенного третьего; подвергаться классификации в форме иерархических рядов, систем рядоположенностей или же несмешивающихся наложений иерархии. Этот слой многообразно представлен жизнью органического, в растительном и животном мире, с которой общество неизбежно и самым непосредственным образом имеет дело с самого момента своего возникновения и которая столь же непосредственным образом образует его собственную материю. *Anthropos anthropon genna* - неустанно повторяет Аристотель, - это человек, рождающий человека; это человек, которого рождает человек. То есть существуют виды, индивиды как экземпляры одного рода, как различное, принадлежащее одному и тому же. Существованию живого вообще и конкретного человека в частности с необходимостью присущи не только сохраняющиеся свойства и достаточные определяющие характеристики. Кроме того, живое существо осуществляет в себе и для себя аристотелевское множественно-иерархизацию, группируя себя в роды и виды, вполне определяемые через объединение, пересечение или разделение свойств и признаков.

#### *Опора общества на природу*

Каким образом следует понимать эту опору на множественно-измерение первичного природного слоя? Мужчины и женщины живут в обществе. Они могут быть вполне однозначно определены (в биологическом плане) как самцы и самки. Они рожают мальчиков и девочек, которые всегда и везде оказываются неспособны выжить, если заботу о них в течение значительного времени не возьмут на себя старшие. И оснований для этого мы не находим ни в законах трансцендентального сознания, ни в институтах общества. Множество самцов и множество самок и детей, не достигших определенной степени биологической зрелости, в качестве таковых должны рассматриваться как природные данности. Равно естественным образом нам даны вполне достоверные или крайне правдоподобные их признаки. Общество как институционализированное целое всегда и везде *вынуждено* принимать в расчет это разделение общности (рассматриваемой как поголовье) на подмножество самцов и подмножество самок. Но это принятие в расчет имеет место в трансформации и через трансформацию *природного факта* бытия-самцом и бытия-самкой в *социальное воображаемое* значение бытия-мужчиной и бытия-женщиной, которое отсылает к магме всех воображаемых значений рассматриваемого общества. Ни эта трансформация как таковая, ни, в каждом отдельном случае, специфическое содержание упомянутых значений не могут быть выведены, произведены исходя из природного факта - всегда и везде одного и того же. Этот природный факт ставит пределы и границы для институционализации общества, но рассмотрение самих этих границ может привести нас лишь к ряду тривиальностей. Возьмем следующий пример: некое архаическое общество вынуждает мужчину в течение нескольких недель после рождения ребенка имитировать рожавшую женщину и занять ее место, но мы с торжествующим видом должны отметить, что оно никогда не смогло бы заставить его действительно рожать. И чтобы это понять, мы не нуждаемся в анализе общества - нам достаточно наблюдения за поведением коз. Важно здесь для нас, очевидно, следующее - как и почему определенное общество вынуждает мужчин имитировать специфическое состояние другого пола и что это значит? Так же можно сказать, совершенно исключено, чтобы какое-либо общество могло институционализировать отношения мужчины и женщины таким образом, что они утрачивали бы друг для друга всякую привлекательность. Но сказать, что любая форма институционализации общества должна терпимо относиться к минимуму гетеросексуального влечения под страхом быстрого вымирания рассматриваемой общности, еще не значит сказать что-либо о бесконечной алхимии желаний, которую мы наблюдаем в истории - а именно это для нас особенно важно.<sup>5</sup> Природный факт может предоставить точку опоры или выступить побуждением

для той или иной институционализации значения, но пропасть разделяет опору или импульс и необходимое и достаточное условие. Опоры и импульсы могут приниматься в расчет здесь, игнорироваться там, аннулироваться или использоваться противоположным образом где-то еще и в любом случае могут быть возобновлены, трансформированы, пресуществлены благодаря их внедрению в сеть воображаемых социальных значений. Нам остается лишь рассмотреть то, какие последствия для различных обществ имеют природные факты

превосходящей физической силы человеческого существа мужского пола или менструаций женщин. Может быть, мы сможем проиллюстрировать значение опоры на природный слой, рассмотрев различие ребенок-взрослый. В этом случае не только значение бытия-ребенком институционализировано каждый раз различным образом и наполнено различным содержанием, это значение не только редко бывает единственным - сами опоры и импульсы, которые эта институционализация обретает в природных фактах созревания, она может превратиться практически во что угодно. Единственный природный инвариант сводится к следующей прискорбной банальности: необходимо, чтобы кто-то заботился о ребенке (кормил его, ухаживал за ним и воспитывал) в течение определенного времени. Логически и реально неверно, что это обязательно должна быть мать или биологическая семья. Брать на себя заботу о ребенке могут определенные взрослые или, начиная с определенного момента, старшие дети. Эти люди могут быть связаны с ними кровными или семейными узами, а могут и не быть. Последовательная смена статуса детей может быть связана со сменой этапов биологической зрелости или с произвольно институционализированными критериями и испытаниями. Их сексуальная активность может подавляться, оказываться дозволенной, оставаться никому неизвестной, быть поощряемой или торжественно институционализированной. Они могут рано начать участвовать в труде сообщества или не начинать в нем участвовать даже тогда, когда будут физически способны к труду. Они могут заключать брак долгое время спустя после достижения сексуальной зрелости, до нее или в момент рождения и т. д.

Во всех этих случаях опора, которую институт обретает в природном слое, так сказать, внутреннем по отношению к обществу, предстает как нечто расплывчатое и отдаленное. Она почти сводится к нулю по отношению к тому, что проявляется как содержание институционализированных воображаемых значений как значений. Но в то же время эта опора должна рассматриваться как неустранимый факт не только в качестве физического и биологического (тривиального) условия существования общества, но и в качестве логического основания, точки сцепления эффективного приведения к множеству, предполагаемого самим институтом общества, как фиксация элементов ориентировки, без которых воображаемые значения никак не соотносились бы. Каким бы ни было, например, содержание воображаемого социального значения бытия-ребенком, какими бы ни были его сопряжения и разветвления, необходимо в каждом отдельном случае знать, *кто* этот ребенок, к какому классу он принадлежит и т. д. Для того, чтобы переход из одного класса в другой был отмечен либо возрастом, регистрируемым гражданским состоянием, либо поступлением в шестой класс, либо участием в той или иной церемонии инициации, либо узаконен первыми регулами - всегда необходимо, чтобы социальное *legein* могло самым однозначным образом фиксировать элементы соотношения или ориентировки, позволяя тем самым различать и объединять - в действии и в речи - элементы институционализированных классов, другими словами: обозначать их без всякой двойственности. И эта возможность существует только потому, что первичный природный слой поддается приведению к множеству - поскольку можно членить и фиксировать конкретные события потока становления, поскольку природная периодичность определенных феноменов предоставляет опору для измеримого множествляющего отчета институционализированного времени и т. д.

По сути своей аналогичная ситуация оказывается и в случае опоры общественно-исторической институционализации на, так сказать, внешнюю по отношению к обществу природную данность. (Очевидно, что выражение «внешнее» и «внутреннее» по отношению к обществу — лишь достаточно грубое языковое злоупотребление). Можно сказать, что общество сразу же встречается с первичным природным слоем - из которого возникло человечество и который не просто поддается приведению к множеству, но уже сам по себе множественен: виды живых существ, разновидности земных пород и минералов, Солнце, Луна и звезды не ждали того момента, когда они будут названы и установлены как отличные друг от друга и вполне определенные объекты и существа, для того чтобы обзавестись стабильными свойствами и сформировать классы. Но отличные и определенные с какой точки зрения? Обладающие стабильными свойствами в каком отношении? Формирующие классы в чьей умозрительной перспективе? Иллюзорная очевидность заданной и доступной точному определению организации природы, которую общество должно лишь перенять - в форме ли постепенной победы логики этой организации или произвольного вычленения в этой организации элементов, формирующих систему или структуру или же в форме детерминации самой природной данностью (включающей природу человека) всего, что в ней будет достигнуто и воспроизведено, - эта иллюзорная очевидность, разделяемая многими авторами от Маркса до Леви-Стросса, основывается, если присмотреться, на следующей странной идее: человек изначально являет собой одновременно просто животное и ученого XIX века, страдающего частичной и преходящей амнезией.

Почему ученым XIX века? Потому что представление о природе, стоящее за предметом разговора об отношениях природы и общества или

природы и культуры, мысль о заданной и допускающей точное определение (и по существу, то есть онтологически, простой) организации природы, которую общество могло бы воспроизводить частично или постепенно, - это не что иное, как бессвязный фантазм конкретного этапа развития западной науки. Как действовали бы неандертальцы, если бы им досталось примирять между собой теорию всеобщей относительности и квантовую теорию? Но когда мы говорим о природе, мы имеем в виду такие ее аспекты, которые оказываются существенными для жизни человека. Однако для жизни какого человека? И существенными в связи с чем? Являются ли месторождения нефти и процесс разложения водорода существенными фактами для жизни человека? Существуют ли для человека названия звезд и цветов или свойства потоков вибрирующего воздуха? Существует лишь одна точка зрения, исходя из которой мы действительно можем попытаться постичь инвариантные, существенные для человека аспекты природы, и постичь их в рамках отождествляющей логики: это та точка зрения, которая рассматривает человека исключительно как собственно животное или просто как живое существо.

Мы можем описать живое существо как отождествляющий автомат\* - хотя подобное описание, безусловно, было бы недостаточным. Мы скажем, что живое существо обладает первым фильтром - преобразователем, который

преобразует часть «объективных» происшествий в события *для* этого живого существа, либо в информацию *для* него; а также вторым фильтром - преобразователем, разделяющим множество этой информации на подмножество существенной информации и подмножество несущественной информации, или шума. Кроме того, живое существо располагает рядом механизмов, перерабатывающих элементы существенной информации, придавая им вес, ценность, давая им однозначную «интерпретацию» - на основании чего могут начать действовать ответные механизмы («программа»). (Катастрофические события оказываются для такого типа живых существ пределом существенных событий - для них они не располагают программой ответных действий). Так, для земных существ как таковых радиоволны не существуют и ничего не значат - они не являются элементом множества информации, определенным для этих автоматов и определяемым ими. Однако солнечные лучи представляют собой нечто значимое для большинства живущих на земле: для растений они суть одно и нечто совсем иное - для морских черепах. Но также вполне возможно, что значительная часть информации, получаемой высшими животными через органы чувств, не является существенной.<sup>7</sup> Конфигурация звездного неба (Солнце, Луна и имеющие место необычные явления), вероятно, не является существенной информацией для млекопитающих, способных ее воспринимать.

В таком случае мы можем сказать, что живое существо создает *для* себя бытие части «объективного» мира; что оно устанавливает разделение этой части на два подмножества - имеющее значение, существенное и несущественное, далее проводя новое подразделение на классы событий, определенных их свойствами и что оно «признает» то или иное событие как конкретный на данный момент индивидуальный случай событий данного класса, что оно реагирует на него, соотносясь с множеством других потоков воспринимаемой им существенной информации и ее переработкой, следуя заданным постоянным программам, которые могут отличаться чрезвычайным богатством. \*

Поскольку мы принимаем это описание и этот язык (которые, нужно напомнить, не только не обладают никаким абсолютным преимуществом, но суть лишь выражение нашей отождествляющей логики, находящейся на определенном этапе своего разъяснения и применения), мы можем сделать вывод, что живое существо существует, сводя к множествам части мира (различая в нем элементы, обладающие стабильными свойствами и значимые для него как конкретные на данный момент представители классов и т. д.). И здесь мы также должны сказать (впадая в тавтологию), что это возможно только потому, что все существующее поддается на определенном уровне приведению к множеству. Но ни в какой момент мы не можем утверждать, что все, что существует, действительно есть не что иное, как единственная в своем роде и хорошо упорядоченная иерархия множеств. Мы ничего об этом не знаем (и, скорее, должны думать, что это не так). Мы лишь можем сказать, что живое существо, насколько мы можем его сегодня постигнуть, возникает как полагающее множества и полагающее себя в множествах и через множества. Кролик и собака предстают один для другого как конкретные на данный момент представители определенного стабильными свойствами класса, как достаточным образом детерминированные «вещи»\*. Но что есть «вещь» как таковая? Здесь как социологи, так и биологи в большинстве случаев забывают не только свою философию, но и свою физику; поскольку в последней (*на сегодняшний день*) «имеется» и пляска электронов или других элементарных частиц - или даже силовое поле - или же локальное сопряжение времени и пространства и т. д. И сюда живое существо внедряет «вещи» и само внедряется как «вещь». Оно создает для себя переводы бесконечного числа характеристик того, что существует, - переводы, которые суть то, что они суть и таковы, каковы они, *также* и потому, что производящие их фильтры-преобразователи суть то, что они суть, и таковы, каковы они. Все, что для живого существа, включая сюда человека, просто как смертного является устойчивой вещью и постоянным свойством, есть результат чрезвычайной грубости (или утонченности) его фильтра-преобразователя и его «темпорального регулирования». С другим «темпоральным регулированием» конфигурация гор и земных континентов могла бы быть так же изменчива для восприятия живого организма, как и форма облаков в ветреный день. Точно так же, как то, что нам представляется расширением Вселенной, могло бы оказаться не чем иным, как диастолой сердца животного, на котором мы паразитируем. И какую «вещь» мы бы увидели, если бы различающая способность нашей сетчатки достигла уровня возможностей электронного микроскопа? Безусловно, все сказанное вновь отсылает нас к свойствам существующего, к тому факту, что оно предстает в пространстве своих последовательно сменяющихся слоев как поддающееся организации и, в пределе, важным является и то, *как*, и то, *что* организуется таким образом. Оно предстает в каждом отдельном случае как организованное и неотделимое от того, что его организует. Этот круг мы можем расширять бесконечно, но бессильны из него выйти. Следовательно, ссылаться на природу как на организованную данность, как на систему множеств, как на нечто подчиненное тому или иному частному проявлению отождествляющей логики (как, например, в том случае, когда в физическом существовании «усматриваются» «материальные вещи», а не локальное сопряжение в пространстве-времени) это значит ссылаться на человека как на животное в чистом виде или просто как живое существо, для которого существует устойчивое и неизменное «пространство дискурса», как на существо, гомологичное организации множества механизмов, делающих из него нечто живое и именно это живое. И наоборот, лишь в той мере, в какой мы ссылаемся на человека только как на животное или просто живое существо, мы можем утверждать, что для него должна существовать устойчивая и неизменная организация природы, множественная категоризация и классификация всего, что ему дано, - или всего, что он заставляет существовать, всего его так-бытия в качестве живого. И даже нет необходимости говорить, что игнорируя эту устойчивую и неизменную организацию или преступая ее законы, он подвергает опасности само свое существование как живого существа. Но здесь, по определению, не может идти и речи о каком-либо игнорировании и нарушении этой организации - как и о том, чтобы какое-либо другое живое существо могло игнорировать или нарушить то, что для него является организацией природы, соответствующей его собственной организации.

Эта устойчивая и неизменная организация части мира, гомологичная организации человека просто как живого существа (что для метанаблюдателя-теля, например, для человека - в той степени, в какой он пытается сделать из этого теорию, - является, безусловно, двумя дополняющими друг друга частями одной системы) есть то, что я называю первичным природным слоем, на который опирается институционализация общества, причем его нельзя просто преодолеть или оставить без внимания.

Утверждать, что институционализация общества *опирается* на организацию первичного природного слоя, - это отнюдь не значит утверждать, что оно ее воспроизводит, отражает или каким-либо образом является ею *детерминированным*. Оно обретает в ней ряд условий, точки опоры и импульсы, моменты отталкивания и препятствия. На языке данного нами выше описания, можно сказать, что общество, как и любой автомат, определяет свой собственный универсум дискурса. И поскольку общество - это не просто вид человеческих существ, как просто живых организмов или животных, то этот универсум дискурса с необходимостью совершенно иной, чем дискурс человека-животного. Более того: каждое конкретное общество - это автомат совсем иного типа, и именно постольку, поскольку оно задает пространство иного дискурса, то есть поскольку институционализация общества устанавливает в каждом отдельном случае, что для рассматриваемого общества существует и что не существует, что существенно и что не существенно, вес и ценность, «перевод» существенного и соответствующий «ответ».

Но если мы подвергнем только что использованные нами термины более глубокому анализу, то придем к выводу, что метафора *автомата* здесь почти лишена содержания или, более точно, что общество нельзя назвать отождествляющим или множествляющим автоматом, каким бы ни был уровень сложности такого, представленного нам на рассмотрение автомата. Это должно быть ясно исходя уже из того факта, что вес, ценность, «перевод» существенной информации и «ответ» на нее не являются для данного общества установленными однозначным (или окончательно многозначным) образом. Было бы уместным показать это на более элементарном примере.

Отождествляющий автомат предполагает разделение объективного мира (мира для метанаблюдателя, то есть для кого-то, кто сам может рассматривать автомат и его мир как объекты) на часть, которая существует для автомата, и на часть, которая для него не существует. Первая, в свою очередь, подразделяется на подмножество существенной информации и на подмножество несущественной информации, или «шума». Однако смысл этих подразделений для общества как такового и общества как объединения двуногих животных не будет абсолютно одинаковым.

В первую очередь, для общества *имеют место* сущности, не соответствующие никакой организации (отождествляющей или нет) природного слоя: если привести первые пришедшие на ум и бесспорные примеры, для общества таковыми окажутся духи, боги, мифы и т. д. Но *то, что не существует* для общества, это не всегда с необходимостью чистое и простое небытие, абсолютное небытие - то, что никогда не смогло бы войти в пространство дискурса, пусть даже лишь для того, чтобы подвергнуться отрицанию. Напротив, для общества всегда имеется бытие небытия, или небытие как таковое; в пространство его дискурса входят сущности, которые отрицаются или должны отрицаться, положения, которые снимаются ясно выраженным отрицанием, а если выдвигаются, то лишь для того, чтобы быть отвергнутыми. Возможность отрицания: «это не существует» или «это не так» всегда ясно выражена в институционализации общества.

Во-вторых, для общества как такового не может быть несущественной информации: несущественное есть лишь пограничная модальность существенного. Другими словами: для общества нет «шума» как шума. «Шум» - это всегда нечто, и в пределе он ясно полагается как шум или как несущественная информация. Следуя этому по видимости незначительному пути, мы приходим к самому ядру вопроса о социальном: все существующее, тем или иным образом постигнутое или воспринятое обществом, должно что-то *означать*, должно наполняться значением и даже более того - оно всегда уже заранее схватывается в процессе придания значения и благодаря возможности означивания, и лишь посредством этой возможности может быть в конце концов охарактеризовано как лишенное значения, незначащее, абсурдное. Вполне ясно, что абсурд проявляется - даже, и прежде всего, когда он остается неустранимым - лишь на основе абсолютного требования означивания.

Для отождествляющего автомата (или, что то же самое, для совершенно формализованного исчисления) выражение «термин *существует*» означает: термин обладает детерминированной и предопределенной узнаваемой формой (является на данный момент конкретным проявлением (инстанцией) данного *eidōs'ai*). Выражение «термин имеет смысл» (представляющее собой языковое злоупотребление) означает: эта форма определяет введение данного термина в синтаксис детерминированных и предопределенных операций. (Безусловно, то, что не существует для автомата или не имеет *для* него смысла, может воздействовать *на* него и, например, частично или полностью его разрушить.)

Для общества выражение «термин *существует*» равнозначно утверждению «термин означает» (существует значение, термин задан как значение, связан со значением). С того момента, как он существует, он *всегда* обладает смыслом в узком значении этого термина, то есть он может войти в синтаксис или создать синтаксис, чтобы стать его частью. Институционализация общества есть институционализация мира значений - которое, безусловно, есть творение как таковое и в каждом отдельном случае специфическое творение.

Первичный природный слой, чье бытие и так-бытие (для человека как живого существа) есть условие существования общества, не может не находить в этом мире места, причем важного места. Но этот слой не воспринимается и не воспроизводится обществом как он есть. Принадлежащая ему данность воспринимается в магме установленных обществом значений и через нее, так что она, тем самым, оказывается транссубстанционалирована и онтологически изменена - изменена в своем способе бытия, поскольку существует она лишь благодаря этим означающим нагрузкам. Она претерпевает изменения и в своем способе организации, но иначе и не может быть, поскольку не только сам способ организации мира значений не является множественным способом организации



первичного природного слоя, но также и потому, что, начиная с того момента, когда все начинает приобретать значение, эта множественная организация как таковая не отвечает задаче наделения значением и даже вовсе прекращает быть организацией, даже множественной.

На то, что множественная организация не отвечает задаче наделения значением, указывает уже в достаточной мере тот факт, что современные формалисты - будь то математики, лингвисты или этнологи - считают за должное отрицать само существование проблемы наделения значением. Истинность того, что множественная организация перестает быть организацией, даже множественной, как только появляется потребность в значении, нетрудно разглядеть; поскольку эта организация в том виде, как она нам непосредственно дана, является таковой (является связанной) лишь в определенном отношении и с определенной точки зрения: точки зрения человека-животного - и именно потому, что с этой точки зрения вопрос о значении не выдвигается. Предположим, например, что закономерность данности сглаживает или исключает проблему значения - что, в конце концов, не совсем соответствует истине и есть, по сути, не что иное, как современная сциентистская и наивная проекция: констатация или установление закономерности уже выдвигает проблему значения этой закономерности. Все общества принимают в расчет обнаруживаемые ими закономерности, которые они признают и истолковывают. И кроме того необходимо знать, что подразумевается под закономерностью, на какие объекты она распространяется и до каких пределов доходит. Ибо определенная закономерность равно предлагается и отвергается первичным естественным слоем, так как дичь встречается редко, период дождей запаздывает, ребенок рождается мертвым, происходит затмение луны - что могут означать эти различные события? Ложным было бы утверждение, что множественная организация первичного природного слоя - как она нам «естественным образом» дана - является неполной, ущербной и полной лакун. Если мы встанем на точку зрения человека-животного, то она не покажется нам ни полной, ни неполной: она будет тем, что она есть, и такой, какова она есть, - то есть необходимой и достаточной (при рассмотрении задним числом) для существования человека-животного; она гомологична и консубстанциональна этому его существованию. Но если мы располагаем себя в перспективе значения - как это делало общество с первых дней своего существования, - то естественная множественная организация как таковая предстает почти ничем. И если мы придадим значению (избыточный) смысл внутренней связанности и закономерности, то естественная организация предстанет не только полной лакун, но и более чем фрагментарной. Та ее часть, которая предстает лишенной закономерности и связанности, не менее важна и обширна, чем часть, характеризующаяся этими свойствами. Безусловно, эта последняя не только обуславливает биологическое существование общества, но и предоставляет опору для его институционализации, в частности - для множественно-отождествляющего измерения этой институционализации. Однако огромная дистанция отделяет данный вывод от мысли о том, что творение обществом мира значений имеет своей целью лишь заполнение нескольких лакун в рациональной (то есть множественно-отождествляющей) организации, уже данной в себе вместе с природой или же, что творение мира значений предстает как замена открытия этой мнимой рациональной организации, постепенно выводимая из обращения. Теперь мы можем разложить эту последнюю - и всегда бывшую столь популярной - идею (воображаемые значения как субститут или компенсация) на составляющие. Западная наука, оказавшаяся во власти двух фантазмов - существования рациональной организации мира (мы ничего об этом не знаем) и полного или почти полного ее раскрытия наукой (она порождает больше загадок, чем их разрешает), - переносит эти фантазмы на десять тысяч километров в пространстве и на десять тысяч лет во времени и интерпретирует представления первобытных обществ как попытку заткнуть дыры, которые они *должны были бы* обнаружить в организации *их* мира, как если бы они сами были охвачены *этими* фантазмами. Наше утверждение будет тавтологическим, но необходимо отметить следующее: лакуны организации природного слоя предстают как лакуны *рациональной* организации лишь с того момента, когда принимается решение о том, что единственная значимая точка зрения - это точка зрения *рационального* объяснения или что единственная истинная организация - это множественно-отождествляющая организация. Но это решение - особый и совсем недавний общественно-исторический институт. Поэтому можно назвать наивно-этноцентрической и следующую, широко распространенную мысль о том, что мифическое мышление по сути своей является классифицирующим мышлением, следовательно - сводимым к элементарным понятиям множественной логики (интерпретирующей воображаемые значения как проявления вкусовых склонностей, как блуждающие огоньки или иллюзии, разделяемые хорошими дикарями и плохими этнологами). Перефразируя слова отца этой идеи, мы скажем: утверждение, что представители первобытного общества занимаются классификацией, - это трюизм (иначе они не могли бы говорить), но утверждение, что по сути они только и делают, что классифицируют, - абсурдно. Все, что предстает взгляду современного западного ученого как лакуны в организации природного слоя, которые должны были бы побуждать к рациональным исследованиям, направленным на заполнение этих лакун, - представляется неполным лишь исходя из неограниченного вопрошания институционализованного в перспективе отождествляющей логики. Данность характеризуется как логически и рационально полная лишь с того момента, когда полнота оказывается задана как логическая или рациональная полнота. Но идея, что все должно отвечать требованию логической и рациональной полноты (*logon didonai*, рефлексия и определение причин; «все, что реально, также и рационально» Гегеля), есть не что иное, как частное преобразование той идеи, что все должно отвечать требованию обладать значением - если только можно назвать идеей нечто, само являющееся условием любой идеи. Установление общества есть одновременно институционализация этого требования и ответа, который каждый раз на него дается. И, безусловно, между требованием и ответом всегда может возникнуть напряжение, что становится частью самой проблемы истории, понимаемой как проблема самоизменения общества. Однако подавляющему большинству типов известных обществ, обществ мифообразующих, данность не представляется *логически* неполной - не потому, что им удается классифицировать все, что поддается классификации; как и не потому, что их

классификации логически полны и завершены, а потому что эти полнота и завершенность не являются для них критерием. Данность не может быть для них неполной даже в каком бы то ни было частном отношении, поскольку ответ мифа на вопрос о наличии значения - это ответ по сути своей *насыщающий*, каковым никогда не может быть логический или рациональный ответ (вследствие чего его непреодолимо влечет к мифу рациональной полноты, целокупной рациональности сущего, бытия как предопределенности).

#### *Legein и язык как код*

Социальное воображаемое существует и проявляется в общественно-исторической институционализации и через нее. Эта институционализация есть институционализация магмы значений - воображаемых социальных значений. Типичные опорные элементы этих значений - к которым они, безусловно, не сводятся и которые могут быть как прямыми, так и косвенными - это образы и фигуры в самом широком смысле слова: фонемы, слова, банковские билеты, джинсы, статуи, церкви, орудия, униформы, живопись, шифры, пограничные заставы, кентавры, сутаны, ликторы, музыкальные партитуры - а также вся воспринимаемая чувствами целостность природного мира, поименованная рассматриваемым обществом. Сочетания образов и фигур тоже, в свою очередь, могут быть образами и фигурами и, таким образом, также выступать в качестве опоры для значения. Социальное воображаемое есть, прежде всего, творение значений и творение образов или фигур как их опорных элементов. Отношение между значением и его опорой (образами и фигурами) - это единственный точный смысл, который мы можем придать термину *символическое*. И здесь мы его употребляем именно в этом смысле.

Большая часть значений того или иного общества, а именно те, которые определенно выражены или поддаются определенному выражению, также институционализированы - прямо или косвенно - в языке и через язык. И в то же время приведение к множеству или отождествляющая организация институционализированного обществом мира осуществляет-

ся в *legein* и через него (различать-выбирать-устанавливать-объединять-считать-высказывать). *Legein* - это множественное измерение социального представления/высказывания, тогда как *teukhein* (объединять-выверять-фабриковать-конструировать) - множественное измерение социального действия. Оба они находят опору в отождествляющем аспекте первичного природного слоя, но оба как таковые уже суть социальные творения, изначальные инструментальные установления любой институционализации общества (что не предполагает никакого первенства, темпорального или логического).

Языковая деятельность существует в двух измерениях, или неразрывных составляющих, и благодаря им.

Языковая деятельность - это язык в той мере, в какой она что-то означает, то есть соотносится с магмой значений.

Но языковая деятельность - это также *код*, поскольку она организует и организуется отождествляющим образом, то есть является системой множеств (или сводимых к множествам отношений), а также поскольку она есть *legein*.

Институционализированное обществом приведение к множествам не просто осуществляется *через* языковую деятельность как код, то есть как *legein*, воспринимаемое в качестве инструмента, воздействующего на то, что является для него внешним. Оно также воплощено и реализовано в самой языковой деятельности, оно представлено в *legein* как продукте его собственного действия. И только в этом приведении к множествам и благодаря ему языковая деятельность может быть также и кодом.<sup>10</sup>

Язык всегда с необходимостью является кодом. Он задает термины (множественные элементы) и устанавливает практически однозначные (множественные или приводимые к множествам) отношения между терминами. Он всегда включает в себя и институционализирует измерение однозначности или отождествляющее измерение. Он может существовать лишь институционализируя отождествляющее измерение и сам устанавливаясь в подобном измерении. Язык как код также устанавливается как система множеств и множественных, приводимых к множеству отношений, - то есть как система приложений в математическом смысле этого термина, - переходящая от одного множества к другому. Почти исключительно лишь на этом аспекте языка сосредоточены исследовательские усилия современной лингвистики.

Все это прежде всего относится ко всему, что причастно языку в его материально-абстрактном бытии-здесь, как репрезентативной опоре, иерархии множеств фигур-образов или систем означающих различного уровня. Чтобы язык мог существовать, необходимо, чтобы звуковая последовательность разделялась на фрагменты, каждый из которых соответствовал бы одной-единственной фонеме. Существование фонемы, как это подчеркивали Трубецкой и Якобсон, является материально-абстрактным. Фонема - это абстрактная сущность, образ или фигура, независимая в

определяющих ее рамках от своей конкретной материальной реализации и от ее неизбежных и бесконечных вариаций, но не от любой материальной реализации как таковой. Фонема - это форма, *eidos*, который задает как идентичные (неразличимые) звуковые феномены, по определению не являющиеся физически идентичными.

(Здесь мы не будем вдаваться в дискуссию, поддаются ли анализу отличительные характеристики фонем).

Сказанное остается в силе и в том случае, когда вместо фонем мы рассматриваем какие-либо графические носители. Фонологическая система языка (и в более общем плане - любой семиотической системы) является, следовательно, институционализацией дискретных терминов, то есть различных и вполне определенных элементов. Одновременно она представляет собой приведение к множеству звуковой последовательности, определение конечного множества фонем и применение (в математическом смысле) первого ко второму. Исходя из этого, посредством операции приведения к множеству возникают новые множества и детерминированные иерархии множеств (морфем, грамматических классов, синтаксических и лексических типов), между которыми устанавливаются отношения множественного или множественного типа. Таким образом, в каждый момент имеется конечное и определенное множество возможных «слов» того или иного языка, представляющее собой подмножество, с конечным, рациональным (картезианским) значением степени, множества фонем или, выражаясь проще, результат конечной комбинаторики элементов множества фонем, за исключением определенных комбинаций. Грамматические классы предстают как разделение множества слов; синтаксические типы - как

комбинаторика элементов тех частей, которые определены этим разделением, и т. д. Все эти определения, операции, отношения в каждом отдельном случае являются специфическими и характерными для рассматриваемого языка. Язык может осуществлять приведение мира к множеству, лишь сам являясь системой множеств и множествляющих отношений, лишь устанавливая себя как подобная система. В своем материально-абстрактном бытии-здесь и в качестве кода или системы кодов означающих язык есть первое и единственное истинное множество, которое когда-либо существовало, единственно «реальное», а не просто «формальное» множество. Любое другое множество не только его логически предполагает, но может быть сформировано только при помощи того же типа операций. Любая отождествляющая логика (и в конце концов, любая онтология) есть не что иное, как приведение в действие операций отождествления, институционализированных в *legein* и через него, в языке и через язык как код.

Именно эти операции предполагаются всей целостностью формализованной математики; они необходимы и достаточны для ее конституирования как формализованной математики (которую ни в коем случае нельзя путать с просто математикой). В той мере (как мы знаем, принципиально неполной), в какой формализованной математике удастся реализовать свою программу, она действительно оказывается множеством формальных, то есть материально-абстрактных элементов (знаков: фигур или образов), институционализированных как таковые (и вообще виртуально или фактически предьявленных или продемонстрированных). Законы и правила составления этих знаков - это определения разрешенных и запрещенных для них комбинаций; допустимые комбинации, «слова» - это, в данном случае, хорошо оформленные высказывания или формулы. Законы и правила составления (связывания) формул - например новое разделение сочетаний формул на дозволенные и запрещенные - определяют синтаксис. Конечным результатом является математический формализованный «дискурс». Это построение становится возможным на каждом своем этапе лишь благодаря операциям множественной или отождествляющей логики, которую оно предполагает, но не наивным образом, как обычно считают, а самым ненаблюдаемым и неуловимым образом. Так, мы опасаемся, что уважаемому автору прекрасного «Введения» к *Элементарной математике*<sup>11</sup> несколько не хватает точности, когда он пишет: «Само собой разумеется, что описание формализованного языка - так же как и правил игры в шахматы - осуществляется на языке разговорном. Мы не будем вдаваться в дискуссию по психологическим и метафизическим проблемам, которая тематизирует правомерность употребления разговорного языка в подобных обстоятельствах (например, возможность признать, что некая буква алфавита является той же самой на различных строчках одной страницы и т. д.)» Указанные здесь проблемы не являются проблемами ни психологического, ни метафизического порядка. Мы не можем даже назвать их логическими, поскольку они неотделимы от возможности (и действительности) используемой нами логики и любой логики вообще (консубстанциональны им). Здесь речь идет не о «правомерности употребления разговорного языка в подобных обстоятельствах» как материального применения результатов или продуктов языка - но о непреходящей необходимости использовать, институционализировать те же самые операции, те же *типы* операций, что постоянно использует и институционализирует язык как код. Есть ли необходимость «описывать» то, что делает кто-либо, или нет, но математики не могут заниматься математикой, и математический труд не может существовать как математический труд без решения о том, что бесчисленные проявления чего-то - термина или *quid*, отмеченного теми или иными характеристиками (и всегда представленного изображением или фигурой, обеспеченного репрезентативной поддержкой), что все проявления термина *причастии одному и тому же*<sup>12</sup> что несмотря на различие места и момента их проявления, страницы, типографских особенностей, личного почерка и даже контекста, они являются представителями одного класса, обладающего *одним* материально-абстрактным каноническим представителем - символом «x», или символом «=», или символом «1». Символ этот должен быть вполне различимым и определенным, бесконечно множась, не переставая быть при этом одним и тем же, тождественным себе и отличным от всех других, - его случайные проявления вполне очевидным образом отсылают к одному и тому же, будучи совершенно различными, - и в то же время, этот символ должен быть по существу совместимым с другими символами. В представленной нам данности, естественным образом поддающейся наблюдению, отделение множества символов, противопоставленных всему, что символом не является, предписание множества символов системы отношений эквивалентности, позволяющих «x» и «y» и т. д. существовать в качестве символов (то есть все «x»), какие только можно встретить, задаются как эквиваленты, тождественные одному из этих отношений), *возможность создавать* символы высшего порядка через комбинацию элементарных символов - все эти операции, без которых о *теории* множеств (наивной или нет) не может даже быть и речи, уже являются множественными и множествляющими. И напрасны попытки замаскировать эту ситуацию утверждением (столь же тщетным, сколь и неосуществимым) неизбежно бесконечной иерархии метаязыков, установление которой будет лишь воспроизводить на каждом этапе данную ситуацию в усложненном варианте.

Известно, что даже в случае формализованной математики, независимо от рассмотренных только что вопросов, приведение к множеству не может иметь результатом логическую завершенность и замкнутость сформированных систем - если только последние не относятся к разряду простых, то есть конечных (как те системы, которыми манипулируют структуралисты в различных социальных и исторических дисциплинах). Формализованная система (наиболее бедная форма бесконечного), достаточно богатая, чтобы заключать в себе арифметику натуральных чисел, с необходимостью содержит в себе и неразрешимые положения, а именно те, что относятся к неопределенному и неопределимому. Можно видеть, что арифметика натуральных целых чисел становится здесь помехой, поскольку задает исчисляемое бесконечное, то есть простое *неопределенное* повторение того же самого - выражение для всех вполне понятное и полное значения, равно как и в буквальном смысле неопределимое, *неопределимое* на совсем ином уровне, нежели уровень терминов и элементарных отношений формализованной теории. Ибо здесь предполагается ссылка на достоверную возможность неосуществимой<sup>12</sup> операции, то есть на

нечто, пробивающее брешь в абсолютной детерминированности, вос-требуемой отождествляющей логикой. То, что эта брешь может быть в каждом отдельном случае ликвидируема мерами, принимаемыми математиками *ad hoc*, свидетельствует об их творческом воображении, а также показывает, что даже в этом крайнем случае формализованной математики предоставленный самому себе автоматизм упорядоченной манипуляции знаками не может произвести на свет ничего, кроме тривиальностей

(если мы остаемся в рамках конечного) или бессвязностей (если мы переходим к бесконечному). Ситуация лишь усугубляется, как только мы подходим к рассмотрению сущности математики. Тот факт, что все положения той или иной ветви математики могут быть приведены к незначительному числу аксиом и выведены из них посредством незначительного числа схем, правил подстановки и дедукции<sup>13</sup>, маскирует другой факт, столь же или даже более важный, а именно, что «аксиомы», которые мы могли бы «свободно» выбрать, далеко не одинаково интересны и продуктивны, тогда как, напротив, творческое воображение математиков выдвигает богатые и плодотворные математические идеи, но не всегда оказывается в состоянии обосновать и доказать их как таковые<sup>14</sup>; история любой ветви математики отмечена открытиями специфических, но действительных (*puissants*) методов доказательства, типичных и не сводимых к общим и формальным дедуктивным схемам (начиная с метода исчерпывания Архимеда или бесконечного приближения Ферма и кончая диагональным методом Кантора или геделевской факторизацией пропозиций). Именно эти методы явились истинными орудиями живой математики. Формализованная математика - это не что иное, как *caput mortuum* уже созданной математики, ее нельзя назвать математикой живой, способной к самосозиданию. При ином раскладе математика была бы простой *semeiotechne*, то есть практически почти эквивалентом того, что сегодня носит помпезное название семиотики, и характеризовалась бы такой же прискорбной бедностью.

Это не помешало тому, что в указанных границах математика (и в более общем плане - все, что мы можем помыслить как формальную систему) оказалась от начала и до конца подчинена множественной или отождествляющей логике. То же самое можно сказать и о топологии, ставшей недавно *fashionable*, причем в самых неожиданных местах, вероятно, в связи с излишним вниманием, оказываемым означающим в ущерб означаемым. Топология способна дать несколько поразительных метафор или, в определенных ситуациях, позволить создать менее ригидные, чем в других математических дисциплинах, модели. Но заниматься топологией - это, по сути, не что иное, как заниматься арифметикой. Ведь в основе своей как логические операции, так и способ существования предмета и в ней, и в арифметике являются одними и теми же.

Бытие-код (*Petre-code*) языка не ограничивается своим материально-абстрактным аспектом, он распространяется и на знаковый аспект. *Язык с* необходимостью заключает в себе множественно-отождествляющее измерение по отношению к своим означаемым - другими словами, его значения так же, частично, являются конституированными, как и код (что сбивает с толку структуралистских семантиков). Это становится очевидным при рассмотрении значений, предполагаемых в операциях наименования: подавляющее большинство слов языка представляют собой резуль-

тат кодирования, институционализации множества элементов или терминов, выделяемых и определяемых внутри воспринимаемого, установления в нем сущностей или отдельных стабильных и фиксированных свойств как таковых и, одновременно, институционализации множества терминов языка (слов или фраз) вместе с установлением взаимно однозначного (би-унивокального) соответствия между этими двумя множествами. На самом деле речь здесь идет о трех аспектах одной и той же операции. В *этом* смысле (но не в других) не имеет значения, соответствуют ли определенные существующие в поле воспринимаемого элементы «вещам» (деревья), «процессам» (бежать) или «состояниям» (хорошая погода); индивидам (Пьер, Олимп) или классам (собака). Также не имеет значения, что соответствие может оказаться не вполне взаимно однозначным (биунивокальным), то есть двузначность будет проявляться только «локально» (в случае синонимии, омонимии или ввиду трудности разделения объектов на классы: например горы/холмы), лишь бы однозначность (унивокальность) оказывалась достаточной на практике (*pros ten chreian JKands*), как говорил в другом контексте Аристотель; или, лучше, если бы двузначность могла разрешаться при помощи *конечного* числа дополнительных операций.<sup>15</sup> Ясно, что приведение к множеству данности мира (как при пересчете стад коз, так и при полете человека на Луну) присуще (консубстанционально) этому установлению языка как кода значений и производится в нем и благодаря нему. Так же очевидно, что подавляющее большинство значений, которые можно назвать рациональными («понятия»), сконструированы в результате усовершенствования и переработки элементов этого кода значений, при использовании исключительно операций мно-жественно-отождествляющей логики (примером чему может служить вся таксономия живого).

Более того: множественно-отождествляющее измерение присутствует во всех значениях, включая сюда и те, которые не имеют никакого отношения к реальному и рациональному. Для тех, кто не увлечен современной идеологией, кто никогда не размышлял над бытием значения, это утверждение может показаться парадоксальным или даже абсурдным, поскольку значение, любое значение, включая сюда и соотносимое с реальным или рациональным (собака, круг) по сути своей является неопределенным, недетерминированным. Когда мы начинаем рассматривать бытие в полноте его значения, для нас становится ясно, что множественно-отождествляющая логика не имеет над ним никакой власти. Утверждение, что какое-либо значение принадлежит к..., или разлагается на... имеет не больше смысла (если только оно не употребляется как неловкая метафора), чем утверждение, что по цвету оно голубое или желтое; что оно имеет отрицательный или положительный электрический заряд. Взятые во всей своей полноте, значения не являются элементами и не составляют множеств. Мир значений - это магма. И тем не менее: значение не может быть значением, не может входить в дискурс, даже в такой, который хотел бы высказать то, что он пытается сказать здесь, если оно не позволяет себя постичь в каком-либо из своих аспектов, в какой-либо из своих страт - как нечто, характеризующееся отличием и определенностью, без чего невозможно было бы понять, о чем

идет речь. Я не могу употреблять слова «смутный», «туманный», «приблизительный», имплицитно не предполагая, что они определяют вполне детерминированные модальности и свойства, что поле описываемого как «приблизительное», что класс *этого* смутного и туманного определены без какой-либо двойственности и имеют четко очерченные границы.

Что есть значение? Мы можем его описать только как безграничную сеть бесконечных *отсылок* к *некоему другому*, чем *то*, что казалось непосредственно сказанным. Это иное всегда может оказаться значением, как и не-значением - тем, с чем значения соотносятся и к чему они отсылают. Лексика значений какого-либо языка не обращена на саму себя, не замкнута на самой себе, плоские высказывания о чем иногда можно слышать. Замкнуты на себе — фиктивно - код, лексика множественно-тождественных означаемых, каждое из которых подходит под одно или несколько удовлетворительных определений. Но лексика значений всегда открыта, поскольку полное значение слова - это все то, что на основе этого слова или по его поводу может быть социально сказано, осмыслено, представлено, сделано.<sup>17</sup> Можно даже сказать, что ему нельзя приписать определенные границы, *peras*. Безусловно, эта сеть отсылок, каждая из которых является источником новых отсылок, вовсе не является неразличимым хаосом. В этой магне существуют более густые потоки, узловые пункты, более ясные и более темные зоны, различные вкрапления. Но магма все время движется, набухает, опадает, разжижает твердое и делает твердым то, что было почти ничем. И прежде всего потому, что магма такова по своей сути, что человек может приходить в движение и творить в дискурсе и через него, он не приколот навсегда булавкой унивокальных и фиксированных означаемых к употребляемым им словам. Иначе говоря, язык - это язык. Однако не только это описание, но и сама вещь, о которой мы говорим, были бы невозможны, если бы здесь не присутствовали множественно-тождественные измерения. *Это* значение должно быть именно *этой* сетью, а не какой-либо другой; *эти* отсылки должны быть отсылками к..., отношениями, временно установленными как стабильные, между членами, временно заданными как фиксированные. Значение «в себе» ничто собою не представляет, оно есть лишь гигантское заимствование - и тем не менее оно должно быть *именно этим* заимствованием. Можно было бы сказать, что оно целиком находится вне себя - но это именно *оно* находится вне себя. Значение по существу ускользает от детерминации множественно-отождествляющей логики. И тем не менее, даже в этом случае мы должны констатировать частичную задействованность этой логики и ее закономерностей. Мы вернемся к этому в дальнейшем (в главе VII).

#### *Аспекты legein*

Основная операция *legein*, заложенная в самом его ядре, - это *обозначение*. Уже выражение «это называется...» дает толчок для ввода в действие всей сети операторов, которые мы обычно воспринимаем как отдельные и с самого начала отделимые.

Здесь, во-первых, предполагается и в полной мере оказывается задействован *знак* (и множество знаков) и все, что им порождается (*знак* в данном случае дается в его общеупотребительном смысле, а не в том, который ему придавал Соссюр). Здесь он предстает как конкретная инстанция, материальное проявление, отделенное от всего остального, заданное как нечто отличное и определенное: выражение «это называется *x*» предполагает, что *x* (сказанное или написанное слово, идеограмма и т. д.) создан как некий «отдельный объект» гераклитовского потока. В то же время он предстает как формальный *eidōs*: *x* не может быть знаком, если он не является типом и формой. И лишь на основании этой типичности и этой формальности каждый встреченный нами конкретный *x* становится знаком как таковым. Знак образуется из соотношения *stii generis* конкретной инстанции и формального *eidōs'a*. Графическое написание или звуковой образ *x* не относится к *eidōs'y* *x*, как конкретная собака к виду собак или к понятию «собака». Если *x* в достаточной степени оформлен, он «исчерпывает» *x* как *eidōs*. Он не отличается «в себе» от любого другого *x*, отличаться может только его позиция, он идентичен всем *x*, не будучи ими, но не в качестве иного конкретного проявления того же понятия, поскольку *x* не есть «понятие». Он идентичен им как *фигура*, и эта идентичность аналогична универсальности или, лучше, *родовому единству* фигуры (треугольник как таковой аналогичен любому конкретному треугольнику), но без его ассимиляции. Любые «случайные» свойства, которыми знак может обладать, не являются здесь существенными (*pertinen-tes*). Достаточно, что его конкретные проявления в достаточной степени одинаковы «в применении» (*pros ten chreian wands*) - в применении знака как такового, при том что можно ошибаться в геометрическом построении треугольника, поскольку мы с необходимостью вычерчиваем тот или иной конкретный треугольник - равнобедренный, разносторонний - и этому нужно уделить особое внимание. *X* есть или *не* есть *x*, он узнаваем как *x* или не узнаваем. Если он узнаваем как *x*, то он является каноническим представителем бесчисленного класса; как знак он абсолютно эквивалентен всем возможным *x*. Полагая знак, социальное воображаемое впервые в истории Вселенной создает *тождественность*, поскольку она не существовала и не могла существовать нигде в другом месте; оно *ин-*

*ституционализирует* тождественность, причем институционализирует ее в *фигуре* и через нее.

Во-вторых, здесь предполагается «объект» (одновременно в форме знака и в форме того, знаком чего является знак) как «вещь», «свойство» и т. д. С этого момента объект проявляется и задается как определенная единица некоей неопределенности (но не обязательно множественности), как отделимое-отдельное, свободно изымаемое из остального и вновь интегрируемое в это остальное, как принадлежащее к классу или множеству и как представитель этого класса, не смешивающийся ни с другими представителями этого класса, ни с классом как таковым; наконец, как *index sui*, индекс самого себя, представляющий *себя* и существующий во всех своих «частях», «проявлениях», «качествах» - не только непосредственно явленных, но и проявляющихся впоследствии. Таким образом тождественность институционализируется в ее полноте и субстанциальности не как тождественность между этим и тем, а как тождественность *самому себе*, как самость, *autotes*, *Selbstheit*.

И в-третьих, здесь предполагается *знаковое* отношение, как отношение знак - объект, абсолютно специфическое,

не поддающееся анализу и неконструируемое, которое сразу задает оба члена как сопринадлежащие, не утверждая при этом существования между ними каких-либо реальных или логических отношений (здесь мы имеем дело с тавтологией, поскольку реальные и логические отношения могут существовать только исходя из знакового соотношения и посредством него). Благодаря такому отношению эти два члена проявляются как универсальные или, лучше, родовые. Оно обладает обобщающим и родопологающим действием, поскольку, задавая два термина, оно тем самым задает два «класса» и вообще способно задавать лишь классы. Не существует «атомарного» знака или объекта: «атомарный» объект, как и «точечное событие» - это абстракция, вырабатываемая на позднейшем логико-научном этапе эволюции *legein*. Знаковое отношение в каждом отдельном случае обладает своеобразием («... называется...») - это уникальное отношение между двумя классами и не существует, если оно не уникально) и представляет собой универсальную основу (если мы располагаем *одним* отношением обозначения, то располагаем и возможностью обозначения для любого другого случая).

Следовательно, с этого момента мы имеем полагание (position) двух конкретностей как разделяемых-разделенных, двух *eide* и конкретностей как представителей соответствующих *eide*, выражающихся в специфическом отношении конкретного к конкретному, которое в то же время есть отношение *eidos'a* к *eidos'u* и многочисленных отношений перекрестной репрезентации. Эта собака представляет собак как *таковых*, но также может быть использована для того, чтобы «дать понять», что значит слово «собака» тому, кто этого не знает, - причем произносимая и изобра-

жаемая на письме инстанция этого слова может обозначать данную собаку, любую собаку и собак вообще.

В знаковом соотношении оказывается задействован принцип *quid pro quo*, что-то для чего-то иного или на месте чего-то иного; репрезентация (*Vertretung*), которая, как мы увидим, «предполагает» или «вводит» логические категории, но не может быть создана исходя из них, поскольку любое задействование категорий уже обусловлено ею. Эта репрезентация, вполне очевидно, является институционализацией, что было ясно увидено еще

Демокритом, показавшим с помощью аргументов, к которым после него почти ничего не было прибавлено, что язык - это не «природная» данность, но нечто создаваемое, причем не только в силу условности и произвольности знаков - проявляющейся в том, что *mo*, что по одну сторону Рейна называют «боем/», по другую зовется «*Ochs*», - но потому что институционализированным является и само это «то». *Теплое* и *холодное* существует лишь через установление (*notb*), — как говорит Демокрит, - именно не сами «слова» «теплое» и «холодное», но их отношения к данным и неоспоримым «теплому» и «холодному», но собственно *теплое* и *холодное* как таковые (*le chaud et le froid*).<sup>1\*</sup> «Произволен» не только и не столько *данный* и *каждый* конкретный знак (напротив: произвольное - ограничено и в конце концов проблематично в случае каждого, взятого, в его частности знака), сколько знаковое соотношение как таковое, *legein* как таковое, взятое в его целостности.

Знаковое отношение также задействует конкретную фигуру, материально-чувственное (обычно видимое или слышимое), но являющееся знаком только в той мере, в какой оно существует как *чувственное нематериальное* для членов рассматриваемого общества и безотносительно к конкретному существованию какого-либо частного индивида. Именно как чувственное нематериальное Аристотель определяет *phantasma*, фантазм, «образ».<sup>19</sup> То, что представляется неопределенной множественностью конкретных проявлений (произносимых или написанных слов и т. д.), может быть объединено в множество только потому, что неопределенная множественность чувственных нематериальных фигур, *phantasmata*, чувственных родовых репрезентаций («акустических образов», например) индивидов (дважды неопределенная множественность: множественность, неопределенная по отношению к каждому индивиду, и неопределенная множественность индивидов), может быть, в свою очередь объединена в множество посредством такой чувственной нематериальной фигуры, каковой является знак как таковой. И именно этот знак является знаком для всех в данной социальной среде, то есть тем, что мы вынуждены назвать общественно-историческим фантазмом (*phantasma*), «социальной репрезентацией» (репрезентацией для никого и для всех, для неопределенных всех) слова, причем слова в его материально-абстрактном существовании, совершенно независимом от его связи со значением. Этот соци-

альный фантазм не сводим к схемам, с помощью которых всегда стремились осмыслить воображение и воображаемое, не осмысливая их на самом деле. Это, очевидно, не ослабленное повторение, не репродукция, не частичное удержание данности, не имитация или что-либо подобное. Это творение, установление (институционализация) через социальное воображаемое неральной фигуры (группы фигур), через которую порождаются конкретные фигуры (материализации, конкретные проявления «словесного образа»), такие как фигуры слов, знаков (а не шумы или следы). Воображаемое есть немотивированное творение, существующее лишь в пола-гании образов и посредством него. Социальное есть нечто непостижимое как произведение или продукт деятельности одного индивида или массы индивидов (где индивид - это социальный институт), не выводимое из психической организации как таковой, существующей самой по себе.

Социальный фантазм, являющийся знаком (знаками), в то же время обеспечивает возможность своего представления (*Vorstellung*) и воспроизведения кем бы то ни было, находящимся в рассматриваемой социальной среде. Он также вводит определенную квази-достоверность посредством формирования индивида в качестве индивида общественного, причем социальный фантазм является в этом формировании ключевым средством. Однако он может быть знаком только в том случае, если не только обеспечена возможность его представления для индивидов, но также если его непрерывное возобновление и воспроизведение со стороны индивидов является категорически установленным. Это предполагает не только то, что индивид изъясняется в представлениях и посредством них, но что он может говорить лишь постольку, поскольку представление само по себе является выходом за пределы, инаковостью: говорить, бытийствовать в знаках - это, в буквальном смысле, видеть в существующем то, что в нем абсолютно отсутствует. Не только «эмпирически» или «психологически», но на всех уровнях, и не однократно, но тысячи раз мышление - философское или какое-либо иное, - математика, простая манипуляция каким-либо алгоритмом предполагает представление, предполагает воображение, предполагает,

наконец, социальное воображаемое и институционализацию *legein*.

Важно настаивать на нередуцируемости знакового отношения. Знак может быть знаком «этого» только в том случае, если «это» в достаточной степени определимо и «опознаваемо». Но «это» не может быть в достаточной степени определимо и «опознаваемо», пока оно не связано с каким-либо знаком или группой знаков. И более того, «это» не может стать определенным и опознаваемым не превратившись в *признак самого себя* и, следовательно, не оказавшись уже «зараженным» знаковой операцией. «Это» обозначения, обозначаемый «объект» перестает быть абсолютно «непосредственно данным» (или - что сводится к тому же самому, если оно таковым когда-либо и было, то лишь в рефлексивной абстракции, притязающей на положение вне языка и прежде *legein*). Он внутренне раскалывается, или раскрывается, завоевывая глубины, делая возможными все последующие определения и детерминации, для которых он станет референтом. Однако обозначаемый объект также дублируется, бесконечно множится, становясь представителем самого себя в открытой серии своих проявлений. Таким образом, «объект», *то*, что обозначается, есть одновременно и меньше и больше, чем «он сам», - и в то же время, как установленный в *legein* и посредством него, он есть то, что он есть, определенный и различающийся элемент, который может бесконечно воспроизводиться в операциях множествляюще-отождествляющей логики. В той же мере, чтобы нечто могло стать знаком, оно должно быть ограничено и «идентифицировано» как знак и как *именно этот* знак. Институционализация знака непосредственным образом предполагает и институционализацию класса знаков; так что любой знак как таковой представляет собой индекс существования знаков (и, безусловно, всего, что следует из этого существования). В определенном смысле необходимо, чтобы знак указывал на самого себя как знак; чтобы с очевидностью указывалось на того, для кого он может выступать как знак, давалось указание на другие знаки и сам он был для них обозначен как знак. Это в любом случае не может быть некий единичный изолированный знак - всегда необходимо существование класса знаков, формирующих «систему» (код). Именно поэтому неправомечно говорить о «природных знаках» (дым и огонь и т. д.). Регулярное совпадение, сопутствование (*sumbainein*) двух «природных» проявлений может здесь, как и везде, служить опорой для полагания определенных знаковых соотношений. Но от институционализации системы знаков их отделяет пропасть. Теория информации оказывается здесь бесполезной, она лишь констатирует следующее тривиальное положение: фигуры или явления, слишком часто встречающиеся в «природной» жизни, не могут играть роль знаков, так как их легко можно спутать с их окружением, то есть они могут быть приняты за «объекты», - однако в любом случае это является следствием знаковых отношений, поскольку знак не может быть «объектом» (если не брать в расчет объекты-знаки). Объекты-знаки должны быть заданы как классы псевдо-объектов, в отличие от обозначаемых ими объектов. Они, следовательно, должны быть сотворены как объекты-знаки (формы, типы, *eidosa* знаков, формирующих систему). Объект, как и маловероятное или исключительное событие, есть *omen*, «природный знак» - он не есть собственно знак. Необходимо, чтобы система знаков обозначала себя как система знаков - что с самого начала приводит к короткому замыканию любую попытку конструирования какого бы то ни было «метаязыка» для объяснения этой операции.

Но в особой мере нередуцируемым и не конструируемым является знаковое *отношение* как отношение.

Безусловно, можно сказать, что «*x* обозначает *y*» задействует все категории, посредством которых *x* и *y* конституированы как «объекты», как *именно эти объекты* и как «объекты, находящиеся в соотношении». Но это почти ни о чем не говорит. В выражении «*a* (знак) обозначает *y* (объект)» *x* не *то чтобы* не конституирован как объект, он задается как не-объект-знак, конститутивные категории объекта для него не существенны. Другие базовые операторы, о которых мы еще будем говорить, оказываются задействованы здесь, как и в полагании «объекта» *y* как объекта обозначения. «Обозначать» не является отношением, имеющим место в традиционной логике-онтологии. Оно не является ни категорией, соответствующей определенной форме суждения или какому-либо уровню бытия, ни логической конструкцией, поскольку любая логическая конструкция уже логически его предполагает. Обозначение (ре-презентация, *Vertretung*), *quid pro quo*- это первичная институционализация (установление).

То, что рефлексивно-абстрактной мысли представляется как простое задействование в *legein* «основных» категорий (один, несколько (*plu-sieurs*), субстанция и т. д.) или «рефлексивных понятий» (тождество, различие, форма, материя и т. д.), на деле («реально» и «логически») предполагает нечто совсем иное, чем «категории» и «понятия»: здесь предполагается сеть схем-операторов, которые нельзя назвать «логическими функциями» и которые существуют как оперирующие фигуры-фигурации. Каждая из них способна функционировать только в том случае, если *результат* ее собственного функционирования и функционирования всех других фигур уже наличествует (что исключает всякую возможность их «конструирования»). То же самое можно сказать и о схемах-операторах *teukhein*, а также об отношениях между *legein* и *teukhein*. О *legein* можно говорить только в том случае, если *teukhein* и его результаты уже имеются в наличии. Верно и обратное. *Teukhein* немислимо, если мы уже не располагаем *legein* и его результатами. *Legein* - это *teuxis* («производство») и *teukhos*, или *tukton* (орудие, хорошо сделанный инструмент). *Teukhein* - это *lexis* (хорошо артикулированное «высказывание») и *lekton* (результат этого «высказывания») и это «высказывание» как возможность). В этом проявляется решающий аспект процесса и результата институционализации как первичных - и что мы достаточно неудачно могли бы попытаться выразить, сказав, что институционализация «себя предполагает», что она может существовать только так, как если бы она уже в полной мере существовала (и бесконечно будет существовать). Социальное воображаемое строится как общественно-историческое делание/представление, как таковое оно институционализирует и должно институционализировать «инструментальные условия» своего общественно-исторического существования, которые суть делание/представление, выступающее как отождествляющее и множествляющее, а именно *teukhein* и *legein*. Но сама эта институционализация, институционализация «инструментальных условий» делания и представления есть также некое делание и некое представление-делание как предъявление (*presentation*), фигура-

фигурация.

Само установление *legein* и *teukhein* как таковых также являются неким *legein-teukhein*.

Эту ситуацию можно проиллюстрировать, например, несколькими основными оперативными схемами *legein* (являющимися в то же время сущностными оперативными схемами *teukhein*).

Знаковое отношение взаимно предполагает - или лучше: находится в отношениях взаимной присущности - со схемой прерывности-разделения.<sup>20</sup> Знак и объект должны быть, вполне очевидно, отделены от всего остального и друг от друга. Этого отделения достаточно, чтобы провести мгновенное и радикальное разграничение *legein* и так называемого «генетического языка», или «языка компьютера», поскольку в этих случаях знак и объект представляют собой реально и логически *одно и то же*: то, что незаконно представлено как «знак», *есть* объект и *действует как* объект. В данном случае о «знаке» может говорить лишь наивный антропоморфизм, забывающий, что так называемый знак функционирует лишь как объект, что он действует в рамках реальной причинной связи. Так, стереохимические свойства молекулы самым банальным образом (в *этом* отношении) вызывают те или иные ассоциации с какой-либо другой молекулой или «изготовлением» того или иного продукта. Ситуация, реально и логически, остается той же в случае компьютера, лишь «носители» причинения здесь другого рода.

Знаковое отношение предполагает также схему объединения: объединения того, что принадлежит знаку, объединения того, что принадлежит объекту, благодаря чему как один, так и другой предстают как именно *этом* знак и *этом* объект. Но здесь также предполагается и объединение другого типа, создающее пару знак-объект, где конкретный знак есть знак *этого* объекта, а объект предназначен *этому* знаку. Круговая импликация, или взаимная присущность, разделения и объединения совершенно очевидна: невозможно объединять, не разделяя (объединяют, отделяя от всего остального); и возможно разделять, лишь объединяя (превращая в единство то, что отделили от всего остального).<sup>21</sup>

Оперативная схема объединения на деле оказывается двойной - и немедленно вызывает другую, в силу чего она и является двойной. Объединение также может быть названо сопринадлежностью (соappartenance): «объект» собака предполагает сопринадлежность тех или иных аспектов, свойств, частей и т. д. Знак (изображенный или произнесенный) «собака» предполагает сопринадлежность фонем, букв и т. д. Но она не является ни абсолютной, ни случайной сопринадлежностью: она есть сопринадлежность (или объединение) типа *что касается...* (pros ti, quatenus). Точно так же и разделение - это разделение типа *что касается...* Это «*что касается...*» само представляет собой нередуцируемую и неконструируемую оперативную схему. Итак, знаковое соотношение как

такое лично предполагает оперативную схему *что касается...*, причем в самых различных формах. Но оно само предстает как оперативная схема, несводимая к объединению-разделению-*что касается...*, но, напротив, «востребуемая» последним. Знаковое соотношение как таковое («х обозначает у») очевидным образом устанавливает сопринадлежность д; и у, но как специфическую, знаковую сопринадлежность: объект и знак (данный объект и «его» знак) со-принадлежат *в качестве* (что касается...) знака этого объекта и объекта этого знака. Они сопринадлежат исходя из факта знакового соотношения и *в том, что касается этого* соотношения. И лишь постольку, поскольку существует эта сопринадлежность знака и объекта (заданная знаковым отношением), постольку существует и сопринадлежность «частей» объекта и «частей» знака. Никогда не будет лишним поразмыслить над следующей очевидной банальностью: слово «собака» и собака как объект сопринадлежны - но совсем иным образом, чем лапы и голова собаки. Без первой сопринадлежности вторая *не существует* - не существует в *legein*, для языка, мысли, не существует «для нас». Знаковое отношение отнюдь не может быть «сконструировано», «скомпоновано» на основе разделения-объединения-*что касается...*, но это последнее его предзадает или, лучше, взаимно им предполагается. *Это* (сесі) может быть разделено-объединено, поскольку «это» его обозначает. И если мы «располагаем» оперативными схемами, воплощенными в действующих продуктах, то их способ действия может бесконечно использоваться для «производства» иных *то* и «то» (се/а et «cela»).

Эта сопринадлежность, которую можно назвать знаковой, в отличие от «объективной», или «реальной», сопринадлежности, очевидно, не может существовать без оперативной схемы *правила* (циклично ее предполагая): *х должно* быть использовано для обозначения у, а не z; у *должно* быть обозначено через х, а не /. Это «*должно*» (*sollen*) есть чистый факт: его нарушение не влечет за собой ни логического противоречия, ни этического проступка, ни эстетического уродства. (В отношении случайно или систематически нарушающего его *индивида* могут возникнуть «реальные санкции» - но это уже другое дело). И оно не может найти «основание» в чем-либо ином, нежели в самом себе. Не только никакое конкретное знаковое соотношение не может быть «обосновано» (самое большее - частично «объяснено» или «оправдано» на *вторичном* уровне), но также не может быть обосновано и само (*la*) знаковое соотношение как таковое, а правило, которое оно взаимно предполагает, может основываться только на необходимостях *legein*: чтобы существовало *legein* нужно, чтобы существовало сколько-нибудь унивокальное (однозначное) правило обозначения - а чтобы возникло такое правило, необходимо *legein*. Подчеркнем следующий факт: традиционные логика и онтология не дают оснований для осмысления того, *чем* является и *каким образом* существует эта знаковая сопринадлежность (как и для осмысления того, *чем* является и *каким образом* осуществляется институционализация). Она, очевидно, не может быть причислена ни к «логическому соотношению», ни к «реальному соотношению», не может быть ни тем, ни другим. Если бы мы незаконным образом превратили «объект» в понятие, то он бы вступил в отношения знаковой сопринадлежности с чем-то, не являющимся понятием, - со знаком. Следовательно, это уже не было бы «логическим соотношением». И мы не можем ее назвать «реальным соотношением» иначе, как делая ссылку на индивидуальные представления: здесь «образ слова» и «образ вещи» сростаются (в данном случае нужно вернуться к истории индивида, чтобы понять, почему и каким образом это происходит), - однако данное определение во многих отношениях оказывается неприемлемым. Безусловно, знаковая сопринадлежность инструментируется в



индивидуальных представлениях и через них, но ни в коем случае мы не можем утверждать, что она как таковая находит в них свое осуществление: все возникающее в индивидуальных представлениях является для каждого индивида бесконечной цепью *конкретных* реализаций объекта, знака и их соотношения («ассоциации»). Ничто здесь не может нам сказать, в чем и почему данное соотношение (или «ассоциация») отличается от любой другой ассоциации между какими угодно «образами». Связывание (соотнесение) представлений в индивидуальный поток представлений и посредством него, безусловно, является необходимой опорой любого языка - но не может помочь нам разобраться в самом языке. Говорить - это не значит производить ассоциации вообще, так же как это не значит осуществлять логическую связь «образов слов». Говорить - это связывать и репродуцировать знаки как знаки чего-то..., согласно правилам - в частности, согласно правилу знаковой принадлежности. И для меня не является возможным мыслить эти правила как описательную абстракцию, извлеченную из фактического применения речи (*parole*) данной общностью, поскольку эта речь существует как речь лишь посредством этих правил. Конкретные формы реализации каждым индивидом отношения объект-знак могут иметь место только благодаря существованию на социальном уровне знаковой принадлежности и установленного правила - то есть существованию их как «нереальных и существующих без места или вне места» («реального» или «логического»). Именно поэтому мы не можем непосредственно представить себе эту принадлежность как знаковую. Я могу как угодно написать слова «дерево» и «аgбог» под рисунком дерева, или представить их себе, или постоянно повторять, смотря на реальное дерево, но я никогда не смогу представить себе принадлежность слова и вещи как таковую, я не могу иметь ввиду ее саму, и мыслить ее я способен лишь смутным образом. Но совсем иначе дело обстоит в случае простых ассоциаций представлений: каким бы загадочным, невероятным, разнородным, непостижимым ни было соединение двух действительно произошедших событий или воспоминаний в моем представлении, это соединение или эта ассоциация даны мне «собственно» как совпадение, одновременность, включение «части» в «целое» и т. д., что касается и «терминов» данного соединения. Связь предстает здесь действительной составляющей того, что связывается, и это никак не соотносится с тем фактом, что я бесконечно могу задавать себе вопросы: почему и каким образом. Связь представлений есть действительная составляющая потока представлений, в то время как знаковая принадлежность ею быть не может. Или, если прибегнуть к терминологии Канта: *любое* связывание или отношение (мыслей или каких-либо представлений) есть связывание или отношение «образов» или схем, которые, в свою очередь, обеспечены, представлены, определены схемой высшего порядка. То есть никакая мыслимая или конструируемая схема не может объяснить (или «изобразить») знаковое соотношение как таковое, хотя бы по следующей элементарной причине: ничто - как в *Критике чистого разума*, так и во всей философии от ее начала до наших дней - не позволяет, не дает права провести какое-либо различие между эллипсом и буквой O, между отрезком прямой и буквой «I». Буква «O» (и ни одна из других букв - что далее непосредственным и самым очевидным образом распространяется и на фонемы) не *существует*, не *может* существовать ни для Канта, ни для любого другого философа, она не есть *даже* Ничто. Она, очевидно, не есть ни «вещь», ни «понятие». Она даже не имеет отношения к ничто: она не причастна ни причинному порядку, ни лишаящему (при-вативному) небытию, ни отрицающему (негативному) небытию. Она не есть нечто воображаемое, *ens imaginarium*, поскольку в качестве *ens imaginarium* «O» - это эллипс, а не буква. Даже та философия, что может на сегодняшний день считаться самой последовательной и требовательной, мыслит в языке и посредством языка, который она делает бесконечно более невыразимым, чем негативное небытие, и который даже не может рассматриваться как отрицающее себя противоречивое понятие: язык в этой перспективе не существует даже в той степени, чтобы о нем можно было сказать, что он не существует, как это можно сказать в отношении «квадратного круга».

Такое положение дел есть не что иное, как следствие *эгологической* позиции традиционной мысли и свойственного ей сокрытия социального и, следовательно, общественно-исторического воображаемого. «O» и «I» обладают меньшей реальностью, чем Ничто - поскольку «O» и «I» суть установления («институционализированные элементы»), исторически созданные фигуры-формы-е/We. Затемнение социального воображаемого: знак *как* знак может существовать лишь в качестве институционализированной фигуры, формы-нормы, творения социального воображаемого. Но в той же и даже большей мере знаковая принадлежность может иметь место лишь как институт, как оперативная схема, изображение фигуры таким способом, который непредставим в эгологическом поле и, собственно говоря, невыразим как таковой. Наконец, поскольку, как уже

сказано, эта принадлежность инструментирована и должна быть инструментирована в представлении индивидов и через него, то она предполагает как эквивалент в психике индивида сущностную способность первичного воображения (которое затрагивалось традиционной философией лишь постольку, поскольку оно вело к истинному и ложному): не «воображать несуществующее», но воображать/представлять нечто посредством совсем иного, уметь «видеть» в том, что есть, то, чего в нем нет, представлять и предьявлять (*presentifier*) одну вещь через другую.

Знаковое отношение взаимно предполагает оперативную схему *стоимости*, или *обладания* ценностью, в двух видах ее функционирования: *стоить как...* (значить то же, что и..., иметь ту же ценность, что и..., *wie*) и *стоить для...* (значить ввиду того, что..., значить с той целью, чтобы ... «от... zu...»), которые в известных случаях могут быть разведены и в дальнейшем специфицированы в различных областях как «меновая стоимость» и «потребительская стоимость». Знаковое соотношение, очевидно, предполагает, с одной стороны, схему *стоимости как* в качестве принимающей различные формы схемы эквивалентности. Родовое единство фигуры или образа (знака или объекта) становится здесь первичной всеобщностью и творчеством классов (множеств). Проявления (*occurrences*) «одного и того же знака» представляют собой эквиваленты, какими бы ни были их «конкретные» различия (в написании, произношении - или месте). Конкретные воплощения «одного и того же объекта» суть эквиваленты, поскольку соответствуют «одному и тому же знаку». Напомним, что класс возник

одновременно с объектом, объект есть класс, даже если это «единственный» объект. Не существует имени собственного: *именно эта* собака есть класс своих бесконечных проявлений, и эти проявления «одной и той же собаки» представлены как эквиваленты по типу *что касается...* (или, другими словами, эта собака является «той же» собакой только благодаря схеме эквивалентности, действующей по отношению к различным ее проявлениям). Эквивалентность есть историческое творение, находящее свою опору в первичном природном слое (биологический «вид» собак, данная собака как «индивидуальный» организм). Рассмотрим более частный случай эквивалентности для знаков. В *legein* все проявления какого-либо знака, если только они различимы как проявления этого знака, на данном уровне (и в перспективе *что касается...*) оказываются значимыми. Они взаимозаменяемы и могут занимать место друг друга. Эта взаимозаменяемость функционирует на всех уровнях *legein*, она становится основанием для «ассоциативных» (Соссюр) или «парадигматических» (Ельмслев) отношений, которые предпочтительнее было бы называть *субститутивными отношениями*. Эквивалентность проявляется как абсолютная эквивалентность или совершенная взаимозаменяемость (субсти-тутивность) всех материализации определенного знака, лишь бы они хотя бы в минимальной степени подлежали отождествлению; также эквивалентность проявляется как относительная эквивалентность или ограниченная взаимозаменяемость в «парадигматической» связи в узком смысле слова. С другой стороны, знаковое отношение предполагает схему *значить для...* Не существует *legein*, задевающей одного един-единственный знак: есть система знаков различных уровней (мы не станем здесь затрагивать вопроса необходимости или избыточности «двойной артикуляции»). На каждом уровне знаки функционируют посредством их сочетания (то, что Соссюр называл синтагматическим отношением). Сочетание не было бы сочетанием знаков, но лишь простым проявлением разделения/объединения на итеративных уровнях, если бы не вступала в действие оперативная схема *значить для...* Каждый знак характеризуется возможным для него употреблением, иначе, разрешенными для него комбинациями, в которые он может вступать. «Потребительская стоимость» знака как таковая - это его комбинаторная значимость (тогда как «менная стоимость» - это его заменимость). Так, во французском языке «потребительская стоимость» фонемы *n* между двумя согласными равна нулю. Каждый знак, таким образом, оказывается под влиянием виртуальных индексов *стоимости для...*, или «потребительской стоимости». В рамках *legein* (то есть в рамках языка вообще как кода, как множествляюще-отождествляющей системы) эти индексы характеризуются определенностью и количественной конечностью. Возможные употребления фонемы, синтагм, в которых может участвовать слово, - детерминированы, определены и численно конечны.<sup>22</sup> И напротив, в той мере, в какой мы рассматриваем языковую деятельность (*langage*) как собственно язык (*langue*), а следовательно, вне его множествляюще-отождествляющего измерения, в той мере, в какой мы соотносим слова и фразы со *значениями*, - в той мере возможное употребление слов и фраз не является строго ограниченным, абсолютно детерминированным. Здесь оно не конечно и не бесконечно - оно численно *неопределенно*, поскольку любое конкретное употребление слова, например, может стать опорой для *иного* значения, не данного сразу вместе с языком вообще и *кодом*. На уровне собственно языка (*langue*), отношения языка вообще (*langage*) к значению, значимость как... и значимость для..., эквивалентность и возможное употребление, взаимозаменяемость и сочетаемость не поддаются больше отождествляющему определению. Неразрывность двух форм оперативной схемы значимости, взаимная присущность *значимости как...* и *значимости для...* проявляется уже при рассмотрении знакового отношения, поскольку оно устанавливает - что касается *legein* - одновременно определенную «эквивалентность» знака и объекта и определенное «употребление» знака и объекта в том частном сочетании, каковым является знаковое отношение. В более общем плане: с момента институционализации *legein* имеется институционализация оперативной схемы *значения*, поскольку существует разделение материально-абстрактных опор *legein* и всего остального, через что задается, что данные проявления не «природные явления», но *имеют значимость* в качестве знаков: все они *значат как...*, все они эквиваленты, поскольку это знаки, а не явления, и *значат для...* - могут быть использованы для обозначения. Эта перекрещивающаяся двойная операция последовательно повторяется на различных уровнях *legein*. Любой знак или комбинация знаков значимы (или не значимы) для... их включения в комбинацию знаков благодаря их способности создавать... исходя из... способом, присущим... ввиду того, что, - и мы здесь сразу же видим, что *legein* - это *teukhein*. Значимость любого знака определяется его «употреблением», детерминируемым множеством условий и характеризующимся как «хорошее или плохое» употребление. Но что значит здесь «хорошее или плохое»? Это другая форма значимости - форма эквивалентности. То, что, говоря абстрактно, на уровне единичного знака было его индексом *значимости - как* знака (то, что его институционализировало как знак и отличало от природного явления) - теперь оказывается перенесено на более высокий уровень, где уже комбинация знаков является *значимой как* знак и где в качестве знаков значимы лишь определенные комбинации и не какие-либо другие. Что означает, что некая фонема обладает *значимостью для* данной комбинации с другими фонемами? Что эта комбинация есть слово и *в качестве слова значима как* — как и любое другое слово. Лингвист сказал бы, что «Je il armoir» [«я он шкаф»] не является фразой французского языка, что это сочетание слов не обладает значимостью фразы, не значимо как фраза. «Je», «il», «armoir» - не *значимы для* данной комбинации = эта комбинация не *значима как* комбинация (фраза) = эта «фраза» не значима для того, чтобы войти в речь.<sup>23</sup> На другом полюсе функционирования *legein* неразрывность двух форм значимости проявляется в неразрешимой тайне ее соотношения с референтами *legein*, с тем, что сказано. Каким образом речь может обладать *значимостью для...*, чтобы высказывать то, что есть, если, в некотором смысле, она не обладает *значимостью как*, значимостью чего-то такого, что есть (что мы подразумеваем под значимостью в качестве..., под эквивалентностью в общем смысле, здесь принимаемом, - строгую идентичность, адекватность, соответствие, отражение - не столь важно)? Что-либо высказывать - это говорить истину, выражать словами то, что есть, *таким*, каково оно есть. Что означает здесь *таким*, если не эквивалентность? Каким образом возможна эквивалентность между последовательностью слов и группой фактов, явлений и т. д. - если *не в качестве* установления

(института)?

Оперативные схемы значимости в равной мере играют решающую роль для связей, складывающихся между институционализацией *legein* и индивидами. Прежде всего, *legein* предполагает и *имеет следствием* тот факт, что для того, что есть *legein*, любой индивид рассматриваемой общности значим в равной мере: значим как и любой другой, значим для коллективного использования *legein*.<sup>25</sup> Институционализация *legein*, неотделимая от институционализации индивида как индивида общественного, предполагает, что эта институционализация является установлением эквивалентности знаков и комбинаций знаков для всех (в неопределенном смысле) индивидов данной сферы *legein*. Эквивалентность означает эквивалентность, а не тождественность того, что у каждого индивида «соответствует» знаку. Утверждение подобной тождественности, очевидно, не имело бы смысла, поскольку данность, которой соответствует знак для индивида, неотделима от репрезентативного/аффективного/интенцио-нального потока, которым *и является* этот индивид. Представления, соответствующие у разных индивидов одному и тому же знаку, несравнимы между собой. И указание на эту несравнимость есть лишь другая форма выражения той истины, что каждый индивид есть особый и единственный в своем роде репрезентативный поток. Следовательно, существование индивида как общественного индивида и его «функционирование» в *legein* и через него «позитивно» предполагает и требует, *чтобы он был* таким единственным репрезентативным потоком. Иначе он был бы говорящей машиной - то есть вообще ничем. Это позитивное и существенное условие социально-исторической жизни философия в большинстве случаев превращает в психологический шлак - философия, вынужденная в принятой ею эгологической и отождествляющей перспективе утверждать, что язык предполагает и требует строгой тождественности «того, что» у каждого отдельного индивида соответствует одному и тому же высказыванию. Но поскольку *legein* может существовать лишь как неотделимое от языка измерение и поскольку не может идти речи о языке, если индивиды не функционируют в его рамках такими, каковы они есть, и не делают это «с помощью» всего, что они есть, - то утверждение этой строгой тождественности в речи различных индивидов всего «существенного» оказывается не только пустым, но и равнозначно деструкции языка. Подобная деструкция - очевидно «противоречивая» и отменяющая ту самую философию, которая, сама того не осознавая, к ней стремится, - оказывается в конце концов необоснованной и бесполезной. Для существования социальной коммуникации (и мысли) необходимым и достаточным условием является существование тождественности в отношении *legein* (как и в отношении *teukhein*) «того, что» для каждого индивида соответствует социальному знаку, причем эта эквивалентность должна опосредовать доступ к значениям."

Оперативная схема эквивалентности, *значимости как...* взаимно предполагает схему *итерации'*, она делает ее возможной, поскольку производить итерацию - это повторять одно и то же как различное или полагать различие как то же самое *что касается...* Также верно и обратное - оперативная схема эквивалентности получает возможность своего дей-

ствия благодаря итерации, потому что она не могла бы функционировать без этого повторения одного и того же как различного и различного как одного и того же.

Таким образом возникает круговая импликация между схемой *значимости для...*, которая не может конкретизироваться вне комбинаторного размещения, и оперативной схемой *порядка* вообще. Комбинация - комбинация знаков - на деле предполагает, что значимость того или иного термина зависит от его «места» внутри группы, которой присущ определенный порядок.<sup>27</sup> Она оказывается возможной только благодаря задействованию схемы порядка, причем *хорошего* порядка (где последующий термин, если он существует, всегда хорошо определен). И наоборот, схема хорошего порядка не может осуществиться (действовать в своей форме и через нее) без комбинаторного размещения. В более общем плане, схема хорошего порядка равно предполагает действие *legein* и *teukhein*, поскольку она предполагает данность дискретных членов, а они «существуют» прежде всего в *legein* и *teukhein* и благодаря им. Не может быть «хорошего порядка» в индивидуальном репрезентативном потоке, а также в какой бы то ни было «природной данности», существующей прежде и вне действия схемы разделения/объединения. И наоборот, не существует *legein* и *teukhein* без отношений хорошего порядка.<sup>2\*</sup> Здесь можно просто указать на внутреннюю связь, возникающую между требованиями, выдвигаемыми схемой хорошего порядка - другими словами, «дискретной последовательностью» *legein*, — и институционализацией точечного сознания индивида, с одной стороны, и «линейностью» эксплицитно институционализованного отождествляющего времени, с другой. Наконец, очевидно, что схемы итерации и хорошего порядка взаимно предполагают друг друга - что отсылает нас к круговой импликации двух форм схемы *значимости*.

Посредством этих схем - или подобных схем: приведенный выше анализ иллюстративен, но не исчерпывающ - посредством их перенесения, итерации, компоновки, функционирования во взаимной присущности в *legein* и посредством него институционализируется иерархия или, лучше, стремящаяся к иерархизации сеть знаков и комбинаций, знаков различного порядка - в соответствии с отождествляющим псевдомиром, *кодифицированным* в этих знаках и сформулированным определенными и различными «объектами» и определенными и различными «отношениями» между этими «объектами». В этой иерархизированной сети и соответствующих частях отождествляющего псевдомира, естественно, возникают частные области, в каждой из которых схемы разделения/объединения, *что касается...*, *значимости-как...* и *значимости для*, порядка и итерации и т. д. функционируют, получая и создавая частные спецификации. (Так, существенные правила присущности (*pertinence*) наполняются в

каждом отдельном случае специфическим содержанием в зависимости от той области, о которой идет речь.) Это возникновение (*installation*) отождествляющего измерения социального действия и представления неотделимо от сети институтов в широком смысле слова, в которых и через которые разворачивается данное действие и данное представление. Например, институт права является институционализацией юридических «объектов» и «отношений» - он может существовать, являясь лишь специфической институционализацией юридического *legein*.

То же самое верно и по отношению к магии, религии и даже искусству.

*«Legein», детерминированность, рассудок*

Может быть, после всего вышесказанного будет легче понять, почему традиционная логика-онтология столь глубоко укоренена в *legein* и подчинена его требованиям, почему в определенном и существенном смысле она есть не что иное, как его нескончаемая разработка и попытка безграничного его расширения, приобретающего такие размеры, что он оказывается способен поглотить даже то, что им «отрицается». Внутри, для и посредством *legein* детерминированность царит абсолютным образом, поэтому здесь может существовать и иметь значение лишь нечто вполне определенное и различимое (и в то же время смысл этих терминов остается *неопределенным*); лишь то, что необходимым и достаточным образом разделено/объединено *по отношению к...*, что всегда подчинено хорошему порядку, что индифферентно *по отношению к* времени и материи -или же то, чья материя бесконечно поддается детерминациям (а именно -языковому определению) и чьи формы значимости - возможные эквивалентности употребления - даны раз и навсегда, фиксированы без всякой двойственности. Где границы этих требований, каково их полное осуществление? «... Любая существующая вещь является полностью определенной... не только каждой из пар данных контрадикторных предикатов, но также и всеми возможными предикатами: среди них всегда найдется один ей подходящий».<sup>29</sup> Существовать в *legein* значит быть определенным (детерминированным). Достаточно опустить в этом выражении «в *legein*» и уточнить термин «определенный» («полностью определенный», «менее определенный» и т. д.), чтобы получить формулу традиционной онтологии. В *legein*, так же как и в онтологии, «быть» и «быть значимым» не могут быть различены. Они означают одно и то же: быть знаком - это быть значимым в качестве знака, равно как: быть объектом - это быть значимым в качестве объекта. Какая-либо группа объектов сама по себе является или не является объектом в зависимости от того, значима ли она как объект, в зависимости от того, задана ли она через *legein* как объект. Мои вечерние грезы, битва при Каннах, ядро туманности Андромеды и правление Кромвеля *суть* - в большей или меньшей степени - «объекты». Но их совокупность объектом *не является*, поскольку она ни

в каком отношении в рамках *legein* (ни в одной из страт *legein*) не есть «некий объект» - не значима как объект. *Legein* существует и созидает, придавая значимость.

Вследствие инверсии, которая лишь внешне кажется парадоксальной, философия - разработка и продолжение *legein*, его норм и требований -была обращена на затемнение, завуалирование и сокрытие самого *legein*, как и своей связи с ним. Оказываясь вследствие глубоко лежащих причин не в состоянии отдавать себе отчет, *logon didonai*, в основополагающей схеме *legein*, в знаковых отношениях, философия в каноническом случае действует таким образом, как будто имеет непосредственный доступ ко всему, о чем она говорит, будь то вещи, идеи или субъекты. То есть действует так, как будто она может или тотальным образом устранить *legein*, или отнестись к нему как к абсолютно прозрачной оптической среде или совершенно нейтральному инструменту; как будто бы она может без остатка его «выправить» или совершенно растворить в вычищенной, ничем ему не обязанной логике. То же верно и применительно к «критике языка», поскольку эта критика всегда ссылается на другой способ подхода к тому, что есть, к существующему - способ вполне адекватный и постулируемый как осуществимый (например, Платоном в *VIII Письме* или Гуссерлем в *Логических исследованиях* и в др.) или неосуществимый (у скептиков в целом). Ситуация лишь усугубляется, когда язык берется *in toto* как «рациональный» и как «здесь-бытие Духа». Процесс этот, в ходе которого проявляются (*phainontai*: *феноменология*), в языке и через него, Разум и абсолютное Знание, для нас есть не что иное, как обратная сторона вневременного, «диалектико»-тавтологического процесса, в котором и через который Разум должен с *необходимостью* и *детерминированным образом* полагать себя как язык, т. е. утверждать себя в языке и высказываться через язык. Эта «неспособность отдать отчет» проявляется в любой философии, располагающей себя в перспективе «обоснования» или «дедукции», поскольку подобная перспектива есть не что иное, как поиск истока, который обнаруживал бы свою необходимость одновременно как нечто умопостигаемое и выразимое в слове и по отношению к которому институт высказывания выступал бы как внешняя и индифферентная данность. Соответственно, для философии возникает неизбежная необходимость приложить все силы для маскировки того препятствия, которым для ее работы становится институт *legein*, поскольку ей известны лишь случайность и необходимость, а *legein*, не будучи ни необходимостью, ни случайностью, есть то, исходя из чего могут обрести какой-либо смысл как то, так и другое. Философия, для которой существует лишь циклический логический порядок, - такая, как гегелевская диалектика, - не способна разобраться, дать отчет в знаковом отношении как таковом - отношении, несводимом к другому, неконструируемому, недедуцируемому, - поскольку в подобном порядке эквивалентность, или обобщенная преоб-  
разумность, распространяется на все моменты процесса и здесь нельзя встретить что-либо «несводимое к другому».

Все сказанное, разумеется, равнозначно утверждению, что *legein* - это первичный институт и что на этом уровне отождествляющая логика *не в состоянии* его постичь, поскольку этому институту *legein* не присуща ни случайность, ни необходимость и его возникновение не является детерминированным. Напротив, лишь исходя из *legein*, внутри *legein* и посредством *legein* может существовать любая детерминированность. Признать знаковое отношение как главное и несводимое, *quid pro quo*, его заново предъявить (*vertreten*) - это значит признать «произвольный» (институциональный) характер этого предъявления, а следовательно устранить детерминированность как высшую норму.

Выше мы уже указывали на тот факт, что *legein* задействует существенную часть категорий и рефлексивных понятий, но вместе с тем не может быть «сконструирован» исходя из них. *Legein* содержит в себе *рассудок* (*entendement*): их нельзя разделить, они взаимно предполагают друг друга — но *legein* предполагает рассудок как *одну из своих частей, неотделимую от всего остального*. *Legein* есть нечто «большее», чем рассудок, и последний

- лишь часть института *legein*, произвольно (и неоправданно) отделенная от него и рассмотренная в самой себе исходя из специфического общественно-исторического института, логико-научно-философского знания и как его функция. Иметь в своем распоряжении *legein* - это значит располагать своими мыслительными способностями, но не наоборот. Причем располагать рассудком и не располагать *legein* - это значит не располагать ничем. Институт *legein* - одновременно (неявно) является институтом рассудка и другой вещи - знаковых отношений, на деле неподдающихся анализу и без которых все вообще оказывается невозможным. *Legein* предполагает знаковое отношение, которое рассудок не способен ни сконструировать, ни продуцировать.

Мы видим, что основная оперативная схема знакового отношения - *quid pro quo*, предъявление (*Vertretung*) или представление А через не-А или нечто другое, чем А, - не является и не может являться логической или онтологической категорией, как и не может быть выведена из этих категорий. Но применение категорий, их конкретное использование *невозможно* вне знакового отношения, и в особенности вне схемы *quid pro quo*, поскольку не существует мыслящего субъекта без языка или мысли без языка. А также (с отвлеченной «трансцендентной» точки зрения), чтобы объект существовал или чтобы он был мыслим, определен, необходимо, чтобы он оставался «индексом самого себя», чтобы он представлял «самого себя» во всех (логических) «моментах» своего бытия, своего бытия-мыслимым и бытия-конституируемым. Конституирование объекта уже требует первичного «обобщения/символизации» объекта (того, что *еще т есть* объект) по отношению к «самому себе». Точно так же объект не «существует» (не конституирован), если он не включен в причинно-следственные отношения и отношения взаимодействия, предполагающие другие объекты, а в перспективе - и всю целостность явлений. Последняя или предстает «как таковая» («en personne») каждый раз, когда я мыслю объект, что абсурдно, или же, не будучи непосредственно наличной, она все же присутствует; будучи представлена через нечто, что не является ею, но полагается в качестве нее и «на ее месте».<sup>30</sup>

Рассудок институционализируется лишь в той мере, в какой он является «частью» *legein*. Выясним другой аспект данной импликации. Рассудок есть «способность связывания по правилам» (Кант), но правил не существует без их институционализации. Правило предполагает институционализацию. Возможность правила создается и задается институционализацией. Категория - это правило связывания данного. *Единство* означает предписание осмысливать данность с точки зрения «единого», а субстанция - предписание мыслить ее как нечто «постоянное», «неизменное», «устойчивое» или «как то, что не может быть предикатом чего-либо другого» и т. д. Безусловно, эти предписания могут быть предписаниями только в той мере, в какой они *значимы* - а значимы они в своем конкретном применении лишь *по отношению к...* Только *по отношению к...* нечто может предстать как единое. Также очевидно, что *категории* суть оперативные схемы одновременно и *legein*, и *teukhein* и, как все оперативные схемы, являются «результатами» *teukhein*: мыслить в соответствии с категориями - это создавать... исходя из... способом, соответствующим..., и в целях... Связывание согласно правилам, конечно же, есть действие как *legein*, так и *teukhein*.

#### *Аспекты teukhein*

*Teukhein* означает: собирать-подгонять-производить-конструировать. Следовательно - создавать в качестве..., исходя из..., способом, присущим... с целью... Все, что называлось *techne* - словом, производным от *teukhein* и породившим термин *техника*, - есть не что иное, как одно из частных проявлений *teukhein*, касающееся его вторичных и побочных аспектов.<sup>31</sup> Например, «прежде», чем мог бы быть поставлен вопрос о какой-либо «технике», было необходимо, чтобы социальное воображаемое собрало-выверило-произвело-сконструировало себя как общество и как именно это общество, чтобы оно себя создало как общество и именно как данное общество, причем исходя из самого себя и из того, что «имеется в наличии», способом, сообразным существованию именно этого общества. *Teukhein* так же заложен в процессе институционализации, как и *legein*. Основные оперативные схемы *legein*, за некоторым исключением, совершенно те же, что и схемы *teukhein*. Чтобы собирать-выверять-производить-конструировать, необходимо располагать схемами разделения и объединения, *отношения к...*, *значимости как значимости в качестве...* и *значимости для...*, а следовательно — эквивалентности и возможного употребления, итерации и порядка. Спорить о том, *legein* ли заимствует свои схемы у *teukhein* или наоборот, было бы бессмысленно и тщетно (как и спорить о том, что первично - «орудие труда» или «язык»). Ведь нетрудно заметить, что *legein* и *teukhein* отсылают друг к другу и взаимно друг друга предполагают. Мы говорим не о внешней обусловленности, не о том, например, что техника как социальное явление требует кооперации людей, а следовательно - речевого общения. Мы говорим о сущностной сплетенности *legein* и *teukhein*. *Teukhein* внутренне предполагает *legein* и в определенном смысле есть *legein*, поскольку может существовать и функционировать только различая-выбирая-объединяя-полагая-считая. *Teukhein* разделяет «элементы», фиксирует их как таковые, упорядочивает их, комбинирует, объединяет в целостности и организованные иерархии целостностей - в поле действия. В этом поле он функционирует под эгидой детерминированности и как действенная детерминация и условие любой детерминации. И наоборот, *legein* сущностно предполагает *teukhein* и в определенном смысле есть *teukhein*, поскольку он собирает-выверяет-производит-конструировать «материально-абстрактные» элементы языка, так же как и соответствующее им множество «объектов» и «отношений». Производство языка как кода - это произведение *teukhein*; это созидание... исходя из... способом, присущим... с целью... *Legein* не есть *legein*, если он не представляет собой организованную целостность действительных операций на «материальной» основе. *Teukhein* не есть *teukhein*, если он не является полаганием вполне определенных и отличных друг от друга элементов, включенных в функциональные соотношения (одновременно в обычном и математическом смысле слова «функция»).

Проиллюстрируем тождественность основных оперативных схем *legein* и *teukhein* на примере оперативной схемы *значимости*. Очевидно, что любая техника опирается на схему *значимости для* (а также - *в отношении к...*). Тот или иной объект, орудие, действие, жест используются ею, поскольку они соответствуют чему-то и нужны для чего-то, т. е. поскольку они обладают «значимостью употребления», «потребительской ценностью» внутри,

посредством и для той или иной комбинации. Но также, прежде всякой «стандартизации» продуктов и инструментов, техника как социальная данность (а не как случайное и разовое использование «природного» объекта) может существовать только благодаря схеме *значимости в качестве...*, т. е. эквивалентности, возможности повторения. То или иное орудие или продукт используются *так же*, как и те или иные другие орудия и продукты; они могут быть воспроизведены, могут иметь эквиваленты. Но прежде всего, орудие есть орудие, поскольку оно эквивалентно самому себе при различных обстоятельствах его использования. Создание орудия - это созидание *eidosa-* формы, чьи инстанции

или конкретные воплощения *значимы* как инстанции этого *eidosa'*, служащего основой для бесконечных репродукций. И эти орудия *ценны как орудия*, поскольку они имеют значение *для* создания всего, что с их помощью можно сделать.

Речь идет не только о материальных орудиях. «Производство» индивидов обществом, навязывание сомато-психическим субъектам в ходе их социализации не только *legein*, но и форм поведения, положений, жестов, навыков, обычаев, отношений, поддающихся кодификации форм социальных практик, безусловно, также представляют собой действие *teukhein*, именно посредством *teukhein* общество придает этим субъектам качество общественных индивидов, исходя из сомато-психических данностей, способом, сообразным их жизни в данном обществе, учитывая место, которое они будут в нем занимать.

Так создаются общественные индивиды, индивиды, подходящие для той или иной социальной «роли», «функции», «места». В более общем плане, институционализация как таковая - это всегда также некое *teukhein* и предполагает ту же схему значимости, что задействована в этом *teukhein*. Ведь любое установление - это также сочетание ввиду того, что... И в нем институционализированные термины функционируют в постоянном соотношении друг с другом, и все без исключения - в соотношении с этим установлением; следовательно, являются значимыми как члены этого института, в постоянном соотношении, будучи значимы для этого установления, благодаря своей включенности в институционализированные сочетания. Все индивиды, объекты, процедуры, заданные как «члены» или «элементы» внутри и благодаря тому или иному определенному институту, обладают «потребительской ценностью» по отношению к..., в связи с также институционализированной сетью. Также любое человеческое существо, как наделенное мужским или женским полом, способное совокупляться и рождать себе подобных, является «значимым для» соития, причем «значимым как» и любое другое человеческое существо того же пола. Но на мужчину и женщину как на вероятных супруга и супругу оказывают влияние показатели «потребительской ценности» института брака - «потребительской ценности» как созданной этим институтом и бесконечно превосходящей свою биологическую основу (достаточно вспомнить о том, что брак предполагает, имеет следствием и означает везде и всегда); «потребительской ценности» - даже не находящейся в абсолютной зависимости по отношению к биологической основе (импотенция и бесплодие вовсе не значат необходимого запрета на брак или его неизбежного расторжения). Но вместе с тем институт есть собственно предписание *одинаковых* ценностей, отношений эквивалентности, поскольку институт может существовать лишь в массовом порядке, создавая определенные классы взаимозаменяемых элементов - индивидов, действий, объектов: классы брака и родства, взаимозаменяемости (субститутивности) индивидов по отношению к выполняемым ими «функциям» и «ролям», замещаемости объектов и т. д. Центральная оперативная схема *legein* как таковая, знаковое отношение в строгом смысле слова, не проявляется в *teukhein*. Точно так же центральная оперативная схема *teukhein*, отношения *целесообразности* или *инструментальности*, соотносящие то, что есть, с тем, что еще не существует, но могло бы быть, не проявляется в *legein*. Здесь уже не задействовано *quid pro quo*: «нечто *на месте чего-то* иного», - но выступает схема «нечто *в виду чего-то* иного» («средства» и «цели», «инструмента» и «продукта» или «результата»). Эти отношения далеко превосходят простую схему значимости-для...: орудие, безусловно, является значимым-для... -но уже для *создания* того, что *не существует*. Его «потребительская значимость» гораздо шире значимости просто *употребления* - поскольку она есть значимость *произведения* и *преобразования*. Так *teukhein* конституирует и конституируется внутри и посредством иной универсальности, чем универсальность *legein*. «Орудие» создается как форма, как *eidosa* не только потому, что оно поддается воспроизведению и повторению в форме других экземпляров «того же самого» орудия, как и не только потому, что оно повторяет само себя при его последующем применении. Будь оно даже уникальным экземпляром, которым пользовались лишь однажды, оно тем не менее представляет собой *eidosa*, поскольку не есть просто «вещь», но «идеально» уже положено как элемент отношений целесообразности, как собственно «средство», способное и должное делать так, чтобы... Итак, *то, что* «средство» *может* создать, - не существует; оно еще не существует в тот момент, когда «средство» полагается, вводится, производится как средство. Орудие есть то, что оно есть, исходя из того, чем *оно* не является, и *того, что* еще не имеется в наличии, - исходя из того, что оно *может* создать.

Мы видим здесь, что отношения целесообразности взаимно предполагают схему возможного, можествования делания-бытия, можествования быть. Не было бы целесообразности, а значит и *teukhein* и общества, если бы не могло стать то, что не существует, или если бы уже существующее не могло бы также быть иным образом. Схема возможного устанавливает *ipso facto* разделение на возможное и невозможное (обязательное, очевидно, есть не что иное, как другое наименование невозможного: обязательно то, чье несуществование невозможно; а невозможно - то, чье несуществование необходимо).

Именно в сплетении возможного и невозможного и через него общество, каждое общество, конституирует «реальное», *свое* «реальное». Реальность не есть лишь «то, что сопротивляется», как это повторяют со времен Дильтея, она вместе с тем и в не меньшей степени и то, что поддается преобразованию, что создает условия для *действия* (и для *teukhein*) как созидания иного по отношению к существующему, или созидания существующего другим образом. Реальность есть то, в чем существует созидаемое и несозидаемое. Таким образом действие и *teukhein* устанавливают посредством институционализации реальности новое разделение,

помимо различия бытия и небытия, значимого и незначимого, устанавливаемых *legein*, вводится различие возможного и невозможного, того, что может, и того, что не может быть сделано. Отсюда непосредственным образом вытекает, что «реальность» социально институционализована не только в качестве реальности вообще, но и в качестве этой данной реальности, реальности именно *этого* общества. Так оплодотворение женщины духом возможно - и следовательно, реально - в определенных обществах, хотя и невозможно - и следовательно, нереально - в нашем.

Подчеркнем этот момент: разделение на возможное/невозможное *вторично* и *производит* в *legein* как таковом, а именно в *legein* как коде. Когда *legein* говорит о возможном и невозможном, оно говорит о том, *что teukhein* полагает и созидает. В качестве *koda legein* имеет склонность к бинарному разделению (bipartition) на обязательное/невозможное. Исходя из изложенных выше оснований, его нельзя назвать собственно бинарным разделением (невозможное есть то, что обязательным образом не должно существовать или высказываться) - это, скорее, *исключение*, удаление из универсума *legein* того, что не соответствует его законам. Устанавливаемое же *teukhein* разделение (division) на возможное/невозможное есть настоящее бинарное разделение, исходя из которого «реальное» существует как разделенное. Равно, общество и индивиды живут и функционируют будучи обязанными представлять предопределенность абсолютного существования «возможного» и «невозможного»; другими словами - жить ввиду мнимого представления о реальности, в лоне которого граница между «возможным» и «невозможным» однажды была проведена для всех и навсегда. Само возможное, таким образом, задано как *детерминированное* (все, что в каждом отдельном случае возможно и что невозможно, - вполне определено и различимо); точно так же как заданы в качестве детерминированных средства, инструменты, процедуры, способы действия, которые это возможное преобразуют в актуальное и действенное (о чем бы ни шла речь - об орудиях, заклинаниях, церемониях или магических действиях и т. п.). Таким образом, *teukhein* распространяется на все доступное представлению и удвоению через уплотнение *детерминированности*; через полагание того, что даже «несуществующее» детерминировано в отношении его способности-быть и неспособности-быть. Также *teukhein* задается как *определяющий* такие *детерминированные* способы функционирования, посредством которых то, что могло бы быть, но не существует, может быть вызвано к бытию. *Teukhein* также взаимно предполагает такие детерминированные отношения в последовательности, как неразрывно связанные между собой действующая причинность и конечная причинность (нет необходимости упоминать о бесконечных философских следствиях этой неразрывности).

«Цель», «результат», «продукт», ввиду которых применено средство, орудие, инструмент, действие, не «действены» в тот момент, когда совершается их полагание. Они представляют собой перспективу [действия], и социально эта перспектива может существовать лишь как *eidōs*, форма или тип, институционализованный фигура, представляющая то, что, возможно, когда-нибудь осуществится. Прежде чем стать «реальностью» и для того, чтобы стать «реальностью», «продукт» должен существовать в действительном (эффективном) социальном воображаемом и посредством него. В индивидуальной жизни ему соответствует воображение как представление того, что, возможно, состоится в будущем; другими словами, способность полагать как могущее-быть то, что еще не существует. «Результат труда идеально предсуществует в воображении трудящегося», - говорил Маркс, повторяя то, что Аристотель высказал в гораздо более общем плане относительно практического или принимающего решение воображения (*phantasia bouleutike*).<sup>33</sup> Однако ясно, что в той мере, в какой мы говорим собственно о «труде» или же о *teukhein* как таковом, это «воображение» создает для индивида в качестве представления именно представление социально институционализованного *eidōs'a* (как продукта, который нужно произвести тем или иным способом и т. д.). Творческая роль первичного воображения субъектов находится вовне - это их вклад в созидание форм-типов-е/We, по сути своей совершенно иных, чем те, что уже существуют и значимы для общества. Это - существенный, неоспоримый вклад, но всегда предполагающий институционализованный социальный пол и предоставляемые им средства, действительно становящийся вкладом (как чем-то отличным от грез, мечтаний и бреда) только в том случае, если он социально воспринят в форме модификации института или полагания некоего иного института. Условия этого принятия - не только «формальные», но и «материальные» - бесконечно превосходят все, что может обеспечить индивидуальное воображение.

Подобно тому, как *legein* воплощает и реализует множественно-отождествляющее измерение языка и - в более общем плане - социального представления, так *teukhein* воплощает и реализует множественно-отождествляющее измерение социального действия. И точно так же, как в случае языка, множественно-отождествляющее измерение, в котором и посредством которого язык становится *кодом*, необходимо и неразрывно связано со своим значащим (*significative*) измерением, благодаря которому языковая деятельность вообще становится *языком*, так же и *teukhein* как множественно-отождествляющее неотделимо от воображаемого измерения действия и магмы социальных воображаемых значений, которые реализует социальное действие и в которых и посредством

которых это действие осуществляется как социальное. Этот параллелизм имеет глубокие корни и далеко идущие последствия. *Legein* как чисто множественно-отождествляющий превращается в пределе в непоследовательную и не выдерживающую критики фикцию формализованной, замкнутой в самой себе системы.

*Teukhein* как чисто множественно-отождествляющее становится непоследовательной и не выдерживающей критики фикцией техники для самой техники. Но очевидно, что любое *teukhein* и любая техника, существующие всегда для чего-то иного, чем то, чем являются они сами, отстраняются от целей, не проистекающих из их собственных внутренних детерминаций. Даже тогда, когда техника могла бы показаться «целью в себе», каковой она имеет тенденцию предстать в современном капиталистическом обществе, это полагание техники как цели в себе не есть свершение самой техники, но воображаемое полагание: техника сегодня *является значимой* как социальный бред, который представляет собой фантазм всемогущества, бред, являющийся для большинства

«реальностью» и «рациональностью» - здесь в кавычках, но зачастую без них - современного капитализма. В более общем плане - во времени и в более конкретном - в том, что касается «аспектов» социальной деятельности, любая «производительная» техника является таковой лишь в соотношении с этими частными «целями», определяющими ее и, в свою очередь, определяемыми ею (в круговой импликации). Таковыми целями предстают социальные потребности, которые всегда и везде определяются через воображаемое и не могут быть определены как-либо иначе (*единственное*, что в человеческих потребностях не находит своего определения через воображаемое вот уже три миллиона лет, - это приблизительное количество необходимых калорий в день в их приблизительно установленном качественном сочетании). Не возвращаясь к тому, что было сказано в первой части книги относительно техники и потребностей, следует лишь подчеркнуть упомянутую круговую импликацию, что существует между этими двумя элементами и создает нерасторжимое единство *teukhein* и воображаемых значений не только «в крайних случаях» но и *in medias res*: потребность полагается как социальная потребность (а не как мечта или Земля обетованная) лишь в той мере, в какой *то*, что могло бы служить ее удовлетворению, проявляется в социальном *teukhein* и через него как нечто осуществимое - пусть лишь виртуально. Точно так же, как полагание социальных потребностей самыми различными путями постоянно внутренне направляет и определяет конкретные модальности и инструментовку *teukhein*. А также, на другом полюсе, любой *teukhein* и любая техника «предполагают» или имеют в качестве отправной точки полагание в социальном воображаемом и через него абсолютного творчества, фигур и схем - «вещей», «объектов», разделенных-объединенных как средства ввиду того, что... - которые институционализируют мир как мир, в котором возможен *teukhein*; мир, в свою оче-

редь являющийся продуктом *teukhein* как необходимого «инструмента» любого института.

Проиллюстрируем эту ситуацию последним примером. Выше мы уже говорили об оперативной схеме *значимости*, проявляющейся в *teukhein* в двух формах: быть *значимым для...* и быть *значимым как...* Мы говорили, что институт существует, постоянно в массовом порядке создавая классы эквивалентности (или взаимозаменимости) - например, классы эквивалентности между общественными индивидами (группами брака или родства, кланами, кастами, «сословиями», классами в узком смысле слова и т. д.). Здесь в полной мере оказывается задействовано отождествляющее измерение - как плана *legein*, так и *teukhein*. Но к воображаемым значениям нас отсылает не только то, что в каждом отдельном случае «определяет» классы эквивалентности между индивидами (от самого поверхностного до самого глубинного смысла слова «воображаемое»). Сама сеть подобным образом институционализированных классов может существовать лишь в том случае, если она в конце концов оказывается соотнесена с терминами, однозначно полагаемыми как нечто единичное, уникальное, незаменимое, как фундамент и источник институционализированных эквивалентностей: герой-основатель, территория, святой город, харизматический вождь. В добавление к сказанному следует также упомянуть таинственную и непостижимую сущность, каковой является общество, если его рассматривать само по себе: неопределенное, анонимное, коллективное, открытое «мы» - не только в качестве неопределенного количества индивидов, но как сосуществование, институционализированная последовательность, причем институционализированная *именно таким*, уникальным, незаменимым и привилегированным образом. Эти две единичности могут быть различены: так, христиане определяют себя через свою соотнесенность с Христом - и здесь речь идет не об определении, которое конкретные христиане «свободно» дают себе и Христу, но о *полагании*, в котором и через которое с общественно-исторической точки зрения они выступают как христиане, а Христос - воображаемый полюс этой институционализированной общности - выступает в качестве Христа (а не как чистая фикция, эмпирический индивид или предводитель некой безвестной секты в Галилее). Они также могут и смешиваться: Франция с этой точки зрения (как «французская нация» или как субъект «истории Франции») есть не что иное, как «некий образ Франции» - как часто говорят, не задумываясь о том, значение чего может выступать как нечто противоположное «некоему образу Франции». Институционализированная сеть может существовать, лишь соотносясь с такими единичными сущностями, которые изображают-представляют (*figurent-presentifient*) воображаемые социальные значения или полагают их.

Как и *legein*, *teukhein* демонстрирует эту неконструируемость, недедудируемость, непродуцируемость, самопредположенность, которую я назвал

*объективной рефлексивностью*. Действие сущностных схем *legein* предполагает, что эти схемы были уже задействованы до своего действия, чтобы как раз стать действительными: каким образом мы можем что-либо разграничивать, если уже не обладаем разграничивающим критерием, в свою очередь являющимся разграничимым и разграниченным? Точно так же *teukhein* всегда опирается на *teukhos*, или *tukton*, на уже имеющееся в наличии «орудие». Производство предполагает произведенное, средство производства, само всегда являющееся продуктом. Любой *teukhein* предполагает, что нечто уже собрано-выверено в качестве... способом, присущим... , ввиду того, что... (в пределе: собственное тело того, кто *teukhei*, кто собирает-выверяет ввиду того, что... - тело, с этого момента уже более не являющееся просто «природным телом»). Техника самоинституционализируется или, лучше, является прото-институтом, ее действие предполагает, что она уже была задействована, условия ее функционирования изначально уже содержат в себе результаты этого функционирования. Любая попытка исходя из тех или иных условий «вывести» или «произвести» эти результаты обречена на провал, поскольку эти условия могут быть таковыми только в том случае, если они уже содержат в себе эти результаты, если они отчасти уже произведены. Этот аспект в его идеологической и мистифицированной форме всплывает в рассуждениях буржуазной политической экономии относительно «капитала» как «первичного, исходного, несводимого на нет фактора» производства. Именно поэтому мы не можем говорить о «просто работе», в смысле простого двигательного усилия человека-животного, или о просто «тратах нервной и мускульной энергии» его организма. Даже «работа» быка или лошади не является «простой» - она так же предполагает эти огромные траты и преобразования, посредством которых сообщества неолитического периода



создали быка и лошадь (и другие виды животных) как орудия в самом широком смысле. Различие между «просто трудом» и «квалифицированным трудом» относительно и второстепенно, «Просто труд» предполагает ту огромную «квалификацию» (и соответствующие «вложения»), посредством которой общество - и каждое конкретное общество на свой особый манер и с различными результатами - превращает сомато-психическое существо в общественного индивида, то есть в орудие, произведенное соответствующим способом... ввиду того, что... Общественный индивид - это всегда уже изготовленное орудие, чье изготовление предполагает, что другие орудия того же типа уже существуют и уже действенны.

Таким образом, мы уже должны иметь в своем распоряжении технику, *teukhein*, чтобы суметь ее изобрести, - равно как и должны владеть языком, чтобы иметь возможность его учредить. Нет ничего удивительного в том, что в мифах как тому, так и другому приписывается вне— или сверхчеловеческое происхождение. Об этом говорил еще Эсхил, утверждая, что

все *technai* были даны смертным Прометеем, до этого же находились в исключительном ведении богов<sup>34</sup>: мы можем сказать, что такой-то человек изобрел такую-то *techne*, но говорить, что какой-либо человек или люди изобрели *techne* вообще, было бы абсурдным, поскольку отдавать себе отчет в этом изобретении означало бы выходить за его «пределы», продолжая все же его предполагать. Безусловно, в этом случае в гораздо большей степени, чем в вопросе о «рождении языка», долгая и длительная эволюция самых примитивных орудий создает впечатление неощутимого перехода, в котором можно было бы растворить институт *teukhein*, представив его изменением, постепенно приведшим животного человека (или «общество» человекообразных) к обществу. Орудия людей эолита сохранились, а «протослова», если они и были, - нет. Но проблема и критерий в обоих случаях одни и те же. Вопрос состоит не в том, где общество берет свое начало - с кроманьонцев, неандертальцев, или синантропов, или же до них - поскольку этот вопрос имеет смысл только в том случае, если мы знаем, что *есть* общество, или, если угодно, если мы «определились» с тем, что подразумевается под этим словом. Так для нас общество существует лишь там, где существует институт и техника (или, в более общем плане - *teukhein*), имеет место множественно-отождествляющее измерение действия как социально институционализированного действия. Человекообразные могли случайно или «инстинктивно» использовать в своей жизнедеятельности сухие ветки или камни -и это использование могло послужить основой для перехода к технике, но о технике можно говорить лишь тогда, когда сухая ветка или камень появляются не в случайном или просто «природном» контексте, но различаются-разделяются-ищутся-собираются для созидания... способом, при-сущим... ввиду того, что... Другими словами, когда они заданы в качестве эффективных, длительно действующих и типичных средств в схеме *целесообразности*. Каким бы странным ни казался этот способ выражения мысли, сказанное выше означает, что камень *институционализирован* как орудие, что он *значим* как орудие, поскольку он *значим для* того или иного употребления (для достижения той или иной цели), поскольку он выступает как *тип* или *eidos* и т. д.; и более конкретно, поскольку уже имеет место производство камня как средства производства.

Поиск и сохранение камней более тяжелых или более острых, чем другие, уже есть производство орудия, или *teukhein*. Камень, сохраненный ввиду того, что..., даже без немедленного использования и без биологических процессов, которые регулировали бы «накопление» (как регулируется, например, накопление глюкозы в организме), является продуктом уже просто в связи с самим фактом сохранения. Сохранение камня - это уже «производство», предполагающее другое производство- поиск и выбор камня; оно отсылает к преобразованию - а значит, к производству - соподдающего тела человека способом, соответствующим..., ввиду того, что..., то есть преобразование в тело, способное использовать камень как рудиментарное орудие. Но это преобразование было бы невозможно без самого камня и никогда не могло бы быть осуществлено - «выбрано», «найденно», «сохранено», - если бы не был выбран, найден, сохранен соответствующий камень. Нельзя стать пианистом без пианино, так же как пианино остается совершенно бесполезным без пианиста. Если верно то, что говорит Леруа-Гуран и орудие есть «не что иное, как свидетельство экстериоризации действенного жеста»<sup>34</sup>, то жест становится или может стать действенным, только создавая орудие. Жест обретает действенность лишь по мере того, как камень становится орудием, и наоборот. И то, и другое должны сопологаться: ни один из них не мог бы стать «средством», если другое уже не имелось бы в наличии, причем в качестве продукта преобразования, соответствующего..., ввиду того, что..., каким бы минимальным и постепенным оно ни было. И действенный жест, и орудие могут быть тем, чем они являются, лишь через их соотношение с неподдающимся анализу схемами целесообразности, инструментации и *возможного*.

С точки зрения нашего позитивного знания, не вызывает никакого сомнения, что *формирование орудий* (*outilisation*) эолита в течение чрезвычайно длительного периода должно было быть постепенно развивающимся процессом, так же как и становление прямохождения, развитие мозга и руки, которым этот процесс, вероятно, был параллелен. И во время этой длительной фазы «зёрна» того, что станет техникой, могли случайным образом проявляться и пропадать, вновь возникать, чтобы затем внедриться окончательно. Об этом процессе можно было бы говорить как о процессе неодарвинистском, в ходе которого временные изменения утверждаются благодаря соревновательным преимуществам, которые они дают своим обладателям. Только в неодарвинистском процессе эти изменения закрепляются генетически. Что же касается обсуждаемого случая, то они могут сохраняться лишь в и через их *институционализацию*, через творение института вообще, как и в *фиксации* случайного и факультативного в систематическом и обязательном, или как *сохранение* и *передача* того, что было таким образом зафиксировано, или же, наконец, как возможность *вариации* и *изменения* (в свою очередь поддающихся фиксации и передаче), ни в чем не зависящие от «биологического субстрата» и сами не оказывающие на него влияние.

*Историчность «legein» и «teukhein»*

Как *legein*, так и *teukhein* мы можем мыслить только в качестве института со всем, что институт предполагает и влечет за собой: фиксацией и распространением «продукта» и определенного способа функционирования в коллективе; уникальными и неподдающимися внешнему анализу «свойствами», благодаря которым «продукт» и

способ функционирования оказываются в целом *открытыми для участия* (participables) индивидов и которые делают индивидов способными участвовать в них. *Teukhein* как институт предполагает также способность коллектива «признать» их как таковые, фиксировать их, сохранять, передавать, варьировать и изменять. Все это непосредственным образом предполагает способ бытия данного коллектива, который уже не может рассматриваться как природный феномен, но должен быть *институционализирован* - а следовательно, предполагает *legein* и *teukhein* как необходимые для институционализации самого общества. Социальный институт может существовать только в том случае, если «вещи», «объекты», «индивиды», «знаки», «орудия» разделяются, объединяются, обозначаются, сочетаются, производятся подобающим этому обществу образом. Общество должно производить *себя* и высказывать *себя* для того, чтобы быть способным производить и говорить. Самоформирование и самовысказывание суть произведение первичного воображаемого как институционализирующего начала общества. Но ни то, ни другое не может осуществляться без соотнесенности со значением, без порождения магмы воображаемых социальных значений. Ведь общество не может себя институционализировать, не *институционализируя себя* как «нечто определенное» («quelque chose»). И это «нечто определенное» уже с необходимостью есть воображаемое значение (и апекс магмы воображаемых значений), поскольку *не может* быть ничем иным. Уже благодаря этому *legein* и *teukhein* оказываются погружены в магму значений.

*Legein* и *teukhein* как таковые являются исключительными творениями общественно-исторического. Безусловно, в определенном смысле, мы обнаруживаем их и в *жизни*. Живое существо есть живое существо в той мере, в какой оно различает-выбирает-сочетает-выверяет-преобразует соответствующим способом... и ввиду того, что...<sup>35</sup> Но это *legein-teukhein* живого существа отличается *toto coelo* от *legein-teukhein* общественно-исторического. Здесь нет ни знаковых отношений, ни отношений целесообразности в собственном смысле слова (как предвосхищающей заданности в *eidose* того, что не существует). *Legein-teukhein* живого существа есть само это живое существо и ничто иное — «реально» ничто и «идеально» ничто. Оба они, в случае живого существа, оказываются фиксированы на неизменном и фиксирующем их самих субстрате - оказываются детерминированы как именно *эти* средства, служащие именно *этим* целям. Наконец, для живого существа как такового все, не входящее в организацию его *legein-teukhein*, вообще не существует, либо представляет собой зашумление или катастрофу. Однако в общественно-исторический институт *legein* и *teukhein* предстает как средство безграничной открытости тому, что первоначально не было включено в его организацию. Будучи задействованными в «замкнутом» мире, организованном и институционализированном каждым отдельным обществом, являясь орудиями этого замыкания, они в

то же время предоставляют ресурсы для его размыкания, для изменения общества и его мира. Ведь возможности расширения и преобразования областей, на которые распространяется действие *legein* и *teukhein*, «воплощены» в самой организации *legein* и *teukhein*. Располагать схемой знакового отношения - это значит располагать ею везде и ввиду всего того, что может «представить себя» как «реальное», «рациональное» или «воображаемое»; значит иметь возможность именовать все, что можно «показать» или «обозначить». Располагать же другими операционными схемами, организующими *legein*, значит иметь возможность группировать *по-иному*, определять новые классы и свойства, совершенствовать и модифицировать лексико-семантическую сеть (quadrillage) данности. Располагать *teukhein* - это располагать схемами возможного и осуществляемого, схемой цели как *eidose* того, что еще не существует, но что обусловливает существующее (осуществляющееся) сейчас, располагать средством («орудием труда») как продуктом, а следовательно - как результатом, который первоначально существует как не-сущий *eidose*, как простая возможность, которая может и не осуществиться или осуществиться *по-другому*, как следствие *иного рода* деятельности. Конечно, эти два случая несимметричны, поскольку может показаться, что все многообразие возможностей языка как *legein* было дано сразу, с появлением самого языка. Тогда как способ организации материально-абстрактной «базы» языка достиг с самого начала (или очень рано, в самой глубине веков, куда только может проникнуть наш взгляд) состояния равновесия и адекватности, настолько, что нам не известен никакой «прогресс» в отношении возможностей *legein*. Этого нельзя сказать о *teukhein*, во всяком случае, что касается техники материального производства. Изначально были даны лишь наиболее абстрактные «условия его возможности», но таковые, как мы знаем, менее чем за миллион лет совершили фантастический скачок. Мы еще вернемся к этому различию, которое не затрагивает существа нами сказанного: *legein* и *teukhein* внутренне характеризуются способностью к расширению и преобразованию. Именно благодаря этому они совместимы с историей и сами открыты возможности историчности. Они совместимы с историей, поскольку способны инструментировать сменяющие друг друга творческие формы первичного воображаемого и первичного воображения - проявляются ли они в виде непримиримого разрыва с прошлым или в виде «неощутимых» изменений. Они предоставляют опору для институционализации *иных* и новых значений. Это предполагает, что они сами открыты возможности историчности, что они сами изменяются. Изменяется в каждом отдельном случае специфическое содержание *legein* и *teukhein* или их консистенция: характеристики их способа функционирования, предпочтительные сферы действия, их «продукты», в реальности неотделимые друг от друга. Эти специфические содержание и консистенция, в свою очередь, находятся в нерасторжимом единстве с магмой воображаемых значений, которыми инструментировается общественно-историческая институционализация. Так, история общественно-исторического *действия* есть в то же время и история *teukhein*, который представляется его опорой и неустранимым измерением и для которого «производственная техника» и материальные орудия в строгом смысле слова являются лишь не обладающими никакими особыми преимуществами составляющими. В истории *teukhein* наиболее значительным его проявлением можно считать способность собирать-выверять-конструировать, находящую свое выражение в самой институционализации: деревня или город, азиатская монархия, полис, современное государство равно суть продукты *teukhein*, гигантские орудия или инструменты: мегамашина Льюиса Мамфорда,<sup>6</sup> армии,

организованные из рабочих и рабов и используемые «азиатскими» монархами - по существу это результаты и средства социального *teukhein*, средства производства продуктов. Таковы также любые *techne* в самом широком смысле слова: техники продуктивные или сексуальные, магические или политические, организации людей или дискурса, тела или разума, художественной выразительности или ведения войны. Такова и *techne*, производящая самое эффективное из когда-либо созданных обществом орудий, а именно общественного индивида. Но в той же мере история *представления* и . социального *высказывания* — всего того, что, будучи причастно творчеству значений, общественных представлений, идей, находит свое проявление в языке, - есть также и история *legein*. Конечно, в этом случае, как мы указывали выше, мы признаем существование исторического инварианта, которому мы не можем дать «объяснение»: история языка и языков затрагивает конкретные языки, приводит к их изменению в том, что касается их «материально-абстрактной базы», обладающей в каждом отдельном случае своей спецификой, но не сказывается на общем типе организации языка. Мы можем говорить о фонологической, грамматической, синтаксической, семантической эволюции, но язык как *legein* всегда и везде функционирует, задавая фонемы, комбинируя их в морфемы или лексемы, группируя последние в грамматические классы, организуя элементы этих классов в соответствии с синтаксическими правилами. За пределами же инвариантности этого своего абстрактного способа функционирования *legein* вовлечен историческое изменение и вместе с тем является его активным инструментом. В этом отношении наиболее значительную роль играет семантическая история. И дело не только в том, что она выражает изменения в «лексико-семантической» сетке «реальной», или «природной», или «отождествляюще-рациональной» данности («названия» различных многоугольников говорят здесь сами за себя); точно так же архаическая биологическая таксономия, несмотря на огромные затраченные ею усилия, представляет собой в *этом* отношении «операцию» тривиальную: всегда возможно провести различие между двумя видами птиц и дать им название, располагая лишь «рудиментарными» начатками языка. Прежде всего, семантическая история позволяет социально существовать обретающим каждый раз различную форму глобальным организациям мира, новым воображаемым значениям, прямо или косвенно «воплощающимся» в терминах языка, находящим в них свою символизацию. Доказательством бытия Бога в существующем обществе является наличие в его языке слова «Бог». Если мы абстрагируемся от инвариантности общего типа упомянутой выше организации *legein*, то мы должны будем сделать вывод о существовании длительной истории *legein* в широком смысле этого слова, которая, при взгляде со стороны и в перспективе сегодняшнего дня, предстает как «прогрессивная эволюция» - столь же важная, как и эволюция производительной техники в узком смысле (что можно рассматривать как само собой разумеющийся факт, поскольку любое *teukhein* есть также и *legein*, а техника - это вид логики). История, в ходе которой совершается переход от знания ряда «один, два, три... много» к теории размещения (*distribution*); от классификации живых видов естественной биологической среды к молекулярной биологии; от наблюдения за движениями небесных тел к современной космологии, - эта история есть не что иное, как безграничное развертывание способности различать-выбирать-соединять-полагать-считать-высказывать, следующее требованиям отождествляющей логики и детерминированности, то есть безграничное расширение *legein*, безостановочное умножение продуктов его деятельности, чрезвычайная проработка его специфических методов. Мы не будем здесь на этом останавливаться и отметим лишь то, что видно при ближайшем рассмотрении: функционирование *legein* и отождествляющей логики в этом отношении в каждом отдельном случае преимущественно зависело от воображаемой организации институционализованного общественного мира, организации, закрепляющей его объекты, направленность, интересы и цели. Следующие друг за другом перевороты, отмечающие своими вехами историю «рационального знания» различных обществ, всегда были обусловлены потрясениями, происходившими в глобальном воображаемом представлении мира (а также природы и целей самого знания). Последнее по времени из этих потрясений имело место на Западе несколько веков тому назад и породило такое частное воображаемое представление, согласно которому все существующее - «рационально» (и, в частности, поддается математизации), познание мира может достичь исчерпывающей полноты, а целью знания является господство и контроль над природой.

## **VI. Общественно-историческое установление: индивид и вещь**

Нам приходится признать положение, что во всякой, какую ни возьми, области то, что есть, *оказывается годным* для отождествляюще-умножающе-створяющего способа организации и ему поддается, однако *не совпадает* с ним полностью и однозначно. То, что есть, без конца и начала подвергается воздействию данной организации, и происходит все это совсем не так просто, не без последствий, ибо это предоставляет подобной организации возможности необычайно действенного захвата, да еще таким образом, что нам возбраняется даже помыслить такую организацию просто как постройку, относящуюся единственно на счет, как выражался Гегель, «ужасающей мощи рассудка». Ведь мы можем сводить то, что есть, ко множеству только потому, что оно может к нему сводиться; мы можем его категоризировать лишь потому, что оно поддается категоризации. Однако всякое сведение ко множеству, всякая категоризация, всякая организация, которую мы здесь устанавливаем-открываем, рано или поздно оказывается частичной, разрозненной, недостаточной, полной прорех и, что еще более важно, сомнительной и, в конце концов, бессвязной и противоречивой внутри себя.

Подобное обстоятельство (которое не имеет ничего общего с обманым представлением об «асимптотическом возрастании знания», а также со всякой чепухой насчет «эпистемологических разрывов») избыточно и наглядно демонстрирует, как я уже пытался показать в другом месте, история такой в высшей степени «точной» науки, как физика.'

Ведь вопросы и апории, с которыми вступает в спор современная физика, отсылают к тому глубинному способу бытия физически сущего, что по-прежнему не ухватывается средствами логики отождествления. И даже если бы нам и удалось их решить (надо полагать, благодаря новым теоретическим открытиям), то все равно оставалась бы уверенность не только в том, что эти новые решения рано или поздно породят новые загадки, но и, главное, в том, что их связь с прежними загадками будет столь же необъяснимой средствами логики и онтологии

отождествления, как остается необъяснимой связь ньютоновской физики и теории относительности. Однако положение становится несравнимо более нестерпимым, как только мы покидаем мир физики. Выше мы уже пытались показать, что основные категории и определения логики тождеств рассыпаются в прах при столкновении с общественно-историческим бытием - что позволяет понять, почему в рамках традиционной мысли последнее так никогда и не смогло быть по-настоящему осмыслено. Мы уже видели, и еще будем иметь возможность убедиться в дальнейшем, что категории и определения, предполагающиеся миром значений и нашими отношениями с ним,

не позволяют понять его способ существования. То же положение мы застаем в области, к которой подводит весь ход нашего изложения, - в области общественно-исторического установления индивида (и, соответственно, восприятия и вещи); то есть в области преобразования психической единицы в общественного индивида, для которого существуют другие индивиды, предметы, мир, общество, институты - словом, все то, что изначально не существовало и не имело смысла для психики. Все это подводит нас к обсуждению вопроса о психике, который воистину неотделим от вопроса об общественно-историческом: к этим двум видам выражения первичного воображаемого, то есть, в первом случае, выражения первичного воображаемого как первичного воображения, и во втором, - выражения его как воображаемого социального. Обсуждение будет вестись, отправляясь от фрейдовской концепции, хотя дело вовсе не в ее переделке или улучшении, а в ином ее освещении в свете двух вопросов, так и оставшихся для фрейдовской концепции, и отнюдь не случайно, слепыми пятнами: вопроса об общественно-историческом установлении и вопроса о психике как о первичном воображении, то есть, в сущности, как возникновении представлений или как о не поддающемся определенности представляющем потоке.

#### *Способ бытия бессознательного*

Фрейд писал, что бессознательное не знает ни времени, ни противоречия. С этим сногшибательным предположением, которое потом было расширено и на протяжении всего творческого пути Фрейда становилось лишь все более и более настоящим, почти ничего не могли поделать, если не вынуждали его означать совсем противоположное тому, что оно говорит, превращая психическую жизнь в самый настоящий механизм или сводя ее к какой-нибудь логической структуре. Бессознательное представляет собой «место», где время (тождественное) - как определяемое посредством упорядоченной последовательности и ее же определяющее - не существует, где противоречия не исключают друг друга или, точнее, где вопрос о противоречиях не может даже возникнуть; и которое воистину не может являться местом, потому что место предполагает порядок и различимость. О главной же материи бессознательного, о представлении, мы не можем ничего сказать до тех пор, пока остаемся в пределах нашей обычной логики. Так как мы совершаем насилие над вещью уже тогда, когда в связи с бессознательным (как и сознательным) говорим о представлении, отделяя его от бессознательного побуждения и бессознательной направленности, что невозможно как умозрительно, так и на деле. Бессознательное предстает лишь неразделимым репрезентативным/аф-фективным/интенциональным потоком. Однако же предположим, что подобное разделение осуществимо и уже осуществлено, и ограничимся представлением как таковым. И как же тогда не заметить, что оно ускользает от самых элементарных логических схем, что оно растекается во все стороны, и что нам не удастся подчинить его каким бы то ни было требованиям определенности?

Вот, например, сон Фрейда: «Мой друг Р. - это мой дядя, он носит длинную рыжеватую бороду...». Образует ли этот сон *какое-то одно* представление или *несколько* представлений, и *сколько* же? Что это за вещь, если мы даже не можем ничего сказать о том, *что* ее *касается*; одна она, или их много? Или возьмем разбор случая «Маленького Ганса»: что такое *для* маленького Ганса представление его отца, представление лошади, его страха, и какова их связь? В последнем случае мы самообольщаемся, когда, влекомые привычкой к истолкованию, необходимостью переводить данные бессознательного в понятия языка, на язык отношений, сложившихся в языке и посредством языка, полагаем *одно и неизменное* представление отца как таковое и его предоставление или «символизацию» животным из страхов Ганса в качестве ясной и вполне различимой связи, в качестве простого *quid pro quo*, в качестве полагания одной вещи на место другой. Разумеется, если не возвращаться в этот мир толкования и перевода на язык бодрствования, то мы вообще ничего не сможем сказать об этом. Однако действительное положение по-настоящему не совпадает с тем, во что мы его превращаем, когда говорим о нем, как это прекрасно знает всякий, кто хоть однажды видел сон. Впрочем, чтобы это понять, совсем не обязательно смотреть сны. Маленький Ричард у Мелани Кляйн говорит: «Мама - *это* рыба и толстая рыба вверху...»;<sup>4</sup> он не говорит, что *x* есть (вместо) *y* - он говорит, что *y* *есть* одновременно *x* и *z*.

С недавних пор фрейдовские сгущение и замещение пытаются заменить метонимией и метафорой. Подобная терминология, уподобляющая действия бессознательного *вторичным* способам жизнедеятельности языка бодрствования,<sup>5</sup> опошляет гениальное открытие Фрейда и к тому же затеняет все ценные места шестой главы «Толкования сновидений». Более того, можно сказать и обратное: что метафора, метонимия и другие тропы языка бодрствования что-то вбирают в себя от действий бессознательного, будучи, однако, не в состоянии воспроизводить его избыточность и богатство. Нам, тем не менее, во что бы то ни стало зачем-то надобно подчинять бессознательное какой-нибудь структуре, каковую якобы уже установила лингвистика. Точно так же, когда мы говорим о детской сексуальности, мы почти неотвратимо становимся на точку зрения взрослого, вменяя ребенку безо всяких на то оснований переживание, которого у того нет и в помине, и описываем его половое бытие, полностью его обезображивая; так же точно мы переводим на логицисткий язык способ бытия и устройства бессознательного, придумывая для него дискретные означающие, подходящие для разных заменителей, подчиняющиеся законам, которые мы даже отваживаемся иногда называть *алгебраическими*. Но бессознательное дает нам и заставляет мыслить в корне иное (никакой язык и никакая алгебра этого нам помыслить не дали бы). И дело совсем не в том, что некое определенное и ни с чем не смешиваемое *a* посредством некоей, сколь угодно сложной

сети отношений (все же вполне определяемых и ясно различимых), занимает место столь же определенного и различного б; все это лишь вменение бессознательному точки зрения бодрствующего сознания, что отчасти неизбежно, коль скоро мы хотим говорить о нем, - однако, когда оно берется всерьез без учета необходимостей *legen*, возникает полнейшая нелепица. Сновидение: «Мой друг Р. - это мой дядя», *не говорит*: «Существует  $x$ ,  $x =$  друг Р., и существует  $y$ ,  $y =$  мой дядя, и в соответствии с законами бессознательного,  $x = y$  и  $x * y$ ». Сновидение дает бессознательное представление таким, каково оно *есть*, в том, что мы, говоря о нем, обязаны называть его несвязностью, его неотчетливостью, которые, тем не менее, не превращают его в некий хаос. И все это вытекает не из позднейших привходящих действий, которые будто бы смешали отдельные, ясные, отчетливые очертания; но из бытия психики, которое *является* порождением представлений, в котором, быть может, в данном случае «друг Р.» образовался из «моего дяди» и в связи с ним; однако, как правило, в любом случае все «отдельные» представления, которые столь обязательно отличают логику бодрствования, образовались, безусловно, из того малого числа первоначальных представлений и в связи с ними, каковые *были* для психики «миром», от которого долгая работа по образованию индивида их отделила *в целях бодрственного существования*, и которые, в свою очередь, отсылают нас к загадке некоего изначального «представлять-представления». Загадку здесь являют не слияние и неразличимость, а тем более не противоречия, каковые они вызывают для логики бодрствования, а вернее, для логики отождествления, ибо тождественным и отождествляемым является отнюдь не бодрственное, а скорее, подобное отделение и его возможность, исток схемы разобщения и ее частичное подключение к тому, что есть. И стоит нам хотя бы раз погрузиться в это, как неистощимым источником нашего удивления становится не представляюще-воображающая магия бессознательного, а схема разобщения, идея тождества и относительная действительность разделения.

Представление (будь оно сознательным или бессознательным) разбору не поддается (не являясь, впрочем, и чем-то простым). И всякое разложение на составляющие здесь является неким заранее уже проделанным искусственным изменением; всякое навязывание разделяюще-усредняющих схем - неловкой попыткой охватить бытие с бесконечным числом размерностей несколькими лоскутками, которые из него же когда-то выкроили. В представлении нет границ, и какое бы разделение мы в него не вводили, оно никогда не станет для него существенным и не будет

ему соответствовать; или, скорее, в некоем подлинном смысле оно всегда будет обеспечиваться своей несущественностью и своим несоответствием. Ведь то, что в нем есть, отсылает к тому, чего в нем нет, или вызывает это; но вызывает не под прикрытием какого-то определенного и четко выражаемого правила, подобно тому, как теорема вызывает свои, пусть и бесконечные, следствия, как число - последующие числа, а причина - свои, пусть и неисчислимы, следствия. Пропать, разделяющая неопределяемость представлений и математическую бесконечность самого высокого порядка, гораздо более глубока, чем та, что отделяет математическую бесконечность от обыкновенного числа; ведь это пропять бытия, а не различие в порядках. То, чего нет в представлении, все-таки может в нем находиться, и этому нет никакого предела, никакого *peras*.

Это также причина (или же - это лишь иной способ говорить об этом), по которой действительное существенное «отношение» между представлениями (то, что называют ассоциацией) не является, собственно говоря, *отношением*, как не является оно ни установлением отношения между внешними друг другу понятиями, ни разрушением логической связности того, что будто бы имело смысл, лишь будучи составным и логически связанным. Ведь так называемая «свободная» ассоциация, как ее пытаются внедрять в психоанализе (и каковая, очевидно, не является ни свободной, ни несвободной), является частичным приоткрыванием сторон некоей принадлежности, о которой мы никогда даже не в состоянии сказать, существовала ли она до своего образования, или же ею же создается - и вопрос этот совершенно не существует. Ассоциация - это нить, протянутая между вершинами горного кряжа, сокрытого в глубинах океана, который зачастую вновь низвергается во впадины океанического дна. Однако вершины и расселины беспорядочны; ничто здесь не закрепляет обязательного до и после; и мы никогда не знаем, не окажется ли вершина расселиной, или наоборот, и следует ли тут вообще говорить об «оказываться» или «превращаться». И если бы нам было угодно употребить здесь математическую терминологию, то стоило бы сказать, что не только нет никакой возможности представить ассоциативные цепочки (или любую иную связь между представлениями) как полагание взаимоднозначных отношений между четко отличающимися и определенными понятиями, но что не возможно даже называть это «соответствием» в смысле, который придается этому понятию в теории множеств - в смысле отношения множественного ко множественному. Ибо предположительно подобное соответствие не только являлось бы соответствием между любым семейством элементов и любым другим семейством элементов; но, самое главное, *то, что* входило бы в подобное соответствие, постоянно переопределялось бы, перелицовывалось, преображалось, изменялся бы сам его способ входить в соответствие, так что именно само это изменение, а не

только его производное, стало бы тем понятием, которое и пришлось бы рассматривать.

Если воспользоваться словами Кантора, то можно сказать, что представление дает нам «неплотное множество» - образчик бытия, которое не только есть сразу и одно, и многое, но и для которого подобные определения вообще не являются, ни существенными, ни несущественными. Разумеется, те «аспекты», в которых мы постигаем то, что есть, как одно и как множественное, всегда только переходны, даже в большей степени, нежели опорные точки в потоке речи, как, впрочем, и все закрепленные понятия и точки *legen*. Но в каких-то других случаях (например, в случае физически сущего) подобные аспекты могут быть определенными «в достаточной степени в том, что касается их употребления», и отношения, основанные на этих опорных точках, могут являть собою замечательное постоянство; а обязательное и невозможное, даже если и не определяют их исчерпывающим образом, почти повсюду в них обнаруживаются. Ничего подобного нет в представлении, ибо обязательное здесь обыденно и пусто, а невозможное почти не существует. «Отношение», постоянно изменяющееся в действительном

развертывании того, о чем идет речь, может сближать какие угодно «понятия» или оставлять их в бесконечной степени разделенными. Так что в нем ближайшие соседи не определяются или постоянно переопределяются, и, прибегая к топологической метафоре, можно сказать, что всякая точка сколь угодно близка к любой иной точке и сколь угодно далека от нее.

Конечно, мы *говорим* из представления (да и как мы могли бы говорить не из него?), и то, что мы говорим так, кое-что значит. Мы делаем это, используя его частицы, которые мы закрепляем, и которые играют роль элементов разметки, на каковые, в свою очередь, мы цепляем языковые понятия так, чтобы мы все-таки могли приблизительно все же знать, «о чем же мы говорим»; однако мы совсем пропадем, если забудем, что понятия эти не могут в полной мере выдержать всей нагрузки разных действий с тождествами и множествами, а уж тем более груза «точных» научных построений. Мы пользуемся этими понятиями, как «пользуется» почвой несущаяся в галопе лошадь, - значима здесь не почва, а галоп. Да, почва и следы являются условием и следствием бега; но мы-то хотим понять именно бег. На основании оставленных копытами следов мы можем, при необходимости, восстановить направление лошадиного бега и, быть может, даже составить себе представление о его быстроте и о весе всадника; но узнать, кем же был этот всадник, что было у него в голове, и к чему был устремлен его бег - к любви или к смерти - нам не под силу.

Но разве толкование не восстанавливает в бессознательных представлениях логику и порядок, и не нацелено ли оно на то, чтобы определить их смысл? И разве фрейдовская теория, а в особенности, метапсихология, не соотносится все время с психическим аппаратом, устроенным именно так, а не иначе, с местами, с силами, с сущностями, заимствованными у отождествляющей логики действительного и у ее построений в иных областях? Однако прежде всего зададимся вопросом, каким это образом и почему бытие сновидения, или, более обобщенно, бытие бессознательного представления могло бы *упраздниться* (*etre supprime*) его же «бытием истолкованным» (или поддающимся истолкованию). Разве было бы упразднено бытие безумия как безумия, если бы оно могло быть, пусть даже сполна и правильно, перетолковано? (Под «упразднено» я, конечно, имею в виду не всамделишное исцеление от безумия, но упразднение онтологическое.) Разве были бы отменены способ бытия, уровень бытия и так-бытие бреда или галлюцинации тем произвольным положением, что *содержание* бреда или галлюцинации будто бы пригодно для толкования? Разве было бы отменено бытие-цвет цвета физическими уравнениями? -Настолько же, насколько цвет является уравнением, и сновидение является смыслом сновидения. Здесь имеет место некое соскальзывание, почти незаметное, но имеющее решающие последствия (так велика всепроникающая мощь традиционной логики-онтологии) и почти столь же серьезное по своим последствиям, как то, при каком, начиная с рождения научной мысли и почти до самого Фрейда, мы отказывались рассматривать смысл сновидения. Ведь поскольку сновидение не подавало себя как некий членораздельный смысл по канонам логики отождествления, то его относили к отходам психической деятельности. Но как только толкование находит ему смысловую эквивалентность, сновидение тут же превращается в онтологические отбросы, в безусловное Небытие, в некое *nichtiges Nichts*. Оно оказывается полностью размытым его низведением к собственному смыслу - и выяснением причин, по которым *вот этот* смысл представляется как *вот это* представление.

Так почему же вообще *сам по себе* сущий смысл может быть представлен в психической жизни, причем представлен *лишь как* представление? Каким образом какое бы то ни было толкование или низведение воображаемого к вещественно-рациональному может устранять *здесь-бытие* (*Das-seiri*) воображаемого и его особый *способ бытия* (*Was-sein*)?

Но подобное низведение, так называемая редукция, - нелепый вымысел. Истинное толкование сновидения - это особое предприятие, имеющее место в каком-то одном и исключительном деятельно-поэтическом контексте, в контексте анализа; соответствия, каковые оно устанавливает между представлением и смыслом, имеют силу лишь в контексте анализа; они не поддаются ни обобщению, ни переносу, ни даже *определению истинности* в общепринятом смысле. Это означает не то, что они произвольны, что они могут быть всем чем угодно; а то, что их значимость может постоянно возобновляться; и в ходе некоего анализа, достойного такого названия, это, право же, всегда происходит. Значимость существует лишь для анализируемого субъекта, и субъект этот по определению загадочен, неведом - ибо это ни пациент, как он есть, и ни пациент, каким он должен быть согласно заранее задаваемой норме, но пациент, такой, каким он создается и будет создаваться в ходе аналитического разбора и через этот разбор. Соответствия незавершаемы, так же как незавершаемо толкование, так же как незавершаем был бы анализ, если бы дело было *только* в истолковании. Ибо если, по сути, в анализе дело шло о том, чтобы установить смысловые равнозначности, то *всякий* анализ был бы в строгом смысле незавершаем, и только смерть могла бы - не завершить, но - прервать его.

Фрейд писал: «Во всяком сновидении имеется, по крайней мере, одно место, где оно оказывается непроницаемым, подобное пуповине, что связывает его с неведомым». И еще: «На вопрос: всякое ли сновидение-может быть истолкованным (*zur Deutung gebracht werden kann*), мы должны ответить отрицательно». Так отчего же? В следующих за тем двенадцати строчках, которые выстроены неожиданно логично, Фрейд на самом деле отвечает на два различных вопроса, причем совершенно по-разному. Явно он излагает только один из них: «Всякое ли сновидение поддается истолкованию?» - Нет, оказывается: *существуют* сновидения, истолкованию не поддающиеся, и в итоге все это зависит от «соотношения сил» между «внутренними сопротивлениями» и тем, что сознательное может привлечь в целях истолкования. - А потом уже он отвечает на вопрос, явным образом им не задаваемый: «Существуют ли сновидения, *полностью* поддающиеся истолкованию?» Фрейд начинает здесь с заявления, что даже в сновидениях, наилучшим образом поддающихся истолкованию, мы *зачастую* обязаны оставлять в тени какое-то место, и в качестве вывода выдвигает утверждение, что незавершенность истолкования сновидения есть всеобщая и существенная необходимость. «В сновидениях, наилучшим образом поддающихся истолкованию, мы зачастую обязаны оставлять в тени какое-то место, ибо в ходе толкования мы замечаем, как из глубины вдруг поднимается клубок сновидческих мыслей, который распутыванию не поддается, но который

также ничего не может внести и в содержание сновидения. Это - пуповина сновидения, место, где оно скреплено с неведомым. Мысли же из сновидения, до которых мы добираемся в ходе истолкования, все-таки должны обязательно и совершенно всеобщим образом (или: должны обязательно в самом деле..., *mussen ja ganz allgemein*...) оставаться без завершения и разбегаться во все стороны по переплетенной сетке нашего мысленного мира. И тогда из самого плотного места этого сплетения, как гриб из своей грибницы, прорастет сновидческое желание». <sup>9</sup> Сновидческое желание - то, что в понимании Фрейда наделяет сновидение смыслом, «прорастает из самого плотного места этого сплетения»; а «пуповина сновидения» - «клубок сновидческих мыслей, который распутыванию не поддается». Самое же плотное, самое содержательное и важное место сновидения «непроницаемо»; изучение его в собственном его существе завершиться не может - и не потому, что у нас не достает мыслительных способностей, или мы посвящаем этому недостаточно времени, или же наталкиваемся на слишком мощные силы сопротивления, но по самой природе этой вещи: потому что мысли из сновидения *miissen gam allgemein* оставаться без завершения. *Miissen ganz allgemein* - на немецком трудно найти более сильного выражения, ибо *miissen* выражает непреодолимую безусловную необходимость, а *ganz* (целиком) усиливая повторяет *allgemein* (всеобще). «Они разбегаются во все стороны по переплетенной сетке нашего мысленного мира», ибо это - потоки магмы внутри магмы. Смысл сновидения, если точно следовать Фрейду, не может устанавливаться, определяться полностью потому, что он по природе своей внутри себя «без завершения» (*ohne Abschluss*) - незаменимый, неопределимый *apeiron* (но не бесконечный, ибо бесконечность определяема и определима). Смысл сновидения, как и сновидческое желание, - это сгущение неуловимого, сочленение того, что не дает сочленять себя в членораздельности. Смысл сновидения, каким его дает толкование, - это то, что восполняет, определяет и приводит к завершенности «мысли», которые сами по себе завершиться не могут. Эти-то мысли толкование изъясняет и переводит на язык суждений и намерений; однако сами они неразрывно есть представления-намерения-побуждения. Причем неразрывность эта также имеет место ли *generis*.

Так в чем же состоит смысл, устанавливаемый толкованием? В самых важных случаях он заключается в образовании нескольких противоречивых для логики бодрствования смысловых срезов, несовместимых желаний, двойственности побуждений, в одних и тех же взаимопереплетающихся образах, которые должны были бы исключать или упразднить друг друга. То, что истолкование воссоздает как смысл, не является каким-то одним смыслом - иначе, по правилам логики отождествления он невозможен. В таком случае в подобное нестерпимое положение просто необходимо внести упорядоченность - и вот в дело вступает схема разделения. Так на деле бессознательное преобразуется (и уже самим Фрейдом подобное преобразование начинается и доводится до своего конца) в некую множественность противостоящих друг другу сознаний; «противоречие» становится столкновением различных ярусов, каждому из которых мы вменяем на манер ясных и отчетливых *cogito* его собственные и совершенно определенные цели, некую способность к удовольствию-неудовольствию для-себя, некое независимое рациональное, подобранное и действенное оснащение. Таким образом, это смешение-слияние-нерасчленимость-неопределимость, которым и посредством которого имеет место бессознательное и вообще психика, включая сюда и созна-

тельное, стало бы лишь путаницей, создаваемой сосуществованием, сложением множества рассуждений, между которыми достаточно было бы провести разграничение, чтобы заметить, что каждое из них в себе вполне складно и логично, на службе некоей отдельной психической личности, которая знает, чего она хочет и как этого достичь, и она, конечно же, всегда достигала бы этого, если бы не противостояние других психических ярусов. Разумеется, подобное описание не является просто вымыслом или же простым умопостроением - оно отвечает не только необходимым языку и уразумеванию или, по крайней мере, тому, что мы привыкли так называть, но и некоторым аспектам самой вещи. Тем не менее, она далеко ее не исчерпывает, и даже не касается в ней главного; как и никоим образом не разрешает обсуждаемого здесь вопроса. Во всяком случае, такое описание не решало этого для самого Фрейда, поскольку не помешало ему ни открыть, к примеру, то, что он называл расщеплением «Я» (*Ichspaltung*), то есть того обстоятельства, что *один и тот же* ярус (а именно бессознательное «Я») может действовать под давлением различных несовместимых предписаний (не будем говорить о сознательном «Я», которое не могло бы прожить ни мгновения, если бы его правая рука прекратила игнорировать то, что творят его бесчисленные левые руки); ни разрушить, по написанию работы «*Экономические проблемы мазохизма*», сами понятия удовольствия/неудовольствия как отчетливо противоположные. То же самое можно сказать и о работе Мелани Кляйн: двойственность побуждений, несовместимые свойства представлений, столкновение желаний у нее на деле полагаются как истонные и существенные черты психики в ее нерасчленимости, несмотря на усилия, направленные на то, чтобы низвести их, их расчленив для последующего приписывания неким частным независимым системам.

Нелогичность бессознательного является, следовательно, чем-то совсем иным, нежели наложением друг на друга различных образчиков одной и той же логики. Бессознательное не воспроизводит логику отождествления и определенности. А если оно - плод и непрерывное проявление первичного воображения, то способ его бытия - способ существования *магмы*.

#### *Вопрос об истоке представления*

Пожалуй, главное в работе Фрейда и состояло в обнаружении воображаемой составляющей психики - в снятии покровов с самых глубоких измерений того, что я называю здесь первичным воображением. Но не можем ли мы также сказать, что значительная доля его усилий была направлена на повторное умаление, утаивание и затемнение этой роли или же с неизбежностью приводила к этому. В окружающей его атмосфере позитивизма, которая оказывала на него постоянное и глубокое воздействие (и за которой, конечно же, скрывалась традиционная метафизика: бытие как определенное, причины, становящиеся силами, цели, превращающиеся в «первоначала»), Фрейд начинал с поиска «действительных» движущих сил, которые будто бы отвечают за исторический путь развития психики, за ее устройство и, в конце концов, за ее

бытие. Нам известна его изначальная вера в позитивную реальность события, соответствующего травматическому воспоминанию у невротиков; мы знаем о том перевороте, к которому его привела неспособность поверить в «действительность» значительного числа излагаемых пациентами сцен оболыщения ребенка взрослыми; мы знаем и о его поиске в «Человеке с волками» первичной сцены как действительной (от которого он, в конце концов, откасался с очевидным сожалением и внутренним сопротивлением); и, наконец, о перенесении (по своей сути парадоксальном и противоречивом) теоретических надежд на «позитивное» определение истинности своих положений насчет психики с онтогенеза на филогенез, после того как первый не предоставил ему существенного материала в качестве необходимого и достаточного основания (если уж не причины) фантазма.

Главная роль воображения, хоть и не нашедшая своего признания, и даже не названная, на самом деле проявляется у Фрейда через признание за фантазмом основного значения в психике и через признание *относительной* независимости и автономности фантазмирования [phantasmatisa-tion]. Ведь фантазмирование открывается как неотъемлемая составляющая глубинной психической жизни. Однако как дать отчет о его связи с другими составляющими этой жизни - с истоком его содержания и источником его мощи?

Влечение (*Trieb*) может проявляться в психике лишь через посредничество какого-нибудь представления; психика подчиняет влечение обязанности представительства через представление (*Vorstellungsreprasentanz des Triebes*), а также, несомненно, обязанности «представительства через побуждение», - но это уже совершенно иной вопрос. Однако каков же исток подобного представления, каковым может быть его содержание и, главное, почему это именно *вот это вот* содержание?

Но как только мы подступаем к этим вопросам, перед нами возникает целый ряд парадоксов.

Представление может образовываться лишь психикой и внутри психики; впрочем, подобное утверждение более чем избыточно, потому что психика и *есть* это самое, то есть возникновение представлений, сопровождаемых каким-либо побуждением и встроены в направленное движение. Это представление, как неявно утверждает Фрейд, может образовываться лишь на основе предписаний влечения, которое, тем не менее, изначально не имеет представляющего (представителя) в психике и, значит, должно быть обречено на немощь. Первые мостки должны полагаться между «душой» и «телом»; представляющее первичное ядро должно оказаться созданным сообразно или, скорее, соотносительно с требованиями влечения как посредника между душой и телом еще до того, как какой-либо надлежащий способ опосредования был установлен. Разумеется, можно сказать, что первым представителем влечения в психике является побуждение и, прежде всего, побуждение неудовольствия. Но из побуждения, будь то побуждение удовольствия или неудовольствия, мы не можем извлечь ничего, что могло бы сказать нам о виде и содержании представления; самое большее, на что способно побуждение, так это придать течению представлений «целесообразность» и «направленность». А потому мы с необходимостью должны заключить (пусть не высказывая этого явно), что психика есть способность являть некое «первичное» представление, есть некое полагание в образ (*Bildung* и *Einbildung*). Это может показаться само собой разумеющимся. Но подобное полагание в образ вместе с тем должно быть соотнесено с влечением в мгновение, когда еще ничто не обеспечивает этого соотношения. Возможно, именно здесь находится место, где осаждаются и скапливаются все тайны «связи души и тела».

Так откуда же черпает психика составляющие (*как* материальные, *так и* организующие) этого представления?

Парадоксы, с которыми мы здесь сталкиваемся, никоим образом не являются исключительной принадлежностью фрейдизма и имеют долгую философскую историю. Если психика выводит все из себя самой, если она целиком и полностью является производством ее собственных представлений - как касательно их вида (организации), так и содержания, - то возникает вопрос: как и почему она все время сталкивается с чем-то иным, нежели она сама и ее собственные произведения. А если мы говорим, что составляющие представлений она заимствует у «реального», то выдвигаем достаточно бессмысленное утверждение (ибо как можно заимствовать у чего-либо то, чем оно не обладает? Реальное не может быть одновременно и самой реальностью, и реальным представлением реального в реальном) и перечеркиваем то, что, между прочим, будет постоянным вектором фрейдовской мысли - то, через что «реальное» дает знать о себе в психике, а именно «впечатление» (*Eindruck*, используя термин Канта), становится элементом представления лишь благодаря психической обработке, которая в связи с различием субъектов и обстоятельств может вызывать самые разные и самые неожиданные последствия. И попытка разрешать эту антиномию через постепенность представляется тут, впрочем, как и в любом другом месте, чем-то вроде обманчивой уловки: будто бы впечатления на каждом последующем этапе вырабатываются все более и более «богатым» и «проработанным» способом благодаря всей полноте предшествующего «опыта» в целом. Однако уже «первый этап» становления этого опыта предполагает способность психики упорядочивать в *опыте*, каким бы зачаточным бы он ни был, то, что без этого оставалось бы хаосом внутренних и внешних впечатлений. Нет никакого сомнения, что эта способность к организации претерпевает существеннейшее развитие на протяжении истории субъекта и через нее; но как бы она его претерпевала, если бы не была, пусть даже в какой-то самой малой, и, тем не менее, значимой степени, присутствующей с самого начала? Само бездоказательное положение о постепенности, о том, что эта способность улучшается благодаря обратному воздействию ее «произведений» и через него, предполагает некоего первого производителя первого произведения. Нет никакой возможности понять проблематику представления, если искать исток представления вне самого представления. Психика — это, безусловно, «усвоение впечатлений», способность подвергаться воздействию чего-либо...; однако (и это самое важное - без этого усвоение впечатлений ничего не давало бы) она есть также место возникновения представления в качестве несводимого к другому и единственного в своем роде способа быть и организации чего-либо в его облекании и через него, в его «полагании в образ» и через него. Психика есть некое *образующее*, что существует лишь *в том*, что оно образует, и *через него* и *в качестве того*, что оно образует; она есть *Bildung* и *Einbildung* (образование и воображение), она есть первичное воображение, порождающее некое «первичное» представление, исходя из некоего ничто представления, то есть *исходя из*



ничто.

Может быть, психической жизни и не было бы, если бы психика изначально не была способна порождать представления и не была бы «исходно» неким «первичным» представлением, которое определенным образом должно содержать в себе возможность организации всякого представления (которое, являясь неким образуемым-образующим, неким прообразом, станет зародышем различных схем фигурирования) и, значит, в самом сколь угодно зачаточном образе должно содержать в себе организующие элементы психического мира, который будет разворачиваться впоследствии, - разумеется, с решающими добавлениями, идущими не от него, однако же, необходимо получаемыми и прорабатываемыми в соответствии с требованиями, налагаемыми изначально представлением.

Эта необходимость, присущая фрейдовской проблематике, и оказывается в ней непроясненной. Более того, она там опять скрывается - по тем же глубоким причинам, что помешали Фрейду представить тематически вопрос о воображении как таковом. Продолженная в вероятных ходах его мышления, она (на самом деле, уже у Фрейда, но еще более у его последователей) скрывается за вторичной проблематикой - проблематикой фантазма и производных воображаемых образований.

Очевидно, именно в фантазме и подобных ему образованиях осуществляющееся воображение предлагает себя научному и клиническому наблюдению. И если мы сосредоточимся на разборе и истолковании фантазмов, представленных в клинических материалах, то мы, по определению, всегда будем иметь дело только с производными поделками, создание которых задвигает всю гамму психических отправления. То есть тогда мы можем увидеть в фантазмировании (и воображении) только позднейшие способы жизнедеятельности, которые могли бы быть постигнуты в их первопричине, в их организации и их содержании лишь посредством обращения к другим отправлениям и действующим причинам. Так Фрейд запишет, что фантазмирование (*phantasiereri*) сводится к тому, что происходит «после окончательного утверждения принципа действительности», а до этого имеет место лишь «простое галлюцинаторное полагание мыслимого (желаемого)», то есть представляемого: «С окончательным утверждением принципа реальности отделился один вид мыслительной деятельности, который остался свободным по отношению к испытанию на реальность, и который подчиняется только принципу удовольствия. И это «фантазмировать», которое начинается уже с детских игр и продолжается впоследствии в виде *дневных грез*, отказывается опираться на действительные объекты». До этой фазы, когда состояние психического покоя оказывается нарушаемым настоятельным вмешательством внутренних потребностей, «мыслимое (желаемое) просто полагалось, как полагается галлюцинаторное, как это еще и теперь каждую ночь происходит с нашими сновидческими мыслями». «Мыслимое» обозначает здесь, как это часто бывает у Фрейда, представляемое.<sup>9</sup> Такое скольжение возможно лишь в том случае, если пренебрегают дальнейшим вопрошанием относительно значимости того, «как полагается галлюцинаторное» и его эквивалентности сновидению. Однако это может объясняться, если не оправдываться, посредством явственной и парадоксальной отсылки к «реальному», которое предполагается самим понятием галлюцинации; ибо как вообще, так и в тех случаях, которые имеет здесь ввиду Фрейд, галлюцинация заимствует свои составляющие у «реального», а «первичная» галлюцинация для Фрейда прежде всего является галлюцинацией, покрывающей отсутствие материнской груди через полагание ее образа как «реального». Именно следуя подобному образцу (т. е. образцу продукта воображения, приводящего под давлением влечения (или даже потребности, как говорит Фрейд в процитированном выше тексте), чтобы покрыть возникшую «нехватку» воспроизведением представления (полагаемого за равное восприятию) о некоей сцене удовлетворения, которая имеет нечто предшествующее в «реальном» восприятию) мы всегда были склонны впоследствии рассматривать вопрос о фантазме - «изначальноном», как его потом окрестили, - а также и вопрос о самом воображении. Тем не менее, можно было бы спросить, что такое «состояние психического покоя», к которому отсылает Фрейд, из чего оно рождается, и каково сопровождающее его представление. Ибо, если речь идет о каком-то *психическом* состоянии, то оно с необходимостью также существует и как

*представление*; и его слом «внутренней потребностью» есть постановка под сомнение этого представления, а в восстановлении его с помощью деятельности представления (галлюцинаторной или нет), направленность психики должна выдавать *statu quo ante*, в которое она хочет возвратиться.

Исследование этого первичного, безусловно, чрезвычайно сложного уровня еще не предпринималось; от него, скорее, всячески уклонялись посредством различного рода отсылок к «реальному». Так, даже Мелани Кляйн, придававшая решающее значение фантазматическим образованиям, при определении «хороших» и «плохих» объектов - «...имаго, которые являются искаженными фантастическими образами реальных объектов, на которых они основываются, (и которые) таким вот образом устанавливаются не только во внешнем мире, но также, в ходе усвоения во внутрь, и во внутреннем мире «Я»,<sup>9</sup> - превращает, в конце концов, фантазмы, как то отмечают Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис<sup>10</sup>, в ложные восприятия, что как раз и оставляет совсем не затронутым вопрос не только об «источнике искажения», но, прежде всего, вопрос о источнике его *систематического* характера, а еще более - вопрос о его *организующей функции*. Таким образом, искомый «реализм» оборачивается в конце концов некоей автономностью: психика полагается как способность систематически и фантазматически исказить то, что ей предлагает восприятие реального, а стало быть, производить из небытия нечто, обладающее для нее смыслом (и в этом отношении вопрос о том, обнаруживает ли она побуждение к этому в бытии или небытии «чего-то», не имеет значения). И точно так же то, что говорит об этом Сюзан Айзакс,<sup>11</sup> кажется, оставляет без внимания из-за полагания некоей организации влечения, «предшествующей фантазму», то, что ясно излагал Фрейд по поводу «представительства через представление».

Трудности, с которыми сталкиваются Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис<sup>12</sup> в их попытке выйти на первичный фантазм, совсем иного рода. Они достигли ряда важных результатов: признания организующего («структурирующего», по их терминологии) характера фантазма, четкого отграничения первичного фантазма от иных фантазмов,

установления внутренней связи между фантазмом и «периодом аутоэротизма»; но им так и не удалось последовательно различить то, что можно назвать совокупностью «созданных» фантазмов и «созидающим» фантазмом-фантазмированием. Для этого нужно было бы провести более решительное разграничение между выражениями Фрейда (которые он часто употребляет), которые соотносятся со вторичной фантазматической деятельностью (бессознательной или даже сознательной, ибо, как справедливо отмечает Лапланш и Понталис, дневные грезы сохраняют глубинное родство с фантазмом в собственном смысле слова), и выражениями, соотносящимися с последующими предпосылками действия психики и с тем, как она существовала изначально. Ясно, что, например, когда Фрейд говорил о «фантазме, производящемся бессознательным сочетанием вещей пережитых и вещей осмысляемых»,<sup>13</sup> он имел в виду более поздние образования. Менее явно, но не менее определено то, что речь идет о том, что он называет «изначальными фантазмами» (*Urphantasier*).<sup>14</sup> Ведь каковы бы ни были прочитываемые в этих фантазмах следы первичности (к примеру в фантазме «ребенка бьют») - все равно очевиден вторичный и приводящий характер тех сценариев, что заимствуют свои представительственные составляющие у достаточно позднего и различенного опыта. И как мы можем определять эту постановку в качестве принимающей структурной постановки для всего того, что вторгнется в психическую жизнь субъекта, если она заранее предполагает бесконечный ряд переработанных психических событий? Каким образом мы можем видеть в ней исток значения, если она включает в себя как условие возможности собственного существования некую разработанную членораздельность «действительных» элементов *в качестве* означающих? След изначальности в фантазме «ребенка бьют» - черта очень важная, и заслуга в ее выявлении принадлежит Лапланшу и Понталису, но они не достаточно ее тематизировали и не достаточно ее исследовали как раз из-за невозможности закрепить субъект за *одним* из мест фантазма. И это не потому, что в зависимости от времен и обстоятельств «место» субъекта не может отождествляться с тем или иным членом сценария (включая сюда и некий член, не являющийся существительным) или что оно, в пределе, может заключаться «в самой синтактике рассматриваемой последовательности»;<sup>15</sup> а потому, что бессознательное намерение является общей ситуацией, поставленной и разыгранной посредством фантазма *при основополагающей модальности неразличения того, что есть субъект и что - не-субъект*. Это равнозначно тому, что *всякий фантазм, заключающий в себе множественность вполне «различимых» представительственных составляющих, вторичен по определению*, ибо присутствие таких составляющих, выделяемых «отличением», является неопровержимой свидетельством переработки, хотя, вместе с тем, и несет на себе след изначального состояния психики в той же мере, в какой последняя стремится совпасть с целостной сценой, так как ее изначальное состояние, «первичное» представление, и *есть* «целостная сцена». Точно так же мы не можем по-настоящему видеть изначальные фантазмы в *Urphantasier* Фрейда<sup>16</sup> (в кастрации, в оболщении, в первичной сцене), каковые предполагают некую уже развитую членораздельность и организованность «содержания», неких «действующих лиц», а также их «действия», хотя здесь, во взаимозаменяемости, которой передается направленность, нацеленность психики, еще просматривается след первоначальности.

Роль этого первичного следа является основополагающей - ведь именно эта взаимозаменяемость обеспечивает одновременно так-бытие организации фантазма и, прежде всего, его *значимость* для субъекта. Фантазм может заимствовать у «опыта» все что угодно, за исключением того, что опыт этот ему представить не может, поскольку в нем этого просто нет: эта организация, исполненная для субъекта значимости или первичного смысла - смысла, который заключен не в «природе» организованных элементов, а в способе организации, поскольку благодаря взаимозаменяемости последним предоставляется и изображается в «различении» и через «различение» некая исконнейшая и важнейшая неразличимость или некое «воссоединение». По этому поводу Лапланш и Понталис говорят о «структурном связующем». Но в чем же мы продвинемся в нашем постижении какой-либо связи, отсылая ее к некоему связующему первоначалу? И главное, почему это связующее первоначало проявляет себя и действует в первичном процессе совершенно иначе, нежели в иных случаях?

Если, как верно отмечают Лапланш и Понталис, «Фрейд был далек от стремления обосновывать фантазм через влечения и увязывал взаимодействие влечений с предшествующими фантазматическими структурами»,<sup>17</sup> то мы должны согласиться, что первоначальная фантазматизация (то, что я и называю *первичным воображением*) существует и происходит до всякой, пусть даже самой примитивной, организации влечения; что она есть условие, при котором последняя только и способна накладываться на психическое существование, и что именно на основе первичного представления (*Ur-Vorstellung*) влечение «с самого начала» обретает свое «представительство посредством представления» - свое *Vorstellungsrepräsentanz*. Но если это так, то будет недостаточным сказать, что можно «вновь открыть место возникновения фантазма... (связывая его) с появлением аутоэротизма».<sup>18</sup> Ибо то, что вообще понимается под аутоэротизмом, во всяком случае, то, на что в своих «Трех очерках» ссылался Фрейд, - это опять же вторичное образование, предполагающее способность ребенка «видеть в множестве своих проявлений личность, которой принадлежит тот орган, что приносит ему удовлетворение», а «утрата объекта» опять же увязывается с внешней телесной деятельностью. Но тем не менее имеется и другая вещь, на бесконечно малое и бесконечно большое расстояние отстоящая от последней, которую уже потом, в связи с теорией нарциссизма, выявил Фрейд, и от которой он с тех пор уже никогда не отказывался. Это и есть то, что можно было бы назвать первоначальным аутоэротизмом или первичным нарциссизмом, в чьей перспективе «первым объектом либидо является не различенное Оно-Я, а грудь, «которая, разумеется, с самого начала неотличима от собственного тела, получает в качестве *объекта*, когда она должна отделиться от тела и переместиться во внешнее, часть первоначальной либидинальной нарциссической нагрузки». Стало быть, вовсе не «нужно полагать некий рефлексивный образ влечения (видящего самого себя), которое, по-Фрейду, было бы изначальным».<sup>21</sup> Это значит, что «рефлексивный образ либидо (как мы увидим в дальнейшем - понятие никуда не годное) является, если следовать Фрейду, его изначальным образом. Это первоначальное нарциссическое

наделение с необходимостью также является *представлением* (иначе бы оно не было психическим), и в этом случае оно не может быть ничем иным, нежели неким (для нас невообразимым и непредставимым) «представлением» Самости. Если, как то верно замечают Лапланш и Понталис, и стоит «искать эту исходную степень там, где субъект более не определяет свое место в различных частях фантазма», так это по той простой причине, что первоначальный психический субъект *и есть этот* исконый «фантазм»: одновременно представление и нагрузка некой Самости, которая есть Все. Благодаря этому субъект не является в фантазме тем-то или тем-то, и тем более он не будет тем-то или тем-то в тех бессознательных фантазмах, что проявятся впоследствии - потому что последние будут всецело подчиняться правилам первичного процесса.

Когда мы начинаем рассматривать воображаемые социальные значения, вновь обнаруживается та же самая трудность различения самых разных образований, что предстают как смешанные на уровне феноменов, различных страт их складывания и тем, к чему каждая из этих страт как способ бытия и как способ организации отсылает. Так, по поводу таких культурных образований, как религия, искусство и т. д. Фрейд станет говорить «о компенсаторных фантазмах желания».<sup>22</sup> А в более общем плане психоаналитическое понимание общественных явлений станет склоняться к тому, чтобы приравнивать их к компенсациям, прикрытиям, защитам и т. д.; и на определенном уровне, когда речь заходит о порядке этих образований, это правильно. Однако подобные компенсации, прикрытия или защиты имеют смысл или возможность быть лишь исходя из общественного установления как уже значащего условия всякого проработанного значения, условия, которое не может заимствовать ни своего способа быть, ни своего содержания, из какого-либо внешнего по отношению к самому себе источника; которое является «ответом» на потребность в значении, налагаемую общественно-историческим, - ответом, который *также* должен организовать возможность и действительность смысла для общественных индивидов, каковых оно устанавливает и непрерывно изготавливает.

Забвение этого различия несет на себе знак смешения мнений, кото-

.23

рые желают (как к тому издавна стремились народные толкования) превратить воображаемые образования в некий «ответ» на сложившееся положение (субъекта или же общества), уже вполне определенное вне всякой воображаемой составляющей исходя из «реальных» (или «структурных») данностей. Эти мнения, когда они не нацелены на то, чтобы истолковывать *содержание вторичных и производных* образований, могут существовать лишь благодаря сокрытию существенных вопросов. Во-первых, даже когда речь идет о вторичных образованиях, как получается, что преобладающий над остальными способ ответа субъекта (или общества) располагается в воображаемом, и как воображаемое образование может «отвечать» на действительную потребность или на «структурную», а значит логическую, необходимость? И потом, как это обстоятельство «первотолчка», каким бы ни был способ его определения, становится таким, что начинает *означать* что-либо для субъекта (или для общества) так, что вызывает или порождает какой-либо «ответ»? И, наконец, где субъект (или общество) берет составляющие этого ответа? И, кажется, лишь такого рода мнения и выдумки ныне достойны представляться в современной психоаналитической литературе, как исключительно лишь их аналоги представлены в литературе социологической. Различные вариации их разделяют общие правила: всякая психическая обработка, каковыми бы не были составляющие, которые она «заимствует» справа или слева, и законы, которые правят ею, находят свою исходную точку в необходимости для субъекта заполнить, покрыть, насытить некую пустоту, некую нехватку, некий разрыв, который якобы ему присущ. И способ, которым этот разрыв определяется, не имеет здесь большого значения: то ли это предельный отказ бессознательного отречься от эдипова желания (что, видимо, соотносится с относительно поздними образованиями и полагает разрыв как нечто обусловленное чем-то «внешним», как некое разделение, соподчиненное расщеплению на сознание и бессознательное); то ли разница между искомым удовлетворением и удовлетворением получаемым; то ли поиск некоего первого утраченного объекта, по определению неспособный завершиться; то ли расщепление, встроенное в саму структуру субъекта. Во всех случаях задача, вменяемая воображаемому, - заполнить, закупорить, перекрыть то, что необходимо является зиянием, расслоением, недостатком бытия субъекта.

Так как же такой нехватке удастся стать нехваткой *для некоего субъекта!* Субъект, говорят, это то же самое, что и желание, а желание поддерживается лишь нехваткой его объекта.

Но эта по видимости невинная тавтология: что мы якобы можем желать лишь постольку, поскольку мы не имеем, <sup>м</sup> - становится в данном случае средством какого-то логического обмана. Желание поддерживается лишь нехваткой *желаемого* объекта. Но как же можно было бы говорить о недостающем объекте, если бы прежде такой объект в качестве желаемого не полагала психика; как мог бы быть желаемым объект, если бы он не был нагружен; и как он мог бы оказаться нагруженным, если бы он некогда каким-либо образом не был «присутствующим»? Желание есть, безусловно, желание некоего недостающего (или могущего оказаться недостающим) объекта, но сам недостающий объект полагается как таковой исходя из желания. Нехватка как таковая, будь-то «реальная» или какая-либо иная, вообще ничего не полагает, и всякий субъект купается в бесконечности неисчислимых «нехваток». Так что стоило бы предположить, по крайней мере, такую взаимосвязь: субъект возникает, полагая себя в качестве желающего такой-то объект, что означает: полагая в то же время таковой объект в качестве желаемого для него. Субъект создается в качестве желающего субъекта, создавая заодно объект в качестве желаемого объекта. Но стоит ли нам держаться этого и рассматривать этот момент в качестве «первичного», кладущего начало субъекту? Это возможно, только если мы отказываемся ставить самый существенный вопрос: при каких условиях объект может полагаться психикой в качестве объекта желания (за исключением банального условия, что его должно «не хватать»)? Иначе говоря, при каких условиях нехватка, утрата, различие могут *быть* для психики, быть этим вот самым: то есть нехваткой, утратой, различием? И даже больше: при каких условиях нехватка, утрата, различие могут быть каждый раз *иными*, быть «создаваемыми» по-

иному тем или иным субъектом?

И тщетно стремление свести эти условия к основным особенностям «объекта» как такового и к соотносимым и соподчиненным с последними свойствам субъекта как живого. «Недостающий объект» (которым, как правило, является грудь) всегда и всюду один и тот же. Он один и тот же, к примеру, также и для всех млекопитающих; но если некоторые «желающие машины» являются телятами, то не все телята являются «желающими машинами». Соотнесение, соподчинение, предварительное соответствие «объекта» и субъекта в качестве живущего отсылает, безусловно, к тому, что субъект как живущий не мог бы игнорировать или не замечать, нагружает определенные объекты особой важностью, и говорит тем самым о встроенности субъекта в уже существующую и полагаемую до него и независимо от него организацию; однако подобная организация является организацией первой природной страты, касается это субъекта как просто живущего, то есть как человека-животного. Подобная взаимовключенность субъекта как живущего и некоторых объектов в определенную связь, указывающую на телесно-биологическую вещественность субъекта, которая и *есть* сама эта вещественность как таковая, еще не ничего говорит о психическом мире. Совершенно очевидно, что то, чему дает быть психика, не предписывается этой телесно-биологической реальностью, ибо в таком случае оно было бы повсюду и всегда тем же самым; но оно также, тем не менее, не существует в некой «отрешенной свободе» по отношению к этой вещественности, о которой нельзя не знать, но на которую нельзя и всеобщим произвольным образом воздействовать (хотя, впрочем, это утверждение подвергается ограничению: ведь грудничок-анорексик *вынуждает себя* умереть потому, что его психика более сильна, чем его механизмы биологической регуляции).

Именно эту изначальную и несводимую увязку психики с телесно-биологической реальностью субъекта имеет ввиду фрейдовская идея при-мукания-подкрепления (*Anlehnung*), которая включает в себя нечто намного большее, нежели чем просто задание этих двух крайних и отвлеченных пределов, предполагая, что психическая обработка не предписывается биологической организацией и не существует в отрешенной свободе по отношению к ней. Ведь идея подкрепления значит буквально следующее: что, во-первых, не могло бы быть ни орального влечения без связи рот-грудь, ни анального влечения без ануса, а существование груди-рта или ануса еще ничего не говорит об оральном влечении вообще, об анальном влечении вообще, о том, во что они превратятся в той или иной культуре, а тем более у того или иного индивида. *Но главное*, во-вторых: существование рта-груди или ануса - это не просто «внешнее условие», без которого не могло бы быть орального влечения, влечения анального и вообще деятельности психики, как мы их понимаем; и это столь же ясно, как ясно, что без атмосферного кислорода или без кровообращения не могло быть души, фантазмов или сублимации. Ведь кислород в фантазмы ничего не привносит - он им «позволяет существовать». Рот-грудь или анус должны «приниматься в расчет» психикой и, более того, ее поддерживать и стимулировать. Однако что и каким образом поддерживать и стимулировать? Здесь мы опять замечаем полное бессилие традиционного мышления, унаследованного от логики как онтологии, когда мы выходим из тех областей, исходя из которых оно выработалось. Рот и грудь, как анус и фекалии, как пенис или вагина не являются ни причинами, ни следствиями и уж тем более не являются они «означающими» в однозначном всегда и повсюду отношении к тому же самому означаемому, ни даже к *тому же самому* для *одного и того же* субъекта. Нужно научиться мыслить иначе; нужно понять, что идея подкрепления так же ни к чему несводима и изначальна, как представление о причине или представлении о символизации. Ведь соматические данные, играющие исключительную роль, всегда будут воспроизводиться психикой, а психическая обработка всегда должна будет «их учитывать», они всегда будут оставлять на ней свою метку; но какую метку и каким образом - все это не может осмыслиться в системе отсчета тождественной определенности. Ибо здесь в дело вступает творческая способность психики как первичного воображения, внезапное возникновение представления (фантазматизация) и искажение представления, которые делают смехотворными как ту идею, что грудь или анус являются «причиной» фантазма, так и мысль, что мы могли бы раз и навсегда приписать оральное влечение или влечение анальное чему-то всеобщему и полностью определяемому как определенному.

Таким образом, также и «нехватка» объекта (которая, очевидно, является лишь иной стороной бытия самого объекта) есть *подкрепление* психического творения. Для того чтобы в психике имела место нехватка, нужно чтобы психика *давала быть* чему-то (представлению) и чтобы психика могла давать чему-то быть как «недостающему»: тем самым

одновременно подразумевается, что она может полагать как сущее то, что таковым не является, а стало быть, представлять-фигурировать его как сущее и наличное, или же фигурировать его в связи или в увязанности с каким-то иным обликом, в какой-то захватываемой, - фигурой или представлением «себя» (вот уж языковое злоупотребление) как того и в то, чему «ничего не хватает». Так, именно тогда, когда Фрейд говорит о груди, которой «галлюцинирует» грудничок, мы подходим относительно близко к психическому воображаемому, к первичному воображению, а вовсе не в том случае, когда говорим о «зеркальном», которое является лишь некой производной от вульгарной онтологии «отражения». Если мы можем говорить, что *начиная с какого-то момента* «объект» приобретает свою значимость (как *объект*) благодаря своему исчезновению или своей утрате, иначе говоря, потому что он открыт как *не сам собой разумеющийся* (*well sie so hdufig vom Kind vermisst wird*, «потому что груди ребенку столь часто не хватало» - говорит Фрейд), мы должны еще спросить себя о том, что он предполагает подобное открытие и что оно влечет за собой. И вот уже неоспоримым кажется то, что он не разумеется сам собой, что имеются вещи, которые не разумеются сами собой, а *также и он сам собою не разумеется*. Тут имеет место (в неопровержимо «вторичном» образовании, уже полном различий и связей) «открытие» груди как отсутствующей лишь благодаря и исходя из потребности в том, что ничто не должно быть отсутствующим, что ничего не должно не хватать; и только таким образом что-то может полагаться как «недостающее», как не существующее там, где оно должно быть. Это с необходимостью отсылает к изначальному способу бытия психики как к некоему представлять-представление, к тому, чему всегда всего «хватает», к некой

направленно-сти-намерению-склонности *всегда осуществляемой* из некоего фигурировать(ся)-предоставлять(ся) в этом представлении и через это представление; к тому, с чем мы должны, конечно же, связывать некое изначальное «побуждение», сами эти различия (этого представления, намерения, побуждения), сущие лишь благодаря различным способам описывать в нашем вторичном и бодрственном языке нечто предшествующее их возможности. На изначальном же уровне не может быть не только различия представления, намерения и побуждения; не может быть «недостающего объекта» и желания, ибо «желание» всегда восполняется- "осуществляется» еще до того, как оно может организовываться как «желание». «Желание», которым в течение стольких лет нам прожужжали все уши, относится к гражданину, что прогуливается по улице. На уровне изначального бессознательного говорить, что здесь присутствуют намерение, направленность, «желание» - значит *ipso facto* заявлять, что там имеется некое представление, каковое и *есть* это намерение как осуществленное в той *единственной* реальности, которая имеет место и значение с точки зрения психики: в реальности, где есть и где могут быть лишь

различные «образы», «фигуры». Неизгладимые отметины именно этого явно обнаруживают на втором этапе как «галлюцинаторное удовлетворение», так и само устройство фантазма.

### *Психическая реальность*

Нужно в полной мере вникнуть в изречение Фрейда: «В бессознательном не существует никакого указания на реальность», в нем «невозможно отличить правду от вымысла, нагруженного аффектом». <sup>25</sup> В них говорится не только то, что в бессознательном есть некая истина и некий вымысел, с которых надо бы снять ложные ярлычки; или, что трудно обзавестись такой лучиной, что позволит их различить в царящей там темноте. Стихия существования бессознательного безотносительна к истине или к неистинности, она в корне чужеродна подобным определениям, она относится другому царству бытия. Подобно бессознательному первичное воображение дает себе быть, дает быть тому, чего нигде больше нет, тому, что не есть и что является для нас условием того, чтобы что бы то ни было могло быть. Именно это небытие по дневным законам Фрейд и называет «психической реальностью».

По существу эта психическая реальность создается из представлений. Ничто не может существовать для психики иначе, как под видом представления, на что указывает уже само понятие «представительства влечения посредством представления» (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*) и огромное количество других изречений Фрейда. «Процесс мышления ... образуется исходя из «представлять»». <sup>26</sup> Лишь частично и запоздало «процессы мышления» увязываются со «словесными представлениями», через них сообщаются и в них опосредуются, а те, в свою очередь, образуют часть памятных следов предсознательного и для Фрейда *никогда* не принадлежат, собственно говоря, бессознательному, где имеются лишь «образы вещей». И лишь когда процесс мышления оказывается объектом сверхнагруженности и благодаря этому обстоятельству «объектом восприятия» (в самом широком смысле слова), «мы думаем, что мы думаем истинное».

Если Фрейд, даже имея дело с бессознательным, достаточно часто говорит о «процессе мышления», а не о «процессе представления» или просто о «представлять», то это потому, что он также и прежде всего имеет в виду *установление связи* или *соответствие* (если угодно, здесь можно вспомнить Канта) представлений и интересуется главным образом этим установлением связи или соответствия постольку, поскольку таковые подчинены определенным «законам», либо «правилам», либо «началам». Эти законы или правила, которые определяют внезапное возникновение представлений и установление их связи, сводятся к двум положениям, не требующим для него доказательств. В психике нет ничего безосновательного, и потому установление связи осуществляется как исполнение того или иного бессознательного намерения. В психике нет ничего незначимого (незначимое не возникало бы в ней), и потому установление связи с необходимостью сопровождается *аффективной нагрузкой*. К тому же опять это последовательное разделение и полагайте «различных моментов» является лишь необходимостью, навязываемой языком. И бессознательные «процессы мышления» существуют лишь при неразличимости подобных «моментов». Это и выражает Фрейд, когда говорит о «безраздельном властвовании принципа удовольствия» в первичных процессах. А стало быть, бессознательная психика есть именно представляющее движение в коем возникновение и установление связи представлений «управляется» принципом удовольствия. Следовательно, вопрос о психической реальности в ее изначальном бытии становится вопросом об истоке представления, об истоке связи, об истоке принципа удовольствия как намерения, направленного на некое побуждение.

Для того чтобы прояснить этот вопрос, попробуем опереться на рассуждения, относящиеся к очень поздним этапам эволюции психики и в особенности ко вторичным и сознательным образованиям взрослого и «нормального» индивида. Мы можем, и мы это, как правило, делаем, различить в нем, если говорим об истоке представлений, некий «реальный исток» (присутствие реальное или удерживаемое присутствие «воспринятой реальности», внешней или внутренней), «идеальный или разумный исток» (смесь комплексов словесных представлений и хранилище предшествующих разумных проработок) и, наконец, «воображаемый источник» в расхожем и вторичном смысле слова (внезапное возникновение представлений, не предписывающихся «реальным» или «разумным», часто, но не всегда аналогичных реальным или идеальным составляющим или воспроизводящих их). Если говорить о «правилах» или «законах» установления связи представлений, попутно мы можем здесь различить: в первом случае - господство испытания на реальность, а во втором случае - господство испытания на разумность (направленное насообразность..., преобразование или надзор в соответствии с правилами логического следования, вывода, связности и т. д. и т. п.), в третьем случае - господство (частичное во вторичных и производных процессах, о которых здесь и идет речь) принципа удовольствия (который проявляется здесь в виде *компенсации желания*).

На этом этапе не имеет особого значения, что подобные разграничения обладают лишь частичной и относительной силой. Для нас по-настоящему важно то, что по отношению к бессознательному они не имеют

никакого смысла и что, когда мы рассматриваем последнее, таким вот образом различные «моменты» вновь поглощаются в «психической реальности» и в ее способе бытия, а именно в первичном воображении. В бессознательном нет ни указания на реальность, ни указания на истинность, а это значит, что там нет и не может быть ни «испытания на реальность», ни «испытания на разумность»; нет там и словесного представления в качестве *слов* для того, чтобы передавать какую-либо разумность; там нет и не может быть символизации и символического. То, что может там иметься в качестве «восприятия», в отсутствие указания на реальность и испытания на реальность всегда будет лишь «восприятием», то есть представлением себя - но не в качестве представления чего-то «внутреннего», отличного от «внешнего» и противопоставляющего себя ему, а представления до такого отличия *всего* (как *себя*, *себя* (как) *всего* - и скобки здесь употребляются ради того, чтобы показать невозможность для нашей бодрственной мысли высказать это «состояние»). Такое «поглощение» в психической реальности составляющих, которые мы обыкновенно отличаем, такое изначальное неразличение этих «элементов» ведет нас, стало быть, в пределе, к представлению «*всего* (как) *себя*», единственно *реальному* для психики. Подобное представление само собой и всецело находится под управлением принципа удовольствия. Оно - то, что до желания, поскольку «объекта», которого не существует, не могло бы и не доставать, а то, что существует, и есть то, что должно существовать;<sup>27</sup> оно навсегда обеспечивает желание невозможной направленностью, направленностью на некое состояние, где присутствие «объекта» и удовлетворение обеспечиваются самим их строением, поскольку «субъект» и «объект» желания перекрываются без излишка и без недостатка и совпадают сами с собой. Вся «психическая энергия» субъекта на этом этапе не может нагружать ничего другого, чем вот это вот «само-все», которое и есть сам субъект; она может быть лишь безусловным первичным нарциссическим либидо или, точнее, либидо «аутичским», то есть исключаящим рефлексивную составляющую, встроенную в нарциссизм, пусть даже «первичный», а значит: не принимать «себя» за «объект», исходя из себя, чтобы вернуться к себе вновь, но непосредственно оставаться при себе и в себе. Наконец, в ее качестве бессмысленного она является матрицей и прообразом того, чем всегда будет для субъекта *смысл*: неразрушимым «удержанием-вместе», направленным на самого себя и основанным на самом себе, беспредельным источником удовольствия, которому всегда всего хватает, и который не допускает никакого желания.

#### *Единое ядро изначального субъекта*

Субъект в его первичном «состоянии» и в его первичной «организации» (каковые являются антиподами всего того, что мы понимаем под «состоянием» и под «организацией»), если уж он имеет место, то может соотноситься лишь с собой, и при этом отличие себя и остального не полагается и полагаться не может. И даже если мы можем в этом случае говорить о «мире» этого «субъекта», этот мир здесь тождествен ему - этот протосубъект и этот протомир полностью совпадают друг с другом. Так что нет никакого способа отделить здесь представление от «восприятия» или «ощущения». Материнская грудь или то, что занимает ее место, является частью (отнюдь не будучи какой-то отдельной частью) того, что впоследствии станет «собственным телом» и что, очевидно, «телом» еще не является. То либидо, что обращается между *infans* и грудью, есть либидо самонагрузки. И было бы предпочтительнее не говорить по этому поводу о каком-либо «нарциссизме», даже «первичном», потому что нарциссизм отсылает к некоему закрепленному на себе либидо при *исключении* всего остального, между тем как все дело здесь во всеохватном *включении*. И тут нам стоит упомянуть слово Блейера, явно одобренное Фрейдом для использования в том же самом контексте и по тому же поводу, это слово - *аутизм*.<sup>28</sup> Аутизм этот неделим, ибо это не аутизм друг от друга отличимых представлений, побуждения или намерения, а то единственное побуждение, которое непосредственно *есть* представление (себя) и намерение постоянного вневременного дления этого «состояния». В этом непосредственном тождестве того, что впоследствии станет «моментами», где целостность есть простое единство, где различие еще не возникло, быть - это значит быть в этом круге, а бытие непосредственно есть «смысл», ибо намерение исполняется еще до его образования и до всякого разрыва между «состоянием» и некой «целью», так как это состояние есть «существование» непосредственно субъекта для субъекта. Не только субъект и объект, но также и та «связка», что их единит, суть одно и то же, ибо имеют место не «А есть В», а «я = есмь = оно», и «есмь = я = семь», и «оно = есмь = оно», и все иные подобные сочетания. Это нелепое описание не содержит в себе ничего кроме «нелепицы» фрейдистского описания бессознательного, когда последнее берется по-настоящему всерьез и очищается от позитивистского и структуралистского налета, которым его быстренько покрыли, таким вот образом сделав его «приемлемым». Так попытаемся еще раз показать, почему же это оказалось необходимым.

Когда пишут: «Однако фантазм не является объектом желания, он есть сцена. Ведь на самом деле в фантазме субъект не нацелен на объект или его знак. Он рисует самого себя захваченным в последовательность образов. Он представляется не как желаемый объект, но как участвующий в сцене, - так, чтобы в образах, наиболее близких к изначальному фантазму, ему не могло быть предписано некое место», - трудно ли увидеть в этом описании, точном за исключением одного положения, качества того состояния, откуда происходит фантазм и откуда он *пытается производиться снова!* И кажется, то, что мы не можем назначить субъекту какого-то места, поддается двойному истолкованию. Можно было бы сказать, что субъект «захватывается» в строгом смысле в последовательность образов, либо образы *его захватывают*, и субъект изначально представляет себя плененным, подчиненным, отчужденным в некой сцене, где он является лишь элементом в распоряжении «управления». Но подобное толкование, если только речь не идет о вторичных образованиях (причем даже в этом случае неизбежное круговращение ролей исключает подобный способ видения), не может прояснить то, почему невозможно приписать субъекту в его фантазме *какое-то* место; отчуждающее же представление требует как раз этой закрепленности, этой подчиненности субъекта. Ибо дело не только в том, что как только мы взглянем пристальнее, мы уже больше не можем сказать, кто бьет и кого бьют;

причем недостаточно даже сказать, что именно желание бичуемого ведет руку наказывающего. Ведь субъект не может быть то здесь, то там; он также не есть совокупность всех персонажей или организация сцены - он и *есть сцена*. Ибо «субъект» - это не «сцена» ни в дневной реальности, ни даже во вторичных бессознательных образованиях. Субъект *есть* сцена фантазма (одновременно элементы, организация, «управление» и сцена в строгом смысле), *потому что* субъект был этим неразличным единичным «состоянием». И это не только потому, что фантазм направлен на воспроизводство этого «состояния», это также, и главным образом, потому, что он во взаимозаменяемости (равной, по сути, отождествлению, исчерпывающей взаимной . сопричастности) его «элементов» может лишь заимствовать у него его способ бытия и организации, он несет на себе неизгладимые следы этого «состояния». Как к своему началу фантазм неотвратно возвращает к тому «состоянию», где субъект - повсюду, где все, *включая и способ сосуществования*, является *только* субъектом. В этом смысле можно также говорить, что фантазм точно так же есть «объект желания», как и «осуществление желания», - и в самом деле, в данном случае невозможно говорить об одном, не говоря о другом. Нет смысла различать здесь объект желания, его осуществление и сцену. И как только мы отходим от вторичных образований, в психоанализе идея объекта желания со всей очевидностью предстает в качестве какого-то реалистического остатка. Ведь то, на что направлено желание, является не неким «объектом», а этим вот «состоянием», этой сценой, которая, когда мы можем ее ухватить (а это мы по определению можем сделать лишь в производных и вторичных образах), включает в себя не только некое «субъекта» и различные «объекты», но и определенное *отношение* между ними (хотя, разумеется, всегда тем или иным образом определяемое в образах, которые нам доступны, и которые несут на себе глубокие следы всей дальнейшей истории субъекта) - и именно в этом *отношении* обнаруживается для субъекта *смысл* фантазма (при том, что «объекты» всегда оказываются случайными и взаимозаменяемыми). Такие выражения, как «объект желания» и «желание желания» как таковые не имеют большого смысла, потому что это осколки, отбитые от понятия *желания некоего состояния* - состояния, которое сцена фантазма - хорошо ли, плохо ли - подручными ей средствами пытается воспроизводить, и где объект желания, так же как и желание другого, подчинены субъекту *до такой степени, что они воссоединяются с ним*. На разлом его мира, разлом самого себя, который на каком-то этапе явило собою вторжение, производимое отделенным объектом и другим, субъект отвечает бесконечным восстанавливанием в фантазме того первого мира - пускай и не в его ненарушенном единстве, отныне уже недоступном, но, по крайней мере, в его основных качествах закрытости, самобытности, одновременности и безусловного совпадения намерения, представления и побуждения. Отчуждение же субъекта в желании другого - это вторичный момент; ибо первичным моментом здесь является осуществление (психическое) отчуждения другого в субъекте, через его укрощение и целокупное присвоение в фантазме. А этот первичный момент отсылает нас к тому нулевому времени, когда другой и объект не «отчуждаются» в субъекте, но существуют, поскольку они есть, лишь *в качестве* субъекта, лишаясь всего своего предшествующего существования.

Желание неразруσιμο, как, вторя Софоклу и Платону, писал Фрейд, и мы не можем спрашивать себя почему. Единственный возможный ответ в том, что в своей сущностной форме оно неосуществимо. Но что же неосуществимо в желании? И для кого оно неосуществимо? Может быть, надо опасаться, что слишком часто за этими утверждениями опять же скрывается все тот же гражданин, что прогуливается по улице и полон неосуществимых желаний и даже неудовлетворенных потребностей, при том что и те и другие для него важны, уважительны, непременимы. Но не это разбирается с психоаналитической точки зрения. *В психической реальности все желания неосуществимы, но постоянно осуществляются*. Как можно говорить, что эдипово желание неосуществимо, когда оно постоянно осуществляется всеми эдиповыми сновидениями?

Единственное неосуществимое (и тем самым неразруσιμο) для психики желание - это желание, которое направлено не на то, что могло бы когда-либо представить себя в вещественной реальности, но на то, что никогда как таковое не сможет быть данным *в представлении*, то есть в психической реальности. То, чего не хватает и всегда будет не хватать, - это непредставимое некоего первого «состояния» до разделения и разнесения, некое протопредставление, которое уже неспособна произвести психика, но которое навсегда намагнитило психическое поле как выведение в присутствие неразрывного единства образа, смысла и удовольствия. Это первое желание в корне нередуцируемо, потому что *то*, на что оно направлено, не может ни находить объекта в действительности, который бы его воплощал, ни находить слова в языке, которые бы его сказывали, но лишь способно в самой психике находить образ, в который оно могло бы облекаться. Раз уж однажды психика подверглась разрыву с ее единичным «состоянием», каковой ей навязывают «объект», другой и собственное тело, она навсегда смещается из своего собственного центра и направляется к тому, чем она больше не является, чего уже нет и чего больше быть не может. *Психика есть ее собственный утраченный объект*. Сведение всего того, что отныне является безвозвратно отстраненным и отличным по отношению к какому-то одному миру, существующему одновременно как субъект и как безусловное распоряжение субъекта, невозможно даже в качестве чистого фантазматического представления. Но отныне и навсегда именно эта направленность будет править все более всеохватно, жестко, жестоко и неуклонно над бессознательными движениями, превращая их, на другом уровне, нежели какое-либо вытеснение, в то, что по-настоящему никогда не может прийти к слову, потому что «смысл» его навсегда утерян в ином. Эта утрата себя, это расслоение по отношению к себе есть первый труд, навязываемый психике тем обстоятельством, что она включается в мир; и случается, что она отказывается его проделывать.

В этом первом первично воображаемом полагании субъекта обнаруживается первое «отождествление», а точнее отождествление до всякого предполагаемого отождествления. Те же отождествления, которые разбираются обычно и которые на самом деле являются «осадком нагруженностей оставленных объектов», очевидно, предполагают, что две «посылки», которые они увязывают, уже полагаются каким-либо образом (разумеется, не «логическим») как «тождественные себе». *Ich bin die Brust* (я есмь грудь) Фрейда<sup>30</sup> может иметь, и в

действительности имеет, два значения, которые нужно вычлениить по их связи и по их времени. «Я ем грудь» может означать, и также будет означать впоследствии, что утраченный или оставленный объект отождествляющим образом вводится вовнутрь. Но еще до того и на более глубокой страте сказанное означает простое неопосредованное тождество субъекта и груди, как на то указывают и высказывания Фрейда, из которых следует, что объект (то, что *станет* «объектом») сначала не видится как отделенный или отличный от себя. До того как переходящим образом стать грудью, субъект непреходящим образом уже *является* ею, и это бытие есть также бытие груди как неотличимой от субъекта. Всякое «переходное» или «приписываемое» отождествление чего-либо (А есть В, Я ем *этот* объект) является преобразованием и переделкой первичного тождества, которое мы могли бы назвать *аутическим отождествлением*, или *идемизацией*. Благодаря ей «понятия», которые мы именуем в языке «Я», «ртом», «грудью», «молоком», «моральным ощущением», «ощущением проприоцептивным», «удовольствием», «бытием» и «всем», *являются*, безусловно, *одним и тем же*, без того, чтобы они «сводились» друг к другу, и непредикативным и неатрибутивным образом тождественными.

Дальнейшая устанавливаемая эволюция субъекта, начиная с точки разрыва, является историей последовательности создания представлений как различаемых и различных, некоего репрезентативного/аффективного/интенционального потока, что прекратится лишь со смертью субъекта и что развертывается посредством последовательных ниспровержений и глубинного переустройства психической организации - послонное и взаимососоощающееся отложение которых и воплощает «зрелый» субъект, - каковая история по сути также является историей социализации психики, иначе говоря, творением через *teukhein* и «действия других» некоего общественного индивида. Но эта история на всех ее этапах несет на себе следы своего истока, следы того первого состояния, когда субъект, мир, побуждение, намерение, связь, смысл были одним и тем же. Общественный индивид, такой каким его изготавливает общество, немислим «без бессознательного»; установление общества, которое также неотъемлемо является установлением общественного индивида, есть навязывание психике некоей организации, которая по сути дела ей чужеродна, но, тем не менее, она, в свою очередь, также «опирается» на бытие психики (и здесь уже слово «подкрепление» обретает некое иное содержание) и должно без изыятия «принимать его в расчет».

Это бытие психики, на одном из своих полюсов, управляется изначальным бессознательным, которое является единичным ядром психики, которое никогда не вытеснялось, но сделалось невозможным (непредставимым) с той поры, как воцарился мир разнообразия и неудовольствия, и которое, будучи лично непредставимым, вводится в присутствие и изображается в самих модальностях наиглубочайших психических движений и через эти модальности. Прежде всего, нужно, чтобы как иное субъекта установилась некая определенная реальность, дабы принцип удовольствия подвергся искажению-преобразованию, которое оторвет его от принципа реальности так, чтобы стало возможным испытание реальностью и чтобы то, что не поддается представлению, возмещало и навязывало себя психике, дабы вытеснение, которое как таковое является не чем иным, как последовательностью избеганий неудовольствия, а стало быть, проявлением принципа реальности в широком смысле,<sup>31</sup> могло начаться. Вытеснение есть вторичная работа, навязываемая психике тем обстоятельством, что она включается в мир. Динамичное бессознательное - в обыденном смысле слова - или совокупность того, что Фрейд называет *первичными процессами*, будет последовательно населяться всеми творениями психики, которые станут вытесняться, так что его организация будет подвергаться множественным переделкам. Но оно всегда будет находиться под господством того, что было первичным ядром психики, психической единичностью, которая, как таковая отсутствуя в бессознательном, будет отмечать своей печатью все, что там происходит. То, что в поле бессознательного располагает по направлению его собственных силовых линий все представления, которые там возникают, и есть это желание - хозяин всех желаний, всецелое единение, упразднение различий и расстояния, которое проявляется, прежде всего, как незнание различия и расстояния. Если бессознательное не знает ни времени, ни противоречия - это еще и потому, что забившееся в самую темную из этих пещер чудисце всеобезличи-вающего и объединяющего безумия там царит безраздельно. Если угодно, дело не в том, что желание никогда не может исполниться, а совсем наоборот - в том, что в бессознательном желание исполняется *ipso facto*, как только оно возникает, исполняется на том единственном уровне, на котором оно имеет значение: на уровне бессознательного представления. Так что если субъект и *есть* сцена фантазма; если ничто там не ограничивает «магического всемогущества мысли» - так это потому, что там присутствуют следствия и остатки некоего первичного «состояния», в котором объект был лишь долей *Я*, непосредственно присоединенной к субъекту, или же частью единого субъективного круговорота, прихотливо изменяемого бесконечным и крайне пластичным галлюцинированием. Именно эта образующая остаточная намагниченность делает возможным такое представление через противоположности, такое тождество посредством смежности, сгущения или замещения и, наконец, всю логику и всю риторику фантазма, сновидения и безумия, которая продолжается в деятельности самого языка бодрствования и посредством него, и которую в ее полноте еще только нужно помислить, ибо со времен творческого подъема «Толкования сновидений» ничего существенного об этом еще не было сказано. Также именно в этом изначальном способе бытия психики обнаруживается первичная матрица смысла, та действующая и создаваемая схема установления связи или соответствия, введения в присутствие чего-то, что, поскольку оно есть, удовлетворяло бы потребность, которую оно полагает своим существованием. Именно здесь субъект «лично» являлся прообразом связи, которую далее он всегда будет искать вопреки всему. Потребность во всеобщей познавательной связи или, более обобщенно, после переноса на общественный уровень, потребность во всеобщей значимости, в точном соответствии мира и желания, желания и знания, выводов знания и целей желания также обнаруживает здесь один из своих неисчерпаемых источников. И в этом безумии включения-разрастания, множественности как единства, крайней «простоты» данного совсем нетрудно признать один из источников разума. Только протосмысл осуществляет там, где смысл, очевидно, еще не может существовать, смысл всецелый как установление всеобщей и безупречной связи, что будет стремиться охватить даже то, что его отрицает (и



преобразовать, например, смерть в жизнь вечную). И если уж безумие этого этапа преобразуется в разум взрослого человека, так это происходит, конечно же, через вменение индивиду его статуса в социальных институтах, но также и потому, что, будучи обязанным полностью отрицать свое непосредственное удовлетворение, оно поддерживает намерение установить всеобщую и универсальную связь и всеобщее соответствие. Человек - не разумное животное, как утверждает старое расхожее изречение. Он также и не большое животное. Человек есть животное безумное (которое начинается с того, что становится безумным), которое также поэтому становится, или может стать благоразумным. Семя разума также содержится в цельном безумии первичного аутизма. Безусловно, из этого вытекают главное измерение религии, но также главное измерение философии и науки. Но мы не располагаем разумом, как то подобает, и более того: мы не обретаем некой разумной установки по отношению к разуму - мы ему неверны и, скорее, в конце концов, предаем его, если отказываемся видеть в нем также что-то безусловно другое, но *еще и* некое перевоплощение обезличивающего и обобщающего безумия. Идет ли речь о философе, идет ли речь об ученом - их последняя и господствующая цель: вновь обнаружить, через различие и инаковость, проявления *того же самого* (каково бы ни было его имя, зовись оно даже просто бытием), которое будто бы всецело и полностью населяло разнообразие явлений и было полностью подобным самому себе, - это целепологание основывается на той же самой одновременно вводящей в присутствие, действующей и придающей значение схеме некоего последнего, то есть первичного, единства. Рассудочное использование образа Единого, который дает доступ к миру, что существует лишь как единое *и другое* единого, почти всегда стремится преобразоваться в рассудочно-воображаемое использование Идеи Единого, каковая поглощает Связь, полагая ее в качестве псевдонима Принадлежности, каковая, в конечном счете, является лишь видом Тождества. Таким вот образом связь становится отношением бытия с собою, а знаки истины и заблуждения оказываются в нем некоторым образом взаимозаменяемыми: существование отношений в чистом смысле, которые предполагают наличие несводимых инаковостей попадает в разряд заблуждений, между тем как Бытие включает в себя отношение лишь как рефлексивное, а не как воистину действительное. То, что философия очень рано признала невозможность такой направленности и по-настоящему примирилась с подобной кастрацией, утверждая, что надо бы от этой направленности отказаться,<sup>32</sup> безусловно, является основополагающим обстоятельством; и то, что это признание время от времени и как правило затемнялось, забывалось, упразднялось, показывает как ту мощь движущих сил и побуждений, которые здесь задействованы, так и «естественную» и непринужденную склонность к логике отождествления.

#### *Разлом единичности и троичная фаза*

Процесс общественного установления индивида, то есть социализация психического неотъемлемо также является процессом психогенеза, или *идиогенеза*, и социогенеза, или *койногенеза*. Это некая история психики, на протяжении которой последняя изменяется и открывается общественно-историческому миру также посредством ее собственного труда и ее собственной творческой способности; и некая история навязывания психике обществом некоего способа бытия, который психика никогда не смогла бы явить, исходя лишь из самой себя, и который изготавливает-создает общественного индивида. Общим завершением этих двух историй и является возникновение общественного индивида как всегда невозможного и всегда осуществляющегося сосуществования частного мира (*kos-mos idios*) и мира общественного, или публичного (*kosmos koinos*). Как удалось вещам, индивидам, словам, миру, обществу стать для психики тем, что ей никоим образом «не предназначено природой» (и каковая на своих последних страхах их отвергает и, более того, *игнорирует* вплоть до самого конца), - вот вопрос, безусловно, неисчерпаемый и неразрешимый, каковой я и предлагаю обсудить еще раз.

Психическая единичность (*monade*) есть некое образующее-образуемое, она есть образование и облекание себя в форму, фигурирование, фигурирующее ни из чего. Она, разумеется, является некой «гранью» живого тела или, если угодно, она есть это тело как образующее-образуемое, фигурирующее-фигурирующее *в себе*. Быть может, мы никогда не сможем сказать в этом отношении большего, чем об этом говорит Аристотель, что она есть *лишь* как «образ» или «энтелехия» тела, при условии освобождения этих понятий от метафизики, в которой и через которую они были введены, и при условии понимания того, что психика есть образ, потому что она является образующей, что «энтелехия», о которой идет речь, есть нечто совсем иное, нежели предопределенное предназначение к какой-то цели, к определенному *telos* "у, и что эта «энтелехия» есть первичное воображение, *phantasia*, каковое принуждено не к какой-либо цели, а к творению своих целей, что живое человеческое тело является живым человеческим телом, потому что оно представляет и представляется, что оно полагает «образы» и полагает себя в них далеко за пределами того, что требовало и предполагало его «естество» живущего. Для живого человеческого тела, то есть, изначально, для психической единичности, всякое внешнее возмущение, всякое внешнее или внутреннее «чувственное возбуждение», всякое «впечатление» становится *представлением*, то есть «введением в образы», возникновением очертаний. Но это появление обликов не «определяется» чувственностью, то есть не определяется ни тем, что она есть, ни тем, как она есть (ведь в пределе за идеей такого «определения» невозможно закрепить какое-нибудь чувство). Представляющий поток психики продолжается несмотря на то, есть или нет «внешнее возбуждение», он совершается безостановочно, и «первичные процессы» развиваются непрерывно, едим мы или же спим, работаем или же занимаемся любовью. Это возникновение очертаний совершается прежде всего (в некоем смысле всегда) при господстве изображающего очертания «все = сам» - как в неразличении «активности» и «пассивности», так и в неразличении «внутреннего» и «внешнего». *Their esse is per dpi* (бытие вещей есть их бытие-воспринимаемыми) Беркли, «мое тело протягивается до звезд» Бергсона - выражения всегда и безусловно истинные для психики, но и для бодрствующего индивида они никогда полностью не перестают быть таковыми. В некоем смысле психика всегда лишь заставляет расширяться диаметр сферы, каковой она является, в каковой она фигурируется в саму себя, изображая себя саму в самой середине этой сферы.

Великая загадка здесь, как и всюду - загадка, которая так навсегда и останется загадкой, - это возникновение

*разделения.* Разделение, которое завершится для индивида отчетливым и прочным установлением некоего частного мира и мира публичного, или общего. Мы знаем и можем сказать только то, что разделение есть постольку, поскольку оно создается и устанавливается обществом; что оно есть, как мы видели, главная действующая схема, производитель-произведение установления *legein* и *teukhein*. Навязывание психике социализации по сути дела является навязыванием ей разделения. Но для психической единичности это равнозначно насильственному разлому, который вызывается ее «отношением» с другими, а точнее - вторжением других как других, посредством которого для субъекта создается некая «реальность» как одновременно независимая, податливая и разделяемая на доли, а также расщепление (никогда полностью не завершающееся) между «психикой» и «соматикой». Настолько же, насколько неодолима склонность психической единичности все время закрываться в самой себе, подобный разлом является определяющим для того, чем станет впоследствии индивид.<sup>33</sup> И если новорожденный становится общественным индивидом, то это потому, что одновременно он претерпевает этот разлом и, однако, ему удается при этом выживать (что чудесным образом имеет место почти всегда). В самом деле, когда мы внимательно всматриваемся в этот процесс, нас намного сильнее поражает редкость этих неудач, чем их существование.

Навязывание отношения к другому и к другим (отношение, которое всегда одновременно является как «источником удовольствия», то есть «удовлетворяющим», так и «источником неудовольствия», то есть «смущающим») есть некая последовательность разломов, которым подвергается психическая единичность, раскалывая которую создается общественный индивид как разделенный между полюсом единичности (который всегда стремится вновь совершенно закрыться и закоротиться для того, чтобы свестись к невозможному единичному «состоянию», а за неимением этого - к его замещением, к галлюцинаторному удовлетворению и к фантазматизации) и чередой сменяющих друг друга конструкций, посредством которых психика раз за разом более или менее воссоединяет в себе (то есть представляет, облекает в побуждения и связывает посредством стремления или намерения) то, что ее навязывают. Последовательные «образования» субъекта, которые во все возрастающей степени должны принимать во внимание навязываемые психике разделение и разнообразие, и существуют лишь как попытки удерживания вместе этого разнообразия, которое и дальше будет разниться и разнообразиться; они представляют собой эти разные уровни воссоединения, проводимого всегда под покровительством единого начала, намагничивающего все психическое поле с полюса единичности. Как уже говорилось, как таковой этот полнос непредставим, - но ведь именно его следствия постоянно считываются, когда мы констатируем на всех ярусах психической жизни склонность к уподоблению, непосредственное или опосредованное царствование принципа удовольствия, волшебное всемогущество мысли, требование смысла. И также именно это «принимает во внимание» общественное установление индивида, когда оно обеспечивает последнего единичным *нумерическим тождеством*, полагает его в качестве «кого-то» признаваемого другими, приберегает для него, пусть (и главным образом) на воображаемом уровне, некие удовлетворения, предлагает ему мир, где все может соотноситься с неким значением.

Разлом психической единичности, безусловно, подкрепляется телесной потребностью, но он лишь подкрепляется ею. Телесная потребность ничего не «объясняет», - ведь голод дает о себе знать психике и не может просто-напросто «не признаваться» последней, но он не является ни необходимым, ни достаточным ее условием. Перекармливайте младенца или следите за ним 24 часа в сутки, подставляя ему грудь или соску, как только он проснется, - и вы, пожалуй, сделаете из него психотического ребенка, но никогда не превратите его в теленка с человеческим лицом. Каноническим «ответом» на потребность является галлюцинация и фантазма-тическое удовлетворение; происходит же этот ответ в воображении и посредством воображения непредсказуемым образом. Конечно же, воображение не обеспечивает калориями, и если ничего другого не происходит, то младенец умрет, как он и в самом деле умирает и из-за своего воображения, независимо от предлагаемого ему питания, если он анорексик. И каждый раз, как возникает «реальное удовлетворение», оно представляется как проявление, подтверждение, восстановление первичного единства субъекта. И чувство голода, как правило, утихает, когда младенцу показывают или дают грудь или то, что ее замещает. Последняя лишь восстанавливает для начала единичное состояние, ибо в ту пору чувство голода может «переживаться» лишь исходя из представлений и схем, которыми располагает субъект, а он располагает лишь этой схемой груди. Грудь же может восприниматься лишь как он сам, как «Я семь груди», *Ich bin die Brust* в первичном смысле. То, что развертывается на телесном уровне как утоление потребности, понимается психикой (в нормальном случае) на ее собственном языке как восстановление единства и протопо-буждения, которое было для нее неотъемлемым. Это и будет отныне образовывать ядро *удовольствия*. Психическое соответствие, «представительство посредством представления» соматического движения потребности и ее удовлетворения, и станет этим восстановлением единства; именно в нем психика будет искать свое удовольствие от начала и - в каком-то смысле, в бессознательном - навеки. На этом этапе *реального* всемогущества психики она будет способна воспроизводить лишь одно это удовольствие, производя соответствующее галлюцинируемое или фантазируемое представление - грудь.

Соответственно, неудовольствие является разломом аутической единичности. Чувство голода, безусловно, является (или может являться) тому подкреплением; но грудь отсутствующая не имеет и не *может* иметь значения *причины* голода, значения, которого в эту пору просто-напросто не существует и не может существовать. Отсутствующая грудь есть отрицание значения или отрицательный смысл, поскольку она является разломом единичной ограды, поскольку она оказывается дырой в сфере субъекта, *удалением* его существенной части (откуда, наверное, и берется та напряженность оральной тревоги, самой неукротимой из всех тревог и ставящей под сомнение первичное тождество субъекта). В их первичном виде инаковость, реальность, отрицание смысла или отрицательный смысл являются лишь *неудовольствием*, выводимым в присутствие через это удаление груди, которое претерпевает психическая единичность. Отсутствие груди является неудовольствием, поскольку это - разлом аутического мира. Именно потому,, что первичная схема постоянно сохраняется как условие и как выведение

в присутствие всякого значения, как раз потому, что все и всегда переживается психикой исходя из неразличности Я-мира-смысла-удовольствия, отсутствие груди может становиться *фигурой*, а точнее, может становиться определяющей составляющей «объекта» в ее чередовании с «присутствием» последнего. На границе представления начинает проглядывать кромка вероятного небытия; полярности «да» и «нет», реальности и отрицания, возможного и действительного обнаруживают здесь свои первые субъективные ростки, а схема, фон-очертание начинает полагаться в качестве общей членораздельности неких зачаточных «сознания» и «восприятия».

Однако, с точки зрения психики, удовольствие исключает неудовольствие, тождество исключает инаковость. А следовательно, грудь, «потому что ее столь часто недоставало ребенку», «должна быть выведена во «внешнее»».<sup>34</sup>

Скажем, что, скорее, некое «внешнее» создается, для того

чтобы психика могла выталкивать туда то, чего она не хочет, то, для чего у *те нет места*, бессмысленное или отрицательный смысл, грудь как *отсутствующую, плохую* грудь. Очевидно, что подобное создание зачаточного объекта возможно лишь при одновременном созидании «внешнего пространства» и через него. Психика изобретает-изображает внешнее, чтобы поместить туда грудь неудовольствия. То, что впоследствии станет «миром» и «объектом», является буквально *отображением*, которое в своем истоке является отбрасыванием неудовольствия (и будет сохранять это свойство во всех механизмах, близких к первичному состоянию, и особенно при психозе). В то же время иная фигура груди, грудь присутствующая или дарящая, продолжает подчиняться схеме включения. Но последнее уже не может просто-напросто не знать об относительной инаковости объекта, оно больше не может быть просто тождеством; опираясь на первый набросок членения на Я и не-Я, оно становится *отображением вовнутрь* и включением в себя. «Я емь грудь» обретает таким образом свой второй смысл, при котором предикация становится притяжательной или свойством *самости*.

Воображаемые творения проекции и интроекции равнозначны, как уже говорилось, первому прочерчиванию границы внутреннего и внешнего; они также идут в паре с полярностью по значимости ("хорошее" и "плохое"). Здесь также начинает устанавливаться относительная расчлененность трех «моментов» психических процессов: представления, побуждения и намерения; ибо лишь таким образом намерение может обращаться к положительному побуждению и отвращаться от побуждения отрицательного, будучи соподчиненным соответствующим представлениям, которые начинают различаться как противоположные. Таким образом, в конце концов, набрасывается первое разделение аутического либидо, которое всегда положительно нагружает субъекта и «добрую грудь», а отрицательно - «внешний мир» и «плохую грудь», которая в нем оказывается.

Но пока, тем не менее, у нас еще не имеется конституирования какого-то *реального* объекта, а именно объекта, ускользающего из-под влияния субъекта. Этот реальный объект может появляться, лишь когда «хорошая грудь» и «плохая грудь» для субъекта начинают совпадать, когда две воображаемые сущности появляются как связанные с некой третьей сущностью, которая служит основанием для обеих, не будучи тождественной ни той, ни другой.

Ибо, как говорит Фрейд, более чем вероятно, что это учреждение объекта как реального может совершаться лишь в то время, когда по-настоящему постигается «принадлежность» объекта некоему «лицу». Иначе говоря, объект всегда может созидаться лишь как объект *частичный*, а стало быть, он учреждается как действительный лишь тогда, когда он «утрачивается» по-настоящему, потому что окончательно оказывается во власти кого-то другого.

Также, наверняка, и другой пола-

гается как таковой, лишь начиная с того времени, когда он может полагаться как тот, кто объектом располагает.

Оба отличенных и противопоставленных квази-объекта предыдущей фазы, «хорошая» и «плохая» грудь, становятся одним и тем же, поскольку полагаются *тем же самым* лицом, от которого они зависят. Это непосредственно означает, что другой, который действительно располагает этим объектом отныне объединенным, но соединяющим в себе два противоположных качества, сразу же начинает пониматься двусмысленно. Как носитель дурного объекта он ненавидим; как держатель доброго объекта - любим. Другой необходимо учреждается внутри двойственности, иначе говоря, та навсегда неустранимая двойственность, которая побуждает другого (а по праву наследования, и все то, что сменит его в качестве объекта нагрузки для психики), является побочным продуктом тех событий воображения, что предшествовали его созданию. Еще более решающим оказывается его отображающее созидание, исходящее из схемы всемогущества. Мне кажется, мы не смогли извлечь всех следствий, которые напрашиваются из всемогущества, которое *infans* вменяет другому, всего того, что это всемогущество подразумевает в отношении схем, которыми располагает психика тогда, когда для нее учреждается первый другой. Субъект может ухватить другого лишь посредством единственной схемы, каковой он располагает и причем, располагает всегда, поскольку извлекает ее из себя самого, - схемы всемогущества. И образ другого, таким образом создаваемый, оказывается, следовательно, проекцией на себя «собственного образа» субъекта. Нам скажут, что другой в эту пору действительно всемогущ относительно единственной вещи, которая важна для него, а именно - груди, и что для ребенка безразлично, что другой не может летать или нарушать второй закон термодинамики. Это, очевидно, вполне относится к нашему вопросу; откуда ребенок мог обрести значение всемогущества и соответствующую способность возвеличивания (*surcroit*), признание подобной избыточности относительно всего того, что реально? И то, что оно крепится на действительных отношениях, которые завязываются вокруг груди, не противоречит тому, что я говорил, а как раз подтверждает это.

Воображаемое всемогущество по отношению к груди - которое *infans* поначалу приписывает себе и которое оно, конечно же, хотело бы продолжать приписывать себе и в дальнейшем - дитя, в конце концов, вынуждено поместить где-то вовне, у другого; и это прежде всего означает, что *оно может создавать другого, лишь отображая на него свою собственную воображаемую схему всемогущества*.

Отныне устанавливается основополагающий *образец* фантазма, как троичная в своем существе схема, всегда включающая субъект, объект и другого. Он явно находится под господством предшествующих потребностей и схем, хотя включает в себя возможный круговорот всемогущества между выведенными на сцену «членами».

Фантазм «превращает в субъект»

те члены, что он выводит на сцену, подчиняя их первой потребности целостного смысла, взаимопринадлежности того, что впредь оказывается отличным, беспрепятственного круговращения побуждения. Эта связь, что удерживает вместе составляющие тройственной сцены фантазма, - испытание на смысл как *соприсутствие*, — есть основополагающее свойство единичной (monadique) фазы.

То, что вытекает из в основе своей воображаемого и отображающего положения другого как всемогущего для последующей жизни субъекта, и то, что постоянно переводится из нее в содержание социальных воображаемых значений или находит в ней свой эквивалент, достаточно понятно само по себе - нам не нужно здесь разъяснять этого. Однако важно, даже рискуя встретить обвинения в занудстве, особо подчеркнуть суверенный характер первичного воображения на протяжении всех этих этапов. Субъект может начинать размечать элементы действительности, объект и другого человека лишь исходя из господства его собственных воображаемых схем и при их исключительном господстве. Едва он ухватил кромку «реальности», как он тут же должен ее преобразовывать, для того чтобы согласовать ее с нереальным, которое одно лишь и имеет для него смысл. Несмотря на это, значимость троичного этапа оказывается решающей для образования субъекта. Прохождение через троичную схему (*субъект, другой, объект*) обязательно почти под-страхом смерти. По этой причине абсолютный (то есть всецело аутический) психоз почти не наблюдается, из-за чего весь психоаналитический опыт, включая и опыт, связанный с психозом, подпитывается тем, что исходит из этого троичного этапа или следует за ним, и иногда теоретически осмысливается так, как будто бы он был единственным, - во всяком случае он может развиваться лишь посредством конструкций и реконструкций, подобным тем, которые мы попытались здесь привести.<sup>35</sup>

Прохождение через троичную фазу представляет собой набросок социализации психики, поскольку последняя лишается здесь всемогущества; эта социализация, между тем, совершенно относительна, потому что всемогущество в этом случае просто переносится на другого и потому что даже таким образом психика держит этого воображаемого другого под своей властью, заставляя его делать в фантазме то, что желает она. (Религиозные последствия подобного положения дел слишком очевидны, для того чтобы уделять им особое внимание.) Сама «реальность» в качестве неизбежного навязывания присутствия или отсутствия другого и его распоряжения объектом учреждается как проявление воображаемого всемогущества другого. И как таковая она, очевидно, «реальностью» не является.

Но оказывается, что этот другой сам уже является общественным индивидом; что он говорит, говорит с ребенком и сказывает *себя*; что как через слово, так и через поведение, через телесное обыкновение быть и делать, касаться, брать, обращаться с ребенком, он воплощает, вводит в

присутствие, облакает устанавливаемый обществом мир и бесконечными способами отсылает к этому миру. Другой говорит: он обозначает *себя* и означивает *себя*, он обозначает и означивает *ребенка*, он обозначает и означивает *ребенку* «объекты» и «отношения» между «объектами». Однако этого еще далеко недостаточно для учреждения его как реального и для учреждения некоей реальности; хотя уже это вызывает новую череду решительных реорганизаций в способе бытия психики и в способе бытия того, что «есть» для психики. Если другой продолжает быть по сути воображаемым, если все его проявления могут схватываться и истолковываться субъектом лишь в его собственной схеме фантазма, то он также является внешней инстанцией, которая склоняется или нет к потребности субъекта, любит или остается безразличной, обещает или возбраняет, дарит или отбирает, ворчит или ласкает, наконец, наказывает каким-то таким образом, что создает субъекта как связанного с его собственными «установками», то есть по сути дела - с его собственными представлениями, побуждениями и намерениями. Таким образом, к примеру, жажда разрушения, не выраженная и даже не поддающаяся выражению, которая неизбежно сопровождают ту двусмысленность, что внушает субъекту другой, вызывает в его воображении страх обращения всемогущего (и, очевидно, всеведущего) другого против себя, что и становится ядром бессознательного чувства виновности. Субъект создает, таким образом, через проекцию некую схему действия и противодействия, «рефлексивный» характер которой очевиден (следствие возвращается к причине, жажда разрушения другого может повлечь за собой разрушение субъекта другим), и тем самым превращает другого в первое и необходимое воплощение отделившейся от субъекта *причины* и в носителя некоего «если... тогда».

Фаза, которая таким образом устанавливается через целую вереницу «частичных объектов» и последовательных переделок «основных» представлений и нагрузок субъекта, которые определяют основные черты этой фазы, оставляет, как показал Фрейд, глубокие и неизгладимые отпечатки как на том, что станет впоследствии «реальным» индивидом, так и в его бессознательном, где удерживаются последовательно отвергаемые частичные объекты и соответствующие им фантазматические образования. Субъект тут по-прежнему остается в зависимости от другого, на которого он проецирует неразделимость власти и «знания», представления и смысла, желания и исполнения желания, что он теряет по мере того, как сам становится «сознательным». Взаимопересечение проекций и интоекций продолжается, все усложняясь и расширяясь. Отождествление обретает свой второй смысл; оно перестает быть аутическим отождествлением, чтобы стать отождествлением переходным, отождествлением с кем-то или с кем-то (и, как правило, с тем и другим сразу); в нем одновременно чередуются или сосуществуют как отдельные, но неразрывные полагание субъекта как являющегося другим (который опять же есть лишь отобра-

жение субъекта в его всемогуществе) и полагание субъекта как являющегося объектом, полагаемым (самим субъектом) в качестве желаемого другим объектом. Аутоэротизм больше не является круговоротом, непосредственно замкнутым либидо на себя; он обретает вторичный и членораздельный характер через фантазматические образования и внутри них, где другой предстает как таковой и как желающий.<sup>36</sup> Дальнейшее подразделение исконного единого принципа удовольствия переходит на новый этап. Принцип удовольствия

расщепляется надвое: на принцип удовольствия в прямом смысле, каковой относится к бессознательному и продолжает удовлетворять себя в воображаемой деятельности, над которой он царит; и принцип избегания неудовольствия, все более и более связываемый с действиями и противодействиями другого и их «последствиями» для субъекта. Действия, противодействия, последствия всегда создаются воображением субъекта и внутри него - и не только потому что другой всегда воображаем, но и потому что все это предполагает воображаемое вменение другому «причин», «удовольствий» и «неудовольствий», посредством воображаемых состояний субъекта, на которые он будто бы так или иначе отвечает.

Мы только что говорили о «сознательном и «бессознательном». На самом же деле установление другого в его всемогуществе одновременно является и установлением некоей интериоризированной инстанции вытеснения и ее источником. Другой как хозяин удовольствия и неудовольствия есть начало и воображаемый источник неких «надо» и «не надо», зародыш нормы. Его интроекция (возврат к его источнику воображаемого представления субъекта, отображенного на «внешнее» и отягощенного как его отделением, так и его прикреплением к «независимой» личности) - проекция вовнутрь некоего образа, который предписывает или запрещает, является установлением «первоначального» Сверх-Я, несомненно доэдипового, для объяснения которого прибегают к филогенезу является одновременно излишним и бесполезным. Таким образом, устанавливается некое бессознательное в динамическом смысле слова и некое настоящее вытеснение: вытеснение не того, что не *может* быть выражено, поскольку не может быть представлено, но вытеснение того, что не *должно* выражаться, *потому что* оно было представлено и потому что оно *продолжает* быть таковым.

### *Создание реальности*

Все это еще весьма далеко от создания «реальности» и от субъекта как отдельного индивида, соотносящегося с реальностью, отдельной от него самого и независимой от власти воображаемого другого. Но опять же, оказывается, что этот другой говорит. И даже это еще не все. Ведь этот язык (слышимый, понимаемый, тут же воспроизводимый ребенком) является, конечно, необходимым условием для того, чтобы начало создаваться некое «восприятие»; для того, чтобы «объекты» могли быть отделенными и от представления, и одновременно друг от друга; для того, чтобы они обрели ту нереальность (или были удвоены ею), что дает быть их «реальности», поскольку они приписываются какому-либо знаку или закрепляются за каким-либо значением, что их «собирают» каждого в себе, для их, делают из них подпорки для отношений и т. д. и т. п. Но все это создает пока еще только некие псевдообъекты в каком-то псевдомире в то время, пока другой остается всемогущим; ведь именно от него эти псевдообъекты и этот псевдомир продолжают зависеть, и не столько потому, что они есть, но главным образом и гораздо более из-за того, *что* они есть. Доступ к знаку, а затем и к «значениям» (которые им пока по-настоящему не являются, и мы вскоре увидим почему) еще ничего не значит по отношению к созданию действительности и индивида. Этот доступ как таковой начинается с как можно более глубокого погружения субъекта в нереальность, но *поскольку это значение остается во власти другого, как оно всегда было с самого начала*, и будет оставаться под властью другого в течение долгого времени, и поскольку именно этот другой располагает значением и закрепляет его, бытие и небытие, связь и бессвязность, смысл и бессмыслица, хорошее и дурное являются тем, что говорит ему, чем они являются. И пока между ребенком и другим есть *лишь* язык (и даже несмотря на то, что этот язык может существовать у другого лишь посредством его общественного установления и как виртуально сопровождающий все бытие общественного) - ни другой не может быть лишен его положения в воображаемом, ни поддерживаемый им псевдомир, не может преобразовываться в мир настоящий, в мир общественный, или публичный. Ибо речь между ребенком и тем, кто о нем заботится, начинается с существования некоего «частного языка», частного использования языка; более того, он с необходимостью с самого начала создается как «частный язык», подобно тому, как два ребенка-психотика могут установить между собою некий доведенный до совершенства частный язык. И «значения», которые он передает, и псевдомир, с которым он соотносится, точно так же остаются частными.

Другой может лишаться своего воображаемого всемогущества лишь постольку, поскольку он отрекается от своей власти над «значениями». Но ни язык как таковой, ни реальность как таковая не могут произвести этого отречения своими собственными силами (как это показывают и тысячи тех логических и действительно непроницаемых и непровержимых рассуждений, что каждый день производят параноики, и, с иной точки зрения, огромное количество социальных и религиозных систем). Другой может становиться «реальным» (и сделать настолько же «реальными» как «объекты», так и «реальный» мир), только если он лишается своего всемогущества, то есть если он ограничивается; а ограничиваться в «реальности» и через нее он не может, потому что «реальность» всегда имеет лишь то значение, что на взгляд ребенка вменяется ей именно другим. " Другой может быть отречен, лишь если он отречется *сам*, если он обозначит *себя* в качестве того, кто не является источником и хозяином значения (а также ценности, нормы и т. д. и т. п.). Для этого вовсе не необходимо и недостаточно, чтобы он мог указать, обозначить некое третье «реальное лицо» (отца, если речь идет о матери), чтобы это третье лицо являлось просто другим другого, в свою очередь источником и хозяином значений для него, чтобы таким образом всемогущество просто-напросто перешло к другому носителю. Необходимо и достаточно, чтобы другой мог показать ребенку, что *никто* из всех тех, кого бы он ни повстречал, не может быть источником и безусловным хозяином означивания. Другими словами, необходимо и достаточно, чтобы ребенок оказывался отсылаемым к *установлению* означивания и к значению как к установленным и ни от какого частного лица не зависящим. В этом смысле мать, которая после кораблекрушения спасется на необитаемом острове вместе со своим чадом, вполне сможет его социализовать и подарить ему бытие настоящего мира - так что та «реальная» семья, которая теперь находится в Париже, окажется глубоко психотизирующей для ее ребенка. Ибо отец, конечно же, - не отец, если он сам не отсылает к обществу и к установлению общества, если он не означивается для ребенка в качестве отца среди других отцов: что он

является отцом постольку, поскольку желает быть на некоем месте, создать которое было не в его власти, и что так он облакает и представляет для ребенка то, что в бесконечной степени явно превосходит его самого - некое безымянное и неопределенное сообщество индивидов, что сосуществуют в установлении и посредством установления и как были до него, так и будут после. Только то установление общества, которое исходит от социального воображаемого, может ограничивать первичное воображение психики и давать быть для последней некой реальности, давая быть обществу. Лишь установление общества может вывести психику из ее изначального единичного безумия и из того, что зачастую может им оказаться (а иногда и действительно им бывает) в его «самопроизвольных» последствиях: в безумии двоих, троих или многих людей. И все это предполагает «наследственное» изготовление индивидов как индивидов общественных, что означает также: индивидов, могущих и желающих продлевать изготовление общественных индивидов.

Именно в этом и кроется, за пределами всякой культурной относительности, глубокая значимость эдипова комплекса.<sup>38</sup> Ибо в эдиповых обстоятельствах ребенку приходится сталкиваться с положением, которое уже воображаемо не управляется по его воле, - ибо то, что другой (мать) одновременно отрекается от своего всемогущества, соотносясь с неким третьим, означает для ребенка, что его желание к ней имеет кроме нее и другой объект и что сама она является объектом желания кого-то другого, а именно отца. Подобное положение не может ухватываться ребенком ни как поддающееся управлению (несмотря на его бесконечные усилия, на это направленные), ни как случайное (несмотря на его бесчисленные пожелания, чтобы оно разрешилось, например, смертью отца), ни как чистое лишенное смысла обстоятельство (ибо оно полно значимости, которая сказывается сама себя, и в этой значимости и через нее полагается тот мир отдельных частиц, что является миром субъектов, в котором субъект обнаружил собственный исток и из которого он в каком-то смысле исключен). И хозяином этого значения никто не является - ведь отец и мать являются таковыми лишь посредством некоего установления родительской пары, над которым *они не властны*. Эдипова встреча как таковая неизбежно воздвигает перед ребенком наличие установления в качестве основания означивания и, наоборот, в качестве обязанности признать другого и других людей как субъектов автономных желаний, которые могут сочленяться друг с другом независимо от него вплоть до исключения его из своего круга. С подобным положением совладать никоим образом нельзя, и как раз потому оно всегда равносильно «кастрации». И также из-за этого оно окончательно отсылает субъекта к реальным рациональным сцеплениям, завершает создание «реального Я» (*Real-Ich*) и воздвигает преграду вытеснения в ее почти окончательном виде. Поверх протосмысла, требования которого навсегда установят господство над бессознательным субъекта, оно открывает ему доступ к смыслу как к смыслу открытому и, собственно говоря, к означиванию как к введению в связь - к означиванию, вероятно, незавершаемому, которое опосредует абсолютное другое психики, представления, намерения и побуждения: к действительному или рациональному *факту* - и этому введению в связь сопутствует общественное установление. Оно выстраивает то, чем окажутся для субъекта эти отождествляющие в расхожем смысле слова образчики и метки, и все это в конце концов сделает возможными те процессы сублимации, на которых я еще остановлюсь.

Все эти неустраняемые социализирующие задачи или действия выполнялись в ряде культур, к которым относится и наша, посредством совершенно особого (хотя и представленного в самых разнообразных обликах) установления - посредством института патриархальной семьи. То, что последняя ныне пребывает в глубоком кризисе, может или должна быть видоизменена или упразднена - не тот вопрос, который стоит здесь обсуждать.<sup>39</sup> То, что анализ Фрейда и его лакановское продолжение кажутся связанными и должны в действительности связываться с подобным видом «семейного» установления (института, который обеспечивает воспроизводство индивидов как индивидов общественных) и особенно с патриархальной семьей, незаконно представляемой как некая метакультурная и надисторическая необходимость, совершенно очевидно и известно уже давно.<sup>40</sup> Однако самое важное в другом. Если только верить (что все более и более утонченно проявляется в современном псевдо-"ниспровергающем" конфузионизме), что новорожденный предназначен самим его естеством (самою Доброй Природой, нашей вселюбящей Матерью; или Богом, нашим Добрым Отцом; или Святым Духом, говорящим устами последнего модного пророка о социальном существовании, которое зрело в нем с годами по мере того, как росли его члены и прибавлялся его вес), - если только мечтать, что он генетически или бог знает как еще заранее устроен так, чтобы создавать (или «отражать») некую реальность, соотносящуюся с реальностью всех людей и относящуюся к тем же самым значениям, чтобы произвольно признавать иного и его автономность, а себя признавать индивидом, и всегда иметь лишь те желания, которые некая предустановленная гармония всегда согласует с желаниями других; если верить в его способность существовать всецело внутри не устанавливаемой и не учреждаемой коллективности или в способность с самого своего рождения (а точнее, с самого своего зачатия) свободно договариваться о своем вхождении в установленное общество; короче, если абсолютно игнорировать то, что является психикой, и то, чем является общество, - только тогда можно не соглашаться с тем, что общественный индивид не растет как дерево или цветок, а создается-изготавливается обществом, и это *всегда* происходит посредством насильственного разрыва с тем, чем является первичное состояние психики и его потребности. А подобную задачу так или иначе *всегда* будет брать на себя некое общественное установление. Вид и направленность этого установления могут и должны меняться; и *то*, что оно создает-изготавливает (общественного индивида в его способе существования, связей и способе вести себя), также должно изменяться, без чего социальная революция невозможна или обречена через какое-то время вновь превратиться в «грудку старого хлама». Однако *всегда* нужно будет, отнюдь не спрашивая мнения самого ребенка, которое он, впрочем, и высказать-то не может, отрывать новорожденного от *его* мира, навязывать ему (под страхом психоза) самоотречение от своего воображаемого всемогущества, заставлять признавать желание другого столь же законным, как и его собственное, и причащать его к тому, что он не может заставлять слова значить то, что он хотел бы, чтобы они означали,<sup>41</sup> выводить его просто в мир, в мир общественный и в мир значений - как в мир для всех и ни для кого. Мы не видим, как те, кто будет брать на себя заботу о но-

врожденном, могут так или иначе не оказываться носителями воображаемого псевдомира, где ими должны воплощаться лики всемогущества; и как они смогли бы ему помочь выбраться из него, так или иначе не предоставляя и не фигурируя для него существование некоего желания, доступа к которому он не *должен* иметь, без чего никогда бы ни другой не смог бы быть для ребенка субъектом автономного желания, ни сам ребенок стать таким субъектом. И все это - истинный смысл эдиповых обстоятельств, которые *в этом отношении* воплощаются в патриархальной семье одновременно и показательно, и случайно. Что касается преобразования общественных институтов - здесь у нас есть право воображать все, что угодно; но у нас вовсе нет права на тот бессвязный вымысел, что вхождение психики в общество когда-либо сможет совершаться без всяких последствий. Ведь индивид - отнюдь не какой-нибудь экзотический фрукт, он - общественное творение и общественное установление.

#### *Сублимация и социализация психики*

Сублимация есть не что иное, как психогенетическая и идиогенетическая сторона социализации, или социализация психики, рассматриваемая как процесс психического развития. И развитие это может иметь место лишь посредством каких-то основных условий, которые по отношению к нему являются строго внешними; оно есть подхватывание и повторение психикой образов, *eide*, устанавливаемых социально, и значений, которые сопровождают последние, или же усвоением психикой социального посредством создания некой сопрягающей поверхности соприкосновения между миром частным и миром публичным, или общим.

Фрейд несколько запоздало писал: «Если поддаться первому впечатлению, появляется искушение сказать, что сублимация вообще есть навязанная культурой судьба первичных влечений. Но над этим вопросом еще нужно поразмыслить».<sup>42</sup> Говорить, что сублимация навязывается влечениям культурой, когда очевидно, что «культура» (то есть любой установленный общественный образ, и даже сам язык) может быть лишь тогда и только тогда, когда сублимация уже имеет место, показывает несводимость общественно-исторического к психике, равно как и несводимость обратную. Точно так же (и невзирая на другие высказывания, намного более поверхностные)<sup>43</sup> нередуцируемость социального молчаливо признается в следующем отрывке из *Тотема и табу*: «Генетически асоциальная природа невроза вытекает из его исконнейшей склонности ускользать из неудовлетворительной реальности в более приятный мир фантазии. В этом реальном мире, которого невротик избегает, властвует общество людей и сообща созданные ими институты; уход от реальности является одновременно и выходом из человеческого сообщества».<sup>44</sup> Иными словами, для человека нет реальности вне реальности, над которой «властвует» общество и его институты; никогда нет иной реальности, кроме этой, общественно установленной - и все это должно приниматься в расчет при попытках определить содержание «принципа реальности» (либо самого референта к понятию «реальность»), во фрейдистской теории непроясненного, который слишком часто отождествлялся (и прежде всего самим

Фрейдом) с «естественной реальностью», как то полагалось, простой и несомненной.

С нашей точки зрения, сублимация является процессом, посредством которого психика вынуждена замещать свои «частные» или «собственные объекты» нагрузки (включая сюда ее собственный «образ» для самой себя) объектами, которые существуют и имеют ценность в их общественном установлении и через него, и превращать их для самой себя в «причины», в «средства» или в «носителей» удовольствия. Что явно предполагает существование, с одной стороны, психики как воображения, а именно как возможности полагать одно за другое, вместо другого (*quid pro quo*); а с другой стороны, предполагает существование общественно-исторического как социального воображаемого, а именно в качестве по-лагания в установлении и через установление таких образов и значений, которые психика как таковая не имеет, безусловно, возможности вводить в бытие. И приобщение к языку в полном смысле слова (как к языку социальному), и приобщение к социальному «деланию» выступают его главными составляющими.

Стало быть то, что касается сублимации, как мы ее здесь понимаем, ни исключительно, ни необходимо не является «десексуализацией» влечения, но выступает как учреждение не пустого пересечения частного мира и мира публичного, пересечения - «в том, что касается использования, в достаточной степени» сообразного требованиям, налагаемым общественным установлением, как оно каждый раз определяет себя. В общем, это подразумевает обращение или смену цели влечения, но всегда и по существу изменение *объекта* в самом широком смысле этого слова. То, чем был «объект» предыдущих фаз, должно воспроизводиться психикой в другом способе бытия и в других отношениях, а стало быть, отныне это уже *другой* объект, потому что он имеет другое значение, даже если физически он «тот же самый», а для психики этого отделения никогда по-настоящему не происходило; это при том, что «наслоенные друг на друга слои лавы», соответствующие последовательным напластованиям объекта, не только испещрены повсюду вулканическими каналами, но почти никогда не затвердевают окончательно (что возвращает нас к тому, что говорилось выше о магматической природе представлений). Эта сторона (изменений объекта) остается скрытой за обычными представлениями о сублимации, когда, к примеру, говорят о том, что последняя касается лишь изменения цели влечения, замены полового удовлетворения удовлетворением неполным.<sup>45</sup> «Объект» влечения не может постигаться независимо от «цели» влечения, тем более что он не может быть отделен от всей сети отношений, в которых и через которые он полагается как «объект» и именно как *такой* «объект». «Сублимация гомосексуальности» в социальных отношениях между индивидами не только и не столько означает, что мы отказываемся от полового удовлетворения, которое могли бы предложить другие, но как раз то, что эти другие являются уже не сексуальными «объектами», а общественными индивидами.<sup>47</sup>

Превращение матери как сексуального объекта в «нежную мать» является не только обращением цели влечения, но видоизменением объекта: «нежная мать» не является и не может быть «матерью-сексуальным объектом», ибо (для субъекта) она может быть нежной матерью лишь постольку, поскольку является матерью устанавливаемой

общественно, соотносённой с огромным количеством отношений и значений, которые ее бесконечно превосходят и существуют лишь в качестве устанавливаемых социальных значений. Она - та же самая мать для медика или зоолога; но она ни в коей мере не та же самая мать для того, о ком здесь идет речь. И как раз в той мере, в какой эти сменяющие друг друга и *другие* матери («всемогущая мать» трюичной фазы, «мать эдипова», «нежная мать») сосуществуют для психики и отсылают друг к другу, мы можем также увидеть на этом примере то, чем как таковое является для субъекта представление матери в качестве магмы. Мыслить противоположное - значило бы для психики мыслить представление (или «объект») как вешалку, на которую один за другим нацепляются различные побуждения, намерения, отношения и значения, каждое из которых ведет независимое существование, и которые все вместе оставляют незатронутым их общего «носителя».

Именно это изменение объекта ответственно за то, что для субъекта больше не существует «объектов» - но существуют вещи и индивиды; не существует «частных знаков и слов» - но есть публичный язык. По этой же причине невозможно сказать, что сублимация и вытеснение являются различными уделами влечения, которые исключают друг друга. В самом деле, последовательные вытеснения, которые имеют место, как только учреждается расщепление на сознательное и бессознательное, в довольно многих моментах соответствуют процессу сублимации. Эти вытеснения на самом деле невозможны без сопутствующих изменений, пусть даже зачаточных, цели и объекта влечения. *Infans* должно нагружать значением видение или хватание иных объектов, чем грудь; так же, как оно должно нагружать значением слово - в противном случае ребенок не заговорит. Разумеется, первоначально эти нагрузки являются полностью (а точнее, непосредственно) «эротическими»; но все это ничего не меняет в том обстоятельстве, что цель, которую преследует лепет *infans* 'а больше не является целью, которую преследует сосание. И конечно же, эротизация нагружаемых объектов никогда не рассеивается полностью. Субъект никогда целиком не отказывается от тех мест и позиций, которые он однажды уже занимал (нагружал, *besetzt*); и в этом также его история. Но эти положения «в норме» сохраняются лишь как *преимущественно* бессознательные. Вытеснение и сублимация - это не уделы влечения, друг друга исключющие, а распределения энергии наделяния между старыми и измененными представлениями и новыми представлениями/значениями. Сублимация, которая превращает эдипову мать в нежную мать не только не мешает удерживанию матери как вытесненного эротического объекта, но и *всегда* ему сопутствует. Точно так же различные составляющие анального влечения всегда одновременно и сублимируются, и вытесняются - а анальная зона, по причине самой ее сохраняющейся эрогенности<sup>TM</sup> у так называемого «нормального» индивида во многих культурах часто будет становиться объектом «чрезмерной» отрицательной нагрузки. Ведь «нормальность» индивида для данного общества в особенности зависит от связи между вытеснением и сублимацией и ее видоизменений.

Нам не следует вдаваться здесь в изучение «топических» и «экономических» реорганизаций, которые предполагает конечная фаза социализации психики. Заметим только, что начиная со времени, когда появляется некое «реальное Я» (*Real-Ich*) и его «функции синтеза», если следовать за терминологией Фрейда, (то есть, начиная со времени, когда окончательно формируется общественный индивид, как мы его понимаем), намерение, «стремление к», «желание» психики также претерпевают существенное изменение в способе их бытия. Намерение становится намерением, направленным на видоизменение внутри реального и на видоизменение самого реального, которое будет отныне продолжать поддерживать делание индивида в его самых разных образах. Подобное видоизменение намерения неотделимо от «обращения цели» влечения (и, более отвлеченно, от психической деятельности), которое сводится к появлению нового вида удовольствия или нового вида удовлетворения. Удовольствие начиналось с того, что оно было протоудовольствием психической единичности, непосредственным присутствием удовлетворения, неотличимого от представления; так оно становится эротическим в строгом смысле слова со времени, когда появляется представление, отличающееся (пусть зачаточным образом) от «тела», и превращает последнее через посредство другого в исключительный участок удовлетворения. Для общественного индивида отныне появляется (и не всегда обязательно сознательно) третье удовольствие: теперь индивид может и должен быть способным находить удовольствие в видоизменении внешнего по отношению к нему «положения вещей» или в восприятии такого-то «положения вещей». «Природа» же этих вещей не столь уж важна (разумеется, речь идет о вещах общественных). И каковы бы ни были составляющие всегда присутствующих предшествующих фаз, общественный индивид - это некто, кто может испытывать удовольствие от изготовления какого-то объекта, от разговора с другими, от слушания рассказа или пения, от созерцания живописи, от доказательства теоремы или от приобретения какого-то умения; а также способный приучиться к тому, что другие имеют о нем «хорошее мнение» и даже думают, что он «поступил хорошо». Само по себе это превращение как «источника», так и «свойства» удовольствия, пожалуй, является одной из удивительнейших вещей среди всего того, с чем сталкивает нас психика; она задействует целое сонмище процессов и опорных точек.<sup>n</sup> И как тут не утверждать, что его возможность покоится на определенном *состоянии представления*; а именно, что во всех упомянутых случаях именно представление как таковое несет удовлетворение?

Тем самым, прибегая к парадоксу, можно заключить, что субъект по завершении его социализации оказывается близок к своему изначальному состоянию, в котором представление как таковое было удовольствием. Однако разница здесь в том, что тогда он «располагал» этим представлением, а ныне оно опосредуется неким «положением вещей», которым субъект уже не располагает. Общественный индивид может «объективно» создаваться лишь посредством отнесения к вещам и к другим общественным индивидам, потому что онтологически он не способен творить самого себя, т. к. может существовать лишь в установлении и посредством установления; «субъективно» же он создается настолько, насколько ему удалось превратить вещи и индивиды в вещи и индивиды *для него*, то есть сделать нагруженными результаты общественного установления. Подобное «воспроизведение» индивидом сети, созданной другими индивидами и вещами, очевидно,



подразумевает также и то, что он сам обретает в этой сети некое место, что он в нее вплетается. Если рассматривать все это со стороны психогенетики, то это не что иное, как создание окончательной «модели отождествления» индивида. Эта модель на одном из своих полюсов выступает как воображаемое социальное значение, которое въяве воплощает и выражает установление индивида в рассматриваемом обществе (охотник, воин, ремесленник, *mater familias*, начинающая киноактриса, борец, изобретатель и т. д. и т. п.). Однако, будучи опосредованной собственной историей индивида, эта модель имеет и второй полюс, заключающийся в уникальности творческого воображения последнего. И потому индивид иногда может в большей или меньшей степени превосходить предлагаемый обществом «образец» (и повсеместно - «в том, что касается использования, - в достаточной степени «навязываемый») и превращаться, если, в свою очередь, он окажется социально принятым и оцененным, в источник и начало изменения в установлении общественного индивида в его особенном содержании. Но то, что вкладывается через «модель отождествления» все-таки *всегда* также выступает и в качестве некоего «образа индивида» для самого себя, опосредованного тем самым «образом», что, как он себе представляет, он предлагает другим.<sup>4</sup> Это подразумевает еще и то, что другие общественные индивиды наделяются субъектом ролью хозяев означивания и частично сохраняют ее. Но также и сообразность индивида его собственному образу самого себя входит в этот образ и в само бытие индивида, без образа невозможное, и может оказаться (а чаще всего и оказывается) более важной, чем телесная целостность или же жизнь, как правило, приносимые в

жертву ради удержания целостности образа, без чего человек не был бы человеком. И оказывается, что наделение безусловной значимостью замкнутого самопредставления изначальной психической единичности поддерживается и одновременно коренным образом изменяется как непреложная для индивида значимость целостности его образа, его самопредставления, как последняя для него подпорка всякого смысла и всякого значения.

#### *Общественно-историческое содержание сублимации*

Стало быть, психогенетический подход коренным образом не способен охватить ни образование общественного индивида, ни ход социализации психики. Избитая истина, которую подавляющее большинство психоаналитиков (начиная с самого Фрейда) упорно не хотят признавать. Задается же это упорство и идущее в паре с ним затуманивание общественно-исторического стойким заблуждением насчет возможности низведения психического к биологическому (а с недавнего времени еще и к «структуре» и логике), само же это заблуждение задается волей к устраниению воображаемого, причем как социального воображаемого, так и первичного воображения психики - то есть неукротимого, вечно действующего истока истории вообще и истории каждой отдельной психики; истока -неукротимого в своем существе, неукротимого мыслью. Ведь таким образом тот же самый телесный состав, та же самая сексуальность, те же самые Эрос и Танатос, то же самое оральное, анальное, генитальное влечение, действующие всегда и повсюду, производили бы в зависимости от невесть каких малых и внешних случайностей то полигамию, а то моногамию, то бумеранги, а то атомные бомбы, то Бога-Царя, то народное собрание, то шаманов, то психоаналитиков, то официальное прославление и освящение мужского гомосексуализма, а то и пожжение Содомы огнем с Небес. Во имя духа научности и строгости мы опять же приходим к чудовищной с научной точки зрения последовательности: к тому, что неизменно действующие причины производят самые разнообразные следствия. Более того, в таком случае мы могли бы даже приписать (ибо это ничего не стоит) этому несколько особому животному еще один «инстинкт» - влечение к знанию, и наделить это «влечение» любопытным и единственным в своем роде свойством, которое отличало бы его от других (ведь это также ничего не стоит) - «прогрессировать» самому по себе как в своих внутренних достижениях, так и тех в видоизменениях, которые это влечение способно вносить в «реальность». Однако и это все есть лишь «гипотезы», которые ничего не стоят (точно так же, как и гипотезы филогенетические, к которым столь часто прибегал Фрейд), ни с чем не соотносятся. Будучи совершенно бесплатными, они настолько же бесполезны.

Таким образом, кажется, что «оральность» и «генитальность» существуют как нечто само собой разумеющееся, просто как следствия биологического строения человеческого существа, как условия сохранения индивида и вида. Но все это, разумеется, бесконечно далеко от *того, чем являются* человеческие оральность и генитальность вообще, а тем более от того, что они *совсем по-иному* существуют в различных обществах и, в конечном счете, также *совершенно по-разному* представлены среди различных индивидов *одного и того же* общества. Однако даже эта кажущаяся биологическая «необходимость» рассыпается в прах, когда мы начинаем рассматривать влечение анальное. Ибо совершенно очевидно, что мы никоим образом не могли бы ни точно, ни приблизительно приписать биологическим функциям выделения бремя ответственности за складывание «анального влечения». «Анальное влечение» *как таковое* и в качестве *влечения* является неким исключительно общественно-историческим творением. Оно не имеет ничего общего с функцией выделения (почему бы не быть в таком случае респираторному влечению?), ни даже с особой «чувствительностью» (или эрогенностью) анальной зоны, каковую мы можем, в некотором смысле, наблюдать у ряда млекопитающих. В этом случае, с телесной или биологической точки зрения, ничто бы по-настоящему не навязывало или даже не вызывало преобразования ее в исключительное поле субъективного переживания и наделения самой большой значимостью для психической и социальной жизни индивида. Анальное влечение имеет место не потому, что анальная зона эрогенна «сама по себе», а потому что эта эрогенность закрепляется и поддерживается из-за того, что в отношениях между ребенком и его матерью фекалии полагаются в качестве значимого объекта. А полагаются они в этом качестве лишь потому, что для матери они являются уже чем-то совсем иным, нежели просто продуктом биологической жизнедеятельности ребенка, потому что вокруг фекалий и «чистоты» завязываются (точнее, *могут* завязаться - *в соответствии с* общественным установлением, в этом отношении невероятно изменчивым) целые вереницы значений с биологической точки зрения *целиком и полностью* произвольных. Было бы противоречием мыслить общество, где люди хотя бы в малой степени не наделяли значимостью гетеросексуальную генитальность. Но мыслить общество, где бы люди справляли нужду там, где они оказывались и тогда, когда они испытывали бы в том потребность, - вовсе не

противоречие. Фекалии оказываются объектом лишь через их общественно-историческое выведение в качестве объекта. Ибо человек как животное не производит фекалии, он удаляет выделения. Выше или ниже этого уровня рассмотрения эрогенность анальной зоны (в качестве особо выделенной внутри общей эрогенности всей телесной поверхности) целиком и полностью непонятна, она не понятна вне алхимии психического воображения, способного превратить это отверстие и то, что из него выходит, в носителей самых удивительных и самых разнообразных представлений.

Можно, стало быть, притворяться и приписывать себе некое «оральное влечение» или некую «генитальность» как более или менее само собой разумеющиеся; но когда дело касается анального влечения, мы этого сделать не можем. Столь же мало мы можем приписывать себе анальное влечение вообще и пытаться свести к «сублимации» последнего настолько разные общественно-исторические продукты и установления, как труд и порядок, деньги и живопись. Ибо эта сублимация не только была бы невозможна, если бы ее объекты не предлагались и не представлялись бы ей внешними, но они могут предлагаться и представляться, лишь будучи общественно выведенными и *установленными*. Однако эта сублимация, каждый раз *такая*, какой она каждый раз по-особому является (без чего не было бы ни психики, ни влечения, ни психоанализа) посредством общественного установления, которое делает *обязательными* для бесчисленных общественных индивидов *такие-то* объекты сублимации при исключении таких-то иных объектов, причем объекты эти включены в отношения друг с другом, каковые не только наделяют их значением, но делают возможной относительно слаженную и упорядоченную жизнь общества. Все это как раз *совершенно противоположно* «изменчивости» или «функциональному замещению» объектов влечения, каким его полагал Фрейд, считавший как раз, что оно имеет смысл лишь в рассматриваемом узко индивидуальном поле. Общество может иметь место лишь постольку, поскольку объекты сублимации являются одновременно образцовыми, упорядоченными и дополнительными по отношению друг к другу; точно так же, на пару с этим, полюса отождествления, которые общество предлагает индивидам, должны быть одновременно образцовыми и взаимодополняющими. К примеру, полюс отождествления «сеньора», который предлагался сыну сеньора в феодальную эпоху, превратился бы в чистое ничто в его реальной психической жизни (или производил бы лишь странных психотиков), если бы на пару с ним общество не навязывало множеству других детей полюса такого отождествления и значения, которые на всю оставшуюся жизнь превращали их в слуг.

Проясним это положение еще одним примером. Психоаналитическое толкование якобы должно быть в силах давать отчет о том, что делает индивида более или менее способным принимать свое реальное положение, которое, разумеется, всегда является каким-то социальным положением. Капиталистического общества не могло бы быть, если бы самой жизнедеятельностью этого общества капиталисты и пролетарии не воспроизводились бы ежедневно миллионами экземпляров как раз там, где эта жизнедеятельность едва ли век тому назад производила лишь полуфеодалов и крестьян. Психогенетические процессы, делающие индивидов способными принимать положение капиталиста и положение пролетария,

имеют решающее значение, и они являются одним из условий существования капиталистической системы, - что в принципе забывают марксисты, желая свести их к эпифеномену, автоматически сопутствующему «способу производства». Эти процессы несводимы к чисто социальным процессам; но они также логически и действительно предполагают эти последние, поскольку в данном случае речь идет о том, чтобы образовать индивида в качестве капиталиста или в качестве пролетария, а не в качестве сеньора, патриция или жреца Амона-Ра. Ничто в психике как таковой не может производить *эти* значения, *мир* значений, без которого они ничто, *способ бытия* значений как устанавливаемых. Никакая «конституциональная» составляющая, никакое искажение образования, никакое функциональное замещение объекта влечения или извращенность родителей не могли бы изначально создать в Афинах или в Риме ребенка, который стал бы президентом Джeneral-Моторс; никто не мог бы сегодня в Париже или в Нью-Йорке заложить основы того, чтобы он стал фараоном или шаманом, кроме как через превращение в психотика, и если бы содержание психотического бреда не использовало подручные исторические значения. «Первые очевидности?» - *но чего ради!* Почему же все-таки психоаналитическое рассуждение раз за разом вынуждено прикидываться, что этих будто бы «очевидностей» не существует? Так взгляды повнимательнее в капиталиста как индивида. Вовсе недостаточно здесь будет вспомнить, что для того, чтобы этот образец индивида имел место, нужно чтобы субъект соотносился с другим, с другими, или с «реальностью». Так что же это за «реальность»? Ведь наряду с огульным отрицанием психоанализом воображаемого, с другой стороны, как симметричные и соразмерные ему существуют не менее огульное отрицание психоанализом исторического характера реальности вообще, которая всегда лишь является реальностью общественной, и далее - пресловутая пустота психоаналитических рассуждений, когда речь заходит о том, о какой же реальности идет дело, и что делает ее некой реальностью. Для того, кто живет в капиталистическом обществе, реальность есть то, что полагается установлением капитализма как реальности, - и именно она имеет значение и силу с психоаналитической точки зрения, а не всемирное тяготение или строение атомного ядра. В данном случае эта реальность есть реальность огромного количества вторичных установлений, социально подразделяемых индивидов (таких как капиталисты и пролетарии), машин и т. д. и т. п., общественно-исторических творений, удерживаемых вместе посредством общего соотношения с некой магмой воображаемых социальных значений, которые являются значениями капитализма, причем посредством такого соотношения они просто *есть* и являются *тем*, что они есть вообще и для каждого индивида в частности. Эта реальность как общественно-историческое творение включает в себя социальное изготовление индивидов, которые *являются* капиталистами, и

невозможна без этого. Изготовление же в свою очередь требует намного большего, чем, к примеру, просто анального влечения и его «сублимации» в строгом смысле. Говорить, что с психогенетической точки зрения деньги соответствуют некой сублимации фекалий, - значит *предполагать*, что деньги выступают как общественный

институт (что не разумеется само собой, но и не является просто внешней случайностью) и как условие сублимации на деле обязательное в том или ином типе общества (без чего ни сами эти общества не могли бы существовать, ни индивиды, которые в них рождаются, не могли бы в них выжить). Однако деньги суть нечто большее - ведь капитализм предполагает и нечто намного более особенное, чем острейшая нагрузка значением денег или даже обладание вообще, будь то с общественно-исторической или же с психоаналитической точки зрения. Как психическое образование, капиталист в собственном смысле слова не является ни жадной, ни лихоимцем, ни скопидомом-землевладельцем - ни каким-нибудь Гранда, ни Жеромом Николя Зеша-ром. Он принадлежит другой вселенной, как в социологическом, так и в психоаналитическом смысле. Быть капиталистом, как были ими индивиды, которые воплощали собой рождение, распространение и триумфальное шествие промышленного капитализма в Западной Европе в течение последних веков, - значит нагружать значением не деньги или обладание вообще, а машины и предприятия, причем также неким особым образом. Ибо это не отношение к машине как таковой: те, кто изобретает машины или одержимы ими, не являются или только по случаю являются капиталистами. Это - не отношение управления в сообществе, не отношение власти как таковое: капиталист - не генерал, не министр и не епископ. Это - не связь с «рациональностью» или какой-либо «рационализацией» как таковыми: капиталист - не математик, не ученый и не философ. Быть капиталистом - это значит нагружать значением тот особый объект, который может существовать лишь как общественное установление, а именно: предприятие как сложное устройство из людей и машин, предполагающее бесконечное число других установлений и процессов вне предприятия; и нагружать его значением в качестве носителя и инструмента особого субъективного фантазматического образования: как некую находящуюся в непрерывном расширении и размножении сущность, непрерывно стремящуюся к самовозрастанию и погруженную в принятие решений о пропитании, - «рынок», где безмянные социальные предложение и спрос призваны к тому, чтобы выявлять и использовать, - что было бы *лишь* фантазмом или элементом некоего бреда, *если бы не оказывалось*, что в то же самое время она является чем-то общественно осуществимым и уже осуществленным. И равным образом оказывается, что этот капиталист не существовал бы, что его «сублимация» была бы только психозом, если бы, к примеру, в то же самое время «сублимация» других индивидов не побуждала бы их к тому, чтобы изобретать машины, создавать точные науки, обновлять религию или работать над установлением национальных государств не как элементов фантазма, но как составляющих общественного установления.

#### *Индивид и представление в общем*

Общественное установление индивида должно дать существовать миру для психики как миру общему и публичному. Оно не может размывать психику в обществе. Общество и психика неразделимы, но и несводимы друг к другу. Те бесчисленные соответствия и соотношения (выше мы уже указывали на некоторые из них), которые мы можем устанавливать между, например, некоторыми важными чертами воображаемых социальных значений и собственными склонностями или потребностями социализации психики, ни на мгновение не могут навести на мысль, что одни могут выводиться или производиться из других уже потому, что их *способ бытия* в корне иной.

Рассматривая вещи с точки зрения установления общества, мы можем сказать, что последнее должно обеспечивать (или не может не обеспечивать) индивиду возможность находить для себя некий смысл и давать ему быть внутри установленного социального значения. Но оно также должно ему обеспечивать (и не может не обеспечивать, чтобы оно ни делало) мир частный не только в качестве наименьшего круга «автономной» деятельности (мы знаем, что можно заходить очень далеко в сужении этого круга), но и в качестве мира представления (а также побуждения и намерения), в котором индивид всегда и навеки остается центром для самого себя. Это то же самое, что сказать, что установление общества никогда не может впитать в себя психику как первичное воображение и что, кроме того, именно в этом заключается положительное условие существования и жизнедеятельности общества. Создание общественного индивида не отменяет и не может отменить творческой способности психики и ее вечного самоизменения, представляющего потока как потока непрерывного возникновения иных представлений. И это подводит нас к тому, чтобы вновь обратиться к рассмотрению вопроса о представлении вообще.

С представленной здесь точки зрения, в том, что касается самого бытия и способа бытия, ничто не отличает представление бессознательное и представление обыкновенное, сознательное, в которое мы погружены постоянно или, точнее, которое в некотором смысле мы сами и есть. И если последнее рассматривается само по себе и без предубеждений; если нам удастся очистить его от того, что-покрывает его как множествляюще-отождествляющая организация; если мы позволяем себе хотя бы ненадолго продвинуться в сторону разрушения общепринятого социального

видения, которое постоянно навязывается; если эпохе, попытка воздержаться от предварительного суждения относительно того, что дает себя так, как оно дает себя, направлено не просто и не столько на положение о его бытии или о его небытии, но имеет ввиду способ его бытия, его логическую организацию, его очертания, которые дают ему быть таким, как оно есть - каждый из нас может догадаться, что у него прямо и непосредственно есть доступ к тому, что ускользает от логики отождествления.

Представления индивида в любое мгновение и на протяжении всей его жизни (или точнее: репрезентативный (-аффективный-интенциональный) поток, который и *есть* индивид) сначала и прежде всего есть магма. Это не совокупность определенных и отличных друг от друга элементов и, тем не менее, это, безусловно, не просто хаос. Мы не можем извлечь из нее или засечь в нем *такое-то* представление - подобное действие по отношению к ней явно является несущественным (и даже в значительной части прагматическим и утилитарным), соответствующее же следствие не является ни истинным, ни ложным, ни правильным, ни неправильным. Это следствие дает быть (посредством *legein*) некой частице, стороне, мгновению представляющего потока как предварительно

отделенному от остального *что касается...*, с такой целью, - и ради того, чтобы это сделать, обыкновенно закрепляет его за определенным словом.

Нет необходимости повторять или пересказывать здесь то, что уже говорилось по поводу бессознательного представления. Но зададимся вопросом: сколько представлений существует в сновидении? Мы можем также спросить: сколько представлений задействовано в одном представлении? Что такое представление, к примеру, собаки, дома, моря, моего друга С.? Сколько отличных и определенных членов оно имеет в своем составе, что в нем существенно и что в нем вторично, каков у него субъект и каковы его свойства? Если мне говорят, к примеру, о собаке, я думаю о собаке или представляю себе (воображаю, изображаю и рисую себе) собаку, которая не является какой-то отдельной собакой (ни таксой, ни овчаркой, ни терьером, ни помесью), но которая также вполне может оказаться какой-то из вышеназванных, таким образом, что это меня не затрудняет или не мешает мне говорить о собаках; я могу представлять себе и морду, и голову, и уши, и несколько лап, и мохнатое тело - или ничего из всего этого не представлять, либо точно представлять такую-то определенную собаку со всеми ее особенностями. Все это не мешает мне «признать» (представить себе, вообразить, изобразить) собаку в животном неведомой мне породы, странного вида, говоря себе «какая странная собака». И только если я работаю как теоретический или практический зоолог, в случаях, когда возникает некое сомнение, либо действительное или вероятное опровержение, я набрасываю список значимых и существенных черт, определяющих собаку как существо, для того чтобы решить, является ли такое-то животное собакой. Ведь только тогда, когда математическое обсуждение втягивается в строгое доказательство, я задаюсь вопросом, был ли тот треугольник, что я себе представлял или что я нарисовал на доске, равнобедренным или равносторонним, и зависело ли то, что я говорил о нем, от этих частных. Иначе говоря, у меня не возникает ни малейшего затруднения представлять-фигурировать-воображать себе треугольник, который всегда в моем представлении-виде-образе является *неким* частным треугольником со своими особыми чертами, так, чтобы не быть им с необходимостью, и так, чтобы эти черты не были безразличными, но также и не полагались бы явно как безусловно необходимые или случайные. Все эти примеры берутся из особой области представления - представления, относящегося к восприятию (или представления «упорядоченного» треугольником), где бремя множествляюще-отождествляющей логики особенно тяжело. Это может создавать (и для традиционного мышления постоянно создавало) заблуждение, что неопределенность представления является неким недостатком по отношению к предпологаемой (безосновательно полагаемой) совершенной определенности «вещи», недостатком, который обязан своим возникновением недостаточному вниманию, неполному применению наших логических способностей, каковое, однако, всегда может достичь своей цели, быть исправлено и т. д. и т. п. Тогда было бы слишком просто загнать это заблуждение и то понимание, на которое оно ссылается, на его собственную территорию, и у ее предела с величайшим вниманием - с применением наипроницательнейших логических способностей, всего мира математики и наимоощнейших инструментов - спросить его: ну-ка, скажите-ка нам теперь, то, что вы «видите» там - волна это, или частица, или же обе они вместе, то одна, то другая, будучи чем-то единым, и если да - то как такое возможно? Чтобы иметь восприятие «вещи» как определенной нужно уделить ей внимание - но не слишком; нужно принять ее всерьез - но тоже не слишком. Нужно уделить ей внимание и принимать ее всерьез только внутри тех пределов, что для нас как для сознательных индивидов, действующих через *legein* и *teukhein* и внутри них, закрепило наше общественно-историческое установление. Общественно-историческое установление «вещи» и ее восприятия подобно общественно-историческому установлению *индивида* не только потому, что «вещь» и *такая вот* вещь есть лишь для индивида, но также и потому, что индивид как таковой есть главная «вещь», *также* необходимо устанавливаемая как таковая любым обществом.<sup>1</sup> - Если эти пределы внимания и серьезности оказываются превзойденными, тогда то, что должно было быть полным и по видимости определенным бытием «вещи», внезапно становится дырой бытия, неопределимой ускользающей загадкой, непреодолимою тягой, исчезновением, философским значением, поэмой или исходной точкой нескончаемой цепи не обязательно согласующихся научных изысканий.

Рассмотрим же представление как таковое - представляющий поток, который дается нам постоянно и который в некотором смысле мы сами и суть; поставим себе задачу расчистить его от «вещественного восприятия» и от всего того, что может быть сказано по поводу отражения, подражания, усвоения впечатлений и самодвижения понятия, о раскрытии сущего в про свете бытия и т. д. и т. п. Так закроем же глаза, заткнем уши, пустимся в воспоминания, в грезы - только и всего. Только и всего - но ведь это невозможно.<sup>2</sup> *Имеет место* (и постараемся не выпытывать, «есть» ли, или «не есть» *то*, что имеет место, «реально» оно, или «нереально») непрерывное возникновение представляющего потока, разного рода образов и начертаний (зрительных, слуховых, словесных и т. д.), которые накладываются друг на друга или теснят друг друга, задерживаются или ускользают, входят друг в друга или выходят друг из друга, не выходя, сливаются или рассыпаются, держатся друг за друга, непрерывно исчезая. Ведь всегда, кроме сна без сновидений, имеет место образ в самом общем и самом неопределенном смысле этого слова - всегда имеет место представление.

Здесь интересно не то, что представление есть (что ставит, конечно же, бесконечные вопросы, однако, относящиеся не к тому обстоятельству, что представление имеет место, а к самому смыслу «бытия»), но то, как оно есть; не как оно есть для кого-то, но как оно есть само по себе. И над этим «как оно есть» нет нужды ломать голову: это совершенно ясно, потому что абсолютно таинственно и не ухватываемо никакими средствами традиционной логики, логики отождествляюще-множествляющей. Мы могли бы повторить здесь все, что говорилось выше по поводу бессознательного представления. Представление не является ни единым, ни множественным, и эти определения не являются для него ни существенными, ни безразличными. Оно включает в себя, или представляет, или позволяет видеть отношения принадлежности, включения, и т. д. и т. п., но эти отношения не определены или же постоянно переопределяемы; относительные положения и назначения «терминов», которые могли бы их описать, текучи и постоянно переопределяются. И все, что вообще можно было

бы сказать о его устройстве, сводится к этому почти пустому условию: всегда существуют очертание и фон (но, как мы знаем, очертание *салю* может становиться фоном, а фон очертанием). Или, вернее: всегда имеет место минимальное различие, или разнородность, или инаковость. Но эта инаковость как инаковость осязаемая сама изменяется, причем о ее носителях, от которых она всякий раз неотделима, мы вообще ничего не можем сказать. Мы опираемся на них, когда прилагаем к представлению различающую или отличающую схему, но подобное прилагание всегда ложно в бесконечном числе отношений. Представление головы человека никогда настоящему от человека не отделяется, и если я представляю себе буквально отрубленную и отделенную от тела голову,

то ей все еще может сопутствовать некое смутно представляемое тело какого-то неопределенного человека. Если же предположить, что такое отделение произошло, то между таким образом разведенными представлениями устанавливаются разного рода отношения; тем не менее, единственным отношением, присутствующим всегда и всюду, будет отношение *отсылки*: ибо всякое представление отсылает к другим представлениям (и то, что в психологии именуют ассоциацией, является лишь частным случаем этого). Отсылает - значит порождает их или может дать им возникнуть. Но каким образом, исходя из чего, опираясь на что - об этом нельзя сказать чего-либо общезначимого. В частности, невозможно определить класс различных *B*, к которым отсылает *a*, закрепить всю полноту членов, которые поддерживают с каким-то другим членом отношения отсылки.<sup>5</sup> Разумеется, представляющий поток являет себя также и как подчиненный по отношению к временной последовательности, а стало быть, и по отношению к упорядоченности, вплоть до всецелой упорядоченности. Но как только мы выходим за рамки общественно-исторического установления времени как времени отождествляюще-множествляющего, времени-разметки определенных и отличных событий, мы не можем уклониться от вопроса: представляющий ли поток подчиняется отношению временной последовательности, или же самопорождение представляющего потока как появление инаковости и здесь также *является* непрерывным творением времени или временем непрерывного творения? То, что Кант называл временем как чистым образом созерцания, то есть чистым представлением некоей последовательности, где говоря «чистым», он хотел сказать: независимым от любой «посылки», будь то эмпирической или нет, в которой мы рассматривали бы наследование чему-то другому, следование из ничего ни во что или от одного и того же к тому же самому, порождение того же самого как отличного, - возможно ли такое по-настоящему, или же оно предполагает и неразделимо совершается внутри возникновения облеченной в форму инаковости и через него, как возникновение какой-то *иной* формы? Вопрос этот уже обсуждался выше в связи с более общими обстоятельствами, и возвращаться к нему здесь нет нужды. Нужно только напомнить, что подобное возникновение инаковости как представляющего потока всегда есть одновременно и временение, и опространствление - потому что это то, что всегда является не неделимой точкой, но образом и фигурой предполагающими, что сразу же даются и промежутки, и расхождения, и протяжения, и различения. Совершенно очевидно, что здесь, как мы знаем уже давно, линейность времени - лишь плод схватывания представлений сознанием, их проекции (в геометрическом смысле слова) на одномерной оси слова; она же сама затребует «чем-то-отличным-и-разом-определенным», что предполагается отождествляющим *legein*.

Следовательно, в той мере, в какой здесь появляются определения и отношения логики множеств, они не играют, пусть даже и в самой малой

степени, той же роли и не выполняют того же назначения, как в тех областях, где эта логика действительно воздействует на свой объект. Будучи, по сути, не относящимися к делу, эти определения и отношения ничего не устанавливают в объекте и ничего в нем не открывают, ничего не делают в нем понятным. Все, что они делают, - это позволяют нам говорить о нем и, при условии понимания этого, его мыслить. В этом смысле мы, разумеется, не можем без них обойтись и в этом же смысле они не могут не вторгаться в то, что мы говорим о них. Парадокс или, вернее, антиномия, которая вытекает из этого (и которая уже давно должна была стать заметной читателю и, быть может, глубоко его раздражать, потому что мы постоянно пишем: два представления не являются двумя представлениями, ибо одно представление, которое заключает в себе другое представление, не содержит его, вот почему мы постоянно должны действовать посредством умозаключения) - не может быть устранена внутри логики отождествления и через нее. Но также и «антиномия» в строгом смысле этого слова имеет место лишь с точки зрения этой логики. Мы всегда должны снова и снова учиться жить (мыслить) на этих двух кругах, которые постоянно возвращают друг к другу, которые везде и всюду бесконечно взаимопересекаются, но которые не являются ни тождественными, ни сводимыми друг к другу, ни выводимыми друг из друга: круг логики отождествления и круг мысли. И когда дело касается представления, средства множествляюще-отождествляющей логики уже почти не дают нам возможности говорить о нем. Ибо они действуют здесь, по сути, как члены и средства *разметки*. Они позволяют преходящим и внешним образом полагать то, о чем мы говорим, или «то, с чем мы соотносимся», как и угол зрения, под каким мы с ним соотносимся. И тогда создается впечатление, что «то, с чем мы соотносимся», таким образом оказывается захваченным в сеть обиходных отождествляюще-множествляющих отношений, - но такое впечатление ложно. В противоположность тому, что происходит в областях, где логика отождествления в самой разной степени является уместной, здесь нет никакого настоящего воздействия на объект - за исключением возможности того, что он заметен и сказывается.

Нам скажут, что уже само выражение «то, с чем мы соотносимся», подразумевает не только целую логику, но и целую онтологию. Но как раз это я и говорю, лишь добавляя, что эта онтология - не *вся* онтология, что как раз здесь имеет место почти неодолимое соскальзывание. Вопрос о том, до какой точки мы обязаны принимать на веру и мириться с онтологией, привносимой языком или, вернее, его неустранимым измерением *legein*, не может решаться только на том основании, что мы не можем ни мгновения мечтать о мышлении без языка или вне языка; это должно решаться также, и главным образом, посредством размышления над *тем*, что мы мыслим, и над *тем*, как оно есть. И то, что мы можем это делать,

следует уже из того, что язык - это не просто *legein*, но что он также и в той же степени увязывается с магмой значений.

В выражении «то, с чем мы соотносимся», это «соотноситься» неоднозначно. Если то, с чем мы соотносимся, - это собака, к примеру, какая-то «реальная собака», у этого «соотноситься» имеется некое особое значение: независимо от бесконечно загадочного качества того, что такое быть собакой, неопределенного числа различных рубрик, в которые некая собака или данная собака может включаться, различных точек зрения, в соответствии с которыми она может рассматриваться. Здесь это выражение немедленно полагает и закрепляет ее «объективное» соотносительное понятие как устойчивое, всеми удостоверяемое, с определенностью включаемое в огромное количество определенных связей и свойств, не только видовых, но и категориальных и, в конце концов, онтологических. Собака в качестве собаки есть *в действительности одно*, и то *что касается...*, при чем она *одно*, несмотря на свои миллиарды клеток и т. д., и является здесь главным; ее нескончаемые взаимодействия со вселенной не мешают ей самой быть этой хорошо прочерченной границей *касательно* какого-то другого существенного отношения, которое служит причиной того, что она живет. Причем исключено, что она может раствориться, уступить место теореме, мелодии, чему бы то ни было другому, кроме как некоему продолжению самой себя, что она может заключать в себе других собак (кроме зародышей, если это беременная сука), или что она может быть частью других собак. «Бытие» и «одно» имеет один и тот же смысл, говорил Аристотель. Соотноситься с собакой - это значит тут же находить ей место под множеством определений, полагать ее как существенно определенную онтологическую плотность или признавать за ней таковую, соотноситься с уже осуществленным сгущением (пусть и всегда неполным), с чем-то *уже свершившимся* и сказанным как *уже свершившееся*. — И здесь мы видим, почему вообще «вещь» почти с судьбоносной неизбежностью должна становиться прообразом логики и онтологии.

Но если мы соотносимся с неким простым представлением (воспоминанием, сновидением или даже «моим» представлением о собаке «в данную минуту»), выражение «соотноситься» обретает совершенно иное значение. Оно не влечет за собой и своей собственной силой почти ничего - за исключением первого члена разметки, некой начальной опорной точки, отправляясь от которой мы можем начать говорить и мыслить. Слова *это представление...* ни во что не вовлекают и ничего не влекут за собою (если это не пустые банальности) касательно того, о чем идет речь. Выражение это бесконечно тонкое, и здесь нет никакого существенного *относительно чего-то...*, никакого категориального упорядочения, *ipso facto* используемого выражением. Последнее почти ничего не навязывает и почти ничего не исключает. Оно не имеет никакого содержания и не имеет иной задачи, кроме как предварительно отождествлять нечто текущее и ускользающее, откуда исходят случайные по количеству и по направлению траектории, и в котором решительно определенным является лишь то, что оно рассеется или взорвется, для того чтобы оставить место для совершенно иной вещи, чем «оно само». То, с чем мы соотносимся здесь, это некое сгущение, которое *приходится* осуществлять, нечто, что уже не является делаемым, но *свершается*, совершаясь как *иное*. - Далее здесь мы видим, почему эта область и ее собственный способ бытия никогда не осознавался традиционной философией, почему она была и всегда остается объектом огульного отрицания, почему логика и онтология бытия как определенного чувствуют себя - и всегда чувствовали, как раз на этом основании - находящимися под смертельной угрозой представления, воображения, воображаемого.

Еще и еще раз: мы только что описали «отождествление»; мы говорим, что представление, представляющий поток совершает «себя»: но что это за «себя»? И тут появляется еще одна загадочная область, которую я хочу показать. Ибо сразу же все ускользает и прячется, и мы обрекаемся на молчание, имея ввиду и «внутреннее» молчание, если *это вот* представление не является *этим вот* представлением, а стало быть, представлением, тождественным самому себе и отличным от всякого иного; и мы уже безвозвратно пропали, если берем эти понятия как полноценные и касающиеся самой вещи определения, если забываем, что бытие представления есть не что иное, как это вечное и направленное во все стороны разбегание (временное и пространственное) из самого себя (само это понятие опять же повторяет и воспроизводит ту же самую загадочную область, и так до бесконечности), что представление поддается омноже-ствляюще-отождествляющему схватыванию *legein* лишь самым внешним и самым бессодержательным образом и что, в конце концов, само *legein* не могло бы ни быть, ни действовать, если бы оно также не коренилось в представлении.

Говорить, что все доступно множественно-тождественной логике и ее определениям (логике и определениям *legein*) начиная с мгновения, как только оно может *сказываться*, - это некая тавтология, бесконечная, чрезвычайно богатая и очень плодотворная проработка которой проводилась на протяжении большей части истории философии. Но эта тавтология становится ложной, как только затемняется различие областей, в которых логика отождествления действует более или менее полноправно, и областей, в которых она действует лишь в качестве средства неизбежной, но внешней, формальной и почти что беспредметной разметки. И к тому же обо всем этом мы можем говорить, лишь используя понятия и связи, отчеканенные в *legein* и посредством *legein*. Если уж мы можем говорить это, то потому, что мы можем мыслить, превосходя *legein*, и даже мыслить пределы последнего, которые могут являться в *legein* лишь как жесткие неопределенности и противоречия, вызываемые самим *legein* и которые по его собственным правилам должны были бы его отменять так, чтобы от него *ничего* не оставалось. Если мы в общем и целом принимаем всерьез требования *legein* - само *legein* разрушается: ведь все должно быть определяемым (однако при этом очевидно и необходимо существуют первые неопределимые посылки, а стало быть, все то, что из них следует, так же неопределимо, а значит, *ничем* не является - ведь определяться должно все), однако не все является определяемым, имеет место и неразрешимое, и если бы мы всерьез целиком и полностью принимали формализм и требования тождества, мы были бы обязаны сказать, что вся полнота математики не имеет законной силы (за исключением операций над конечными множествами). Задолго до Гёделя все это прекрасно знал и сам основатель

логики: при первых и последних членах имеет место *nous*, а не *logos*. Логическое использование логики требует чего-то иного, нежели логика: *nous*, мыслительного схватывания. Вне последнего *legein* оказывается одновременно пустым и висящим в воздухе; ибо *legein* не может замыкаться в себе самом, оставаясь тем, что оно есть, и сообразуясь со своими собственными правилами.

Эта пустота логики отождествления, отделенной от мышления, уже в течение столетий прикрывается блуждающим огоньком *понятия*, создающего видимость того, что возможно одновременно тождественное и полное рассуждение. Но эта скала традиционной логики-онтологии рассыпается в прах, как только мы до нее дотрагиваемся; этот чистый представитель полной логики является лишь скоплением слов для разметки и означиваний. Придаем ли мы слову как понятию ограничивающее значение решающего определения, говорим ли мы о систематической совокупности истинных суждений, соотносящихся с одним и тем же объектом, или определяем его как некий ограниченный объем и содержание - мы вновь и вновь натываемся на те же самые апории, погрязаем в тех же самых загадках. Решающее определение является, разумеется, лишь неким понятием, расширяемым и разъясняемым (образуемым группой таких понятий) для разметки, одновременно отсылающим ко всей полноте языка (если мы спрашиваем объяснения понятий, которые его составляют); оно может быть решающим, вполне будучи всецело «внешним» по отношению к тому, о чем идет речь, и всегда является решающим лишь в заданных ограниченных рамках и далеко не для всех. Если мы говорим, что систематическая совокупность суждения соотносится с одним и тем же объектом, то перед нами тут же очевидно возникает вопрос: что такое *объект* и при каких условиях он есть *тем же самым*; этот вопрос получает определенный ответ, сам по себе бесконечно загадочный, внутри определенной метафизики - метафизики субстанции-сущности *ousia*. Аристотель прекрасно это знал: определение, говорит он, есть рассуждение, которое означает *to ti en einai*, то, что было, чтобы быть, *tou ti esti kai tes*

*ousias* - тем, что касается *того, что есть* и сущности.<sup>54</sup> Суждение (*apophainesthai*), поскольку оно сказывает что-то о чем-то (*ti Kata tinos*), предполагает полагание не только логической, но и онтологической *ousia* - сущности-субстанции *того, о чем* мы говорим, как удостоверяемой и определяемой. Эти, прежде всего логические, удостоверение и это определение, кроме того, обеспечиваются для мышления, для *nous*, посредством их собственной сущности: «Ибо *nous* истинен не всегда, но когда он мыслит *то*, что есть, согласно тому чем он был, чтобы быть, а не тогда, когда он мыслит что-то о чем-то (*ti Kata tinos*)».<sup>55</sup> *Nous* может ошибаться в приписывании свойств, в суждении - но доступ к сущности ему всегда обеспечен. Как зрение никогда не заблуждается - продолжает Аристотель, - о его собственном чувственном (*idion*) (*это вот белое*), хотя мы можем ошибаться насчет приписывания (*этот белый предмет - человек*), так и *noufs* может заблуждаться насчет приписываний, но не насчет того, что мы могли бы назвать его «собственным мыслимым»: сущностью. Если эта точка не обеспечивается, если такого укоренения не существует, то все приписывания свойств свободно плавают по океану рассуждений. *Такая вот* метафизика (метафизика *одновременно* сущностей и мышления) с необходимостью подразумевается, когда мы всерьез говорим о понятии.<sup>56</sup> Точно так же подразумеваются и ее бесчисленные апории, и те дополнительные средства, которые она себе придает, чтобы им противостоять. Что делать, к примеру, со столь ясным на первый взгляд различием между объемом и содержанием понятия? Во имя чего некое истинное суждение, касающееся одного или нескольких элементов соответствующего класса в объеме понятия может быть исключено из содержания понятия? Чтобы его исключить, нужно ввести различие между сущностью и обстоятельностью («случайностями»), возможностью и действительностью, возможностями существенными и возможности случайными и т. д. и т. п. То, что Сократ существовал, не относится к содержанию понятия «человек». Но так ли уж это верно? А то, что философы существовали, относится или нет к этому содержанию? И начиная с *какого времени*? Принадлежит ли способность философствовать сущности человека, или она - лишь некое *sumbebukos*, случайное свойство? «Человек в своем естестве и по своей природе (*physei*) желает знания». Так, стало быть, способность философствовать и осуществление этой способности являются частью *ousia* человека. И с какой поры? С незапамятных времен, всегда и во веки веков. Ибо *ousia* - это *ti en einai*, то, чему суждено было быть и навсегда суждено будет быть. Если желанно понятие в полном смысле этого слова, то следует также желать и эту метафизику, эту онтологию, без которой оно - ничто. Желать также ее следствий, к примеру: *no существу* для того, что есть из его сущности, все всегда определено; а то, что не определено таким образом, является (по определению) лишь случайным. Гегель никогда не сказал об этом большего.<sup>57</sup>

Нет понятия логического и при этом полного. Полное понятие является лишь оттиском в отождествляющей логике субстанции-сущности центрального положения отождествляющей онтологии. Если же мы уходим от подобного положения, что мы и обязаны сделать, понятие «понятия» становится пустым — и бесполезным. Есть термины языковой разметки, которые, расширяясь и обогащаясь в рассуждении, превращаются в решающие определения; но и те, и другие всегда остаются преходящими и в высшей степени относительными. И есть значения, которые также годятся (не всегда, причем по сути своей не всегда) для в принципе незаверши-мой логической обработки.

Представление есть первичное воображение. И представляющий поток есть, свершается, как самоизменение, не прекращающееся появление иного в полагании и через полагание (*Vor-stellung*) образов или фигур, введение в образы, которое постоянно разворачивает, дает быть и выводит в действительность то, что ретроспективно предстает перед рефлексивным анализом в качестве заранее существующих условий его возможности: временение, опространствление, различение, изменение. (Бессознательное не знает ни логического, ни «реального» времени, ни даже просто времени: сновидение разворачивается во времени сновидения или разворачивает время сновидения). Нет мышления без представления; мыслить - это также всегда и с необходимостью приводить в движение (в определенных направлениях и по определенным правилам, причем необязательно, чтобы те и другие были упорядочены) представления, а именно: фигуры, схемы, словесные образы - все это не является ни чем-то случайным, ни каким-то внешним условием, ни подкреплением, но есть сама

стихия мышления. Отрицать это значило бы предлагать утверждения о бессвязных вымыслах некоего безъязыкового мышления, некоего трансцендентального языка, или же языка как внешнего условия мышления. Всякое сознание есть сознание о... Но представление не является с необходимостью представлением чего-то... (чего-то, что было бы внешним по отношению к представлению). Есть, вероятно, представления, являющиеся таковыми: например, представления перцептивные, так называемые восприятия, введения в образ чего-то... (чего-то, о чем ничто не может быть сказано, если только не в другом представлении и через другое представление). И здесь всегда будет невозможно безусловно разделять идущее от *того, что полагается* в образ, и идущее от *того, что полагает* в образ, от первичного воображения, представляющего потока. Точно так же представление (*Vorstellung*) не является замещающим представительством (*Vertretung*), оно не есть в образе вместо другой вещи или на месте другой вещи ради того, чтобы ее представить во второй раз. *Что же* тогда представлял собой тот особый и основной аккорд «Тристана», вздымаясь в мысли Вагнера?

#### *Предрассудок восприятия и исключительность «вещи»*

Отчего же представление всегда мыслилось (если только оно когда-либо мыслилось по-настоящему) в связи с тем, чем оно не является, и для того, чтобы тут же быть сведенным к путаному мышлению или к ослабленному восприятию, к раздражительной дребедени, не соответствующей тому, что достаточное и адекватное усилие внимания восстанавливало бы как мысль, как чистое созерцание или восприятие; либо же мыслилось как отображающий экран, совсем некстати разделяющий «субъекта» и «вещь»; либо даже - велениями недавней «онтологической» моды - резко и напрямик упразднилось, изболничалось как поделка этих убогих новых времен, нацеленная на то, чтобы жульнически прикрыть собой забвение бытия? Почему представление всегда принималось за то, чем оно не является? Потому что унаследованной нами мыслью оно и не могло приниматься иначе и потому что традиционная логика и онтология не могут с ним совладать. Загвоздка, которую представляет собой представление - не что иное, как вопрос о первичном воображении в его самом стихийном проявлении; и затемнение обоих происходит в силу одних и тех же глубинных причин.

То, что ставит под вопрос и, строго говоря, разрушает представление - это то положение о бытии, на которое от начала и до конца опирается греко-западная философия, положение о бытии как определенности и его существенных следствиях, о бытии как одном и о бытии как том же самом, причем том же самом для всех, а стало быть, о бытии как общем (*koinori*); равно как и соприсущий и однородный этому положению образец логического упорядочения. То, что дается в представлении и через представление, рассматриваемое в себе самом, противится самым элементарным логическим схемам. Именно от этого унаследованная нами мысль с раздражением и ужасом всегда отворачивалась; ибо точно так же, как она могла видеть в сновидении лишь отходы психической деятельности, в представлении она могла находить лишь отсутствие или смешение тех схем, без которых она сама не может существовать. Таким вот образом и объясняется мнимый парадокс, создающийся насильственным отвержением и пылким отрицанием самого слова «представление» и самого наличия представления в ту самую пору, когда психоаналитическая теория вновь поместила его в центр жизни субъекта и резко высветила его алогические свойства, - парадокс, создающийся как философами, вроде Хайдеггера, которые ухитрились ничего не знать о психоанализе (как, впрочем, и о сексуальности, обществе, власти и политике), так и, что еще более комично, другими, которые себя к ним причисляют или на них ссылаются. Парадокс этот только мнимый, ибо психоанализ глубоко поставил под сомнение его логический и онтологический порядок - в гораздо большей степени, чем нравственный порядок общества, - впрочем, сам не зная о том.

Точно так же представление нужно было отвергнуть или редуцировать для того, чтобы спасти бытие, потому что «быть» - значит быть определяемым, быть одним, быть тем же самым, быть одним и тем же для всех, быть общим - представление же как таковое не знает этих норм и их преступает. Принять представление как ни к чему несводимое - это значило бы в первую очередь расплыть бытие и мир, говорят в один голос идеалисты, реалисты и скептики, а уж потом в качестве заключения одни говорят, что представления нет или же оно допускает сведение себя к чему-то другому, другие - что нет общего мира или что мы не можем ничего о нем сказать. Как если бы нужно было любой ценой утвердить положение, что *того*, что каждый из нас слышит, видит, думает, переживает, слушая «Мессу в си минор», *нет*, ради того чтобы спасти бытие «Мессы в си минор» или сделать ее «умопостижимой». Но бытие «Мессы» состоит *также* и в этом, во власти давать быть нередуцируемому иному у всех тех, кто ее слышат; и это бытие ее никогда не прервется, куда будут эти люди и будет эта музыка. Что же касается того, чтобы дать бытие «Мессе» или умопостижимому миру в устоявшемся смысле этого слова, то это предприятие, по счастью, оказалось невозможным.

Таким образом, представление никогда не рассматривалось само по себе, но всегда подводилось под точку зрения, требующую ответа на вопрос: что оно дает для того, что является истинным, каков его вклад в преумножение знания, в какой мере оно открывает доступ к бытию (неявно, стало быть, полагаемому всегда *где-то еще* и *только где-то еще* и как некое одно-единственное, исключительное, одно и общее *где-то еще*)! Таким образом, оно всегда видится как отражение или слепок (в общем, несовершенный), как образ чего-то... не вполне ясный и отчетливый, как экран между сознанием и вещью или миром, как *doxa* и, в конце концов, как источник заблуждения и соблазн небытия. И та малость бытия, что у него есть, приходит к нему из того, чем оно не является; его организация, если только нужно любой ценой придать ему некую организацию, всегда понимается исходя из этих двух других *constructs*, из «субъекта» и «вещи». И тогда оно становится закрепленным и устойчивым «зрелищем», картиной, висящей «внутри» субъекта, неправильным впечатком «вещи», ослабленным и задержанным восприятием.

Но представление не является ни картинкой, висящей внутри субъекта, ни набором различных обманов зрения или же неким огромным обманом; оно - и не дурная фотография «зрелища мира», которую субъект прижимает к своему сердцу и никогда не может потерять. Представление есть вечное предъявление, непрекращающийся поток, в котором и через который дается все, что только может быть. Оно не принадлежит *вот этому* субъекту, оно, для



начала, и *есть* субъект. Оно есть то, посредством чего мы остаемся на свету, даже если закрываем глаза, - то, через что мы есть свет во тьме, через что *само сновидение есть свет*. Оно есть то, через что всегда, даже если мы «ни о чем не думаем», имеется это плотное и непрерывное течение, которое и есть мы; то, через что мы присутствуем для себя, лишь присутствуя для другой, нежели мы, вещи даже если никакая «вещь» не «присутствует»; то, через что наше присутствие для нас всегда может быть лишь как присутствие того, что не является просто нами. Представление есть как раз то, через что это «мы» никогда не может замкнуться в самом себе, то, через что это «мы» разбегается во все стороны, постоянно творится как иное, нежели оно «есть», полагается в полагании фигур и через него и превосходит всякое данное очертание. По глупости уподобляемый так называемой имманентности себе «психологического сознания», представляющей поток как раз дает увидеть первичное воображение как имманентную трансцендентность, как переход к другому, как невозможность для того, что «есть», «быть», не давая быть другому - короче, дает увидеть искусственный и поддельный характер противоположности имманентного и трансцендентного, понимаемой как достоверная и безусловная. И в качестве первичного воображения мы есть то, что «имманентизируется» в полагании фигур и через него и «транс-цендентизируется», разрушая это очертание посредством давания-быть какому-то иному облику. Представление - не съемка зрелища мира, оно есть то, в чем и через что с какой-то поры восходит мир. Оно не то, что дает обедненные «образы» разных «вещей», но то, некоторые сегменты чего отяжеляются неким «признаком реальности» и более или менее «обретают устойчивость» (однако так, что эта устойчивость никогда окончательно не обеспечивается) в «восприятиях вещей». Заявлять противоположное - значит говорить, что мы держим при себе как закрепленные и несомненные и разделение «действительного» и воображаемого, и норму его приложения к любому обстоятельству: утверждение, не заслуживающее даже минутного обсуждения. Раскадровка, которая производит в представляющем потоке так называемые ясно разделенные «образы» (то, о чем обычно думает философ, когда говорит о «представлении чего...»), безусловно, крепится на этих «образах», «изображениях», «числовых единичностях», «различиях», «уровнях», «чреватостях», каковые возникают в представляющем потоке и которым последний, существуя, дает быть; но подобная раскадровка так или иначе представляет собою случайное и вторичное действие. Представляющий поток содержит в себе или, вернее, создает в себе их носители и зачатки (без чего ни *legein*, ни мысль не были бы возможны), но он не является их путаным позднейшим составлением.

В затемнении представления и воображения, очевидно, сыграла главную роль исключительная, во всяком случае, господствующая забота о «вещи», а следовательно, о восприятии, а именно *фетишизм реальности*.

Представление и воображение виделись (даже в случае, если эти понятия не произносились, а вопрос о *doxa* как противоположной *aletheia* лишь только поднимался) единственно лишь через противопоставленность этому полаганию отдельной, отличной и определенной сущности, сущего как определенной и независимой субстанции-сущности *самой по себе*; и полагание же это с очевидностью и в первую очередь являлось полаганием «вещи», чем-то соизначальным установлению *legein* и *teukhein*, а значит, соизначальным также и установлению общества. «Вещь» и «индивид», индивид как «вещь» и как тот, для кого неоспоримо имеются «вещи», являются прежде всего измерениями общественного установления.

Непомерная онтологическая исключительность, которой наделяется *res (extensa* и *cogitans*, ибо одна невозможна без другой), выдает продолжающуюся подчиненность философии требованиям общественно-исторического установления *legein* и *teukhein*. И из этого же вытекает центрирование нас по вещи и восприятию (независимо от используемых слов; я говорю о залегающей под этим *схеме* воображаемого), возводящая первую в родовой эталон сущего, а последнее - в образец всякой связи с бытием.<sup>58</sup>

В этом отношении, если схема восприятия заменяется схемой организации, то существенного изменения не происходит. В первом случае вещь

- здесь, она уже дана, и я соотношусь с ней пассивно, даже если требуется мое «содействие»; это содействие пассивно онтологически, оно задается и определяется «вещью», каковая есть *то, что* она есть, и немногим позже - самим бытием, которое говорит в нас и через нас, видит в нас и через нас и, пожалуй, также воспринимает в нас и через нас. И подобно тому, как в традиционной теодицее нельзя было задавать вопроса: почему Богу было нужно создать мир и людей, так и в хайдеггеровской онтодицее нельзя поднимать вопрос: почему бытие может говорить, видеть и воспринимать только посредством нас. - Во втором случае, я (как созидающее сознание) создаю или конструирую вещь посредством тех «назначений», тех всеобщих образов действия и деятельности разума, каковыми являются категории, произвольно лепящие бесформенную глину, которую мне предоставляет восприятие впечатлений; и вещь - это мой синтез (что и означает составление). В обоих случаях схемы или, вернее, в *собственном смысле* схема действия и претерпевания, полностью суверенны. Однако здесь вполне очевидна вторичность и отражательность этой схемы, ее принадлежность к конструирующим конструкциям, к условиям производства, производимым в *legein* и *teukhein* и через них. Действование и претерпевание - это способы, коими соотносятся друг с другом общественно-исторически устанавливаемые вещи и индивиды. Схема действия и претерпевания, которая господствовала в истории философии, не имеет никакого изначального характера, никакой исключительности и никакой всеобщей приемлемости. Так, к примеру, схема не влияет на представляющий поток, ибо возникновение представлений *имеет*

*место*, и говорить о том, что я его создаю или же претерпеваю в любом случае не имеет никакого смысла.

Это центрирование было возможно только через перекрытие некоего другого пути (или вызывала его) - перекрытие в каком-то смысле неизбежное, по отношению к которому восприятие и вещь являются вторичными и случайными (что, разумеется, не означает, что они из него выводимы или составляемы). На этом пути мы можем утверждать, что восприятие и вещь не даются сразу, но психогенетически *возникают* в истории субъекта, что тут имеет место представляющий поток, не зависящий от восприятия и, несомненно, его предваряющий. Значение этого обыденнейшего обстоятельства всегда искажалось волей, направленной на то, чтобы видеть в истории

субъекта лишь условия, которые позволяют ему достичь установленного состояния сознательного субъекта, верно и нормально воспринимающего реальные, вполне определенные и отличимые вещи; как будто в младенце и в ребенке не следует видеть или мыслить никого, кроме несовершенных взрослых. Но тем самым упускается, что ребенок еще только *станет* взрослым и что в младенце всегда имеется некая открытость миру, всегда имеет место загадочный разлом, который разводит представляющий поток в двух направлениях, впрочем, так никогда и не приходящий к своему завершению, соотносящий его с «я» и с «внешним», ничего не меняющий ни во вторичном и случайном характере восприятия и вещи, ни в прерывности, каковую они вносят в представляющий поток, ни в их неспособности когда-либо от него отделиться. Мы знаем, что этот разлом может в той или иной степени блокироваться, как то показывают примеры различных видов раннего детского психоза; но мы также знаем, что для унаследованной нами онтологии бытие патологическое *есть* всегда нечто *меньшее*, чем бытие «нормальное», оно для нее - лишь часть бытия (поскольку мы находим в нем лишь осколки или остатки сущности, *phusis* 'а, того, что делает так, что сущее есть, будучи *тем*, что оно есть). Быть всегда, разумеется, также значило: быть ценностью и нормой бытия.

Это возникновение восприятия и вещи в ходе эволюции субъекта никогда не может мыслиться исключительно под психогенетическим углом зрения - или, более обобщенно, под идиогенетическим углом: как производство, творение, созревание, раскрытие некоего чистого и отдельного (*idiori*) субъекта или через него. Но, однако, именно под этим углом зрения оно почти всегда рассматривается психологией и даже психоанализом или философией в ее непреодолимой эгологии; и это вне зависимости от того, видится ли это возникновение как генезис или как нечто, данное сразу, как усвоение или как составление. Возникновение восприятия и вещи может быть осмыслено лишь с социогенетической или *койногене-тической* (*koinos*, общий, разделяемый) точки зрения. Ибо не только внутри общественного установления и через установление общества имеют место индивиды, вещи и мир (если это имеет место и для бактерий, то говорить об этом - дело биологов, но с условием, что они выскажет это, не пользуясь языком). Но кроме того каждое общество является и *вот этим вот* установлением, дающим быть именно *этой вот* особой магме воображаемых социальных значений, а не какой-то иной, именно *таким вот*, а не иным образом и посредством именно такой, а не иной социализации психики. Общество дает этому быть уже в самой материальности действий и чувственных способностей субъектов в их видении, в их слухе, в их осязании, уже в образовании, каковое оно налагает на их *телесное воображение* (жестовое, проприоцептивное); бросать бумеранг, танцевать как африканцы, петь фламенко - не есть что-то инстинктивное или над-культурное. (Различные «телесные техники» - частный случай телесного воображения, точнее, его кодифицируемая часть). Также и прежде всего общество делает это посредством языка. Невозможно мыслить *восприятие* в полном смысле этого слова вне языка; такая возможность, строго говоря, предполагала бы, что никакое «логическое» назначение, никакое значение и никакая рефлексивность не вмешивались бы в образование вещи (или, что то же самое, что они все уже были бы в ней). Равно невозможно представить себе восприятие вне некоего «делания», пусть минимального, субъекта. Как язык, *legein*, размерность языка как набор правил, неотделим от говорения, от размерности языка как означивания, так же и «делание», *teukhein*, размерность чистого назначения, неотделим от социального поведения, от тех значений, в которые включается деятельность индивидов по отношению друг к другу. Условия и устройство «представления» и «делания» как направленных к соучастию устанавливаются и могут устанавливаться лишь общественно.

Существование надкультурного полюса установления вещи (безусловно крепящегося на естественной страте - как внешней, так и внутренней, - такой, как она уже якобы частично вычленилась для человека как животного) еще ничего не говорит о *том, что* есть некая вещь и каковы вещи для определенного общества; тем более существование надкультурного полюса индивида ничего не говорит о *том, что* есть некий индивид и *как* он им является для некоего данного общества. Велика дерзость философа, социолога или биолога (нам-то в ней отказано), которые утверждают тождество восприятия вещи как восприятия вещи для одного человека, для которого не существует ничего, что бы не было населено, одушевлено, как-то к нему расположено, и для другого человека, для которого большую часть времени вещи являются главным образом бездушными орудиями, объектами его обладания или средствами утверждения собственного существования в глазах других; или которые верят, что располагают средствами со всей строгостью отделить сердцевину связей человека с вещью и с миром, всегда самому себе подобным, от «воображаемых» (здесь это может означать лишь: от начала и до конца вымышленных) ответвлений, которые будто бы ее окружают в той или иной культуре. Но так как подобное разделение невозможно, мы и не можем помыслить индивидуальное восприятие как независимое от общественного установления индивида, вещи и мира. И наоборот, мы можем помыслить это установление в том, что оно есть, в том, как оно есть, и в *том, как* оно есть каждый раз, лишь как социальное воображаемое творение, которое невозможно вывести или сконструировать, исходя из предполагаемого установленного по правилам восприятия некоего вечного мира и вечных вещей неким вечным человеком. Мы признаем открытость миру лишь для общественно-исторического индивида, открывающегося *такому-то* установлению мира и соотносящегося с *такими-то* вещами. Психика, несомненно, содержит в себе возможность своей открытости миру (мы не можем ее мыслить иначе, но это также лишь некая тавтология), однако, подобная открытость осуществляется лишь посредством разлома, который навязывается ей претворением ее в общественно-исторического индивида; и это «осуществление» есть нечто намного большее, чем осуществление заранее сложившихся в некоем *phusis'e* психики возможностей, ибо если бы это было так, то оно всегда и везде было бы *тем же самым*.

Эти размышления направлены не на то, чтобы сопоставлять и противопоставлять действительное происхождение установленному порядку; психологию и социологию индивида, вещи и мира - их логике и онтологии; эмпирическое - трансцендентальному. Взятые как отрешенные и как крайние, эти различия почти не имеют смысла; они всегда имеют силу лишь в отношении того, *что касается...* Все так называемые трансцендентальные основания обязаны в конце концов сослаться на то обстоятельство, на тот грубый факт, что имеется опыт (для

Канта), что имеется *Lebenswelt* (для Гуссерля). И наоборот, что идея некой науки фактов, которая не подразумевала бы некой онтологии, всегда была лишь бессвязным фантазмом научных работников - который уже сам по себе в своем содержании выражает некую особую и особенно бессвязную метафизику.

Язык, к примеру, есть некое не фактическое, но логическое или, если хотите, трансцендентальное допущение цельного восприятия. Но то, о чем здесь идет речь, никогда не является языком вообще или способностью говорящего вообще, но приобретением к какому-то определенному языку; именно по логическим, а не по фактическим основаниям не существует трансцендентального или чистого языка, а идея такого языка противоречива сама по себе и притом, скорее, в силу не одного, но нескольких оснований. Следовательно, говорить, что субъект приобщается к миру (или что здесь-бытие встречает сущее в горизонте бытия), - значит заявлять, трансцендентально и онтологически, что он есть в *таком-то* языке и через *такой-то* язык. (Отсюда, разумеется, почти неодолимое

искушение для философа (например, для Гегеля), который считает для себя вполне приличным сказать, что все случайное, включая сюда и *факт наличия* такого-то особого языка, к примеру, немецкого, есть на законном и логическом основании). Точно так же дело обстоит с тем, что является связью вещей и мира с представляющим потоком - выше мы решительно подчеркивали, что вещи и мир, поскольку они есть такие-то вещи и такой-то мир, всегда, коль скоро они есть, являются общественно-историческими установлениями, а именно, под этим углом зрения, творениями социального воображаемого. Но и вещи, и мир имеют место лишь постольку, поскольку имеет место психика, что также значит - поскольку субъект несводим к его общественно-историческому установлению, поскольку он всегда есть нечто иное и большее, чем его определение в качестве общественного индивида, без чего он был бы лишь роботом или зомби. Так что психология (под которой я, безусловно, подразумеваю не наблюдение за крысами в лабиринте) является логико-трансцендентальным условием всякой онтологии, всякого размышления о вещах и о мире, о сущем и о бытии. Мир и вещи (и логика) возможны лишь постольку, поскольку имеет место психика и психическое безумие. И нет восприятия, если нет в каком-то смысле независимого представляющего потока восприятия. Субъект, что обладал бы *лишь* восприятием, *вообще* не имел бы восприятия: он был бы всецело захвачен «вещами», вдавлен в них, расплюсчен миром, будучи не способным отвернуть от него взгляд, а стало быть, будучи совершенно не способным и задержать его на нем. И все это не является, как это пошло представляли, говоря о воображении и воображаемом, простой способностью отрицать или ничтожить то, что дает себя. Причем мы даже говорим здесь о том, что является главным: о воображении как коренным образом образующем - не об *Einbildungskraft*, но о *Bildungskraft*, как о том, что полагает в образы и придает вид - это «положительно» подразумевает и требует, чтобы то, что «дает себя», всегда в то же самое время включалось бы в то, что «не дается», в некое неопределимое скопление теней, которые вовсе не состоят из простого «этого могло бы и не быть», но которые обладают неким иным содержанием, чем *то, что* мы видим. «Вещи», а именно глубина и толщина «внешнего», имеют место лишь потому, что также имеет место глубина и толщина «внутреннего»; устойчивость и сопротивление «внешнего» имеет место лишь потому, что также имеет место податливость и текучесть «внутреннего»; равно как изменчивость «внешнего» есть лишь потому, что существует также и дление «внутреннего». И лишь потому имеется восприятие, что также имеет место и представляющий поток. С этой точки зрения воображаемое (как социальное воображаемое и как воображение психики) также является логическим и онтологическим условием «реального».

#### *Представление и мышление*

Воображаемое, разумеется, является также и условием всякого мышления, от самого плоского, почти-немышления, почти что низведенного до механического манипулирования знаками (если такое возможно), до самого глубокого и плодотворного. В другом месте я еще вернусь к этому вопросу, затемнение которого, как уже говорилось, задало всю историю философии. Не бывает («логически») мышления без облеканий в форму, схем, образов, словесных образов. Выше мы долго говорили о том, что оперативные схемы рассудочного выбора, порядка, сосуществования, следования невозможно построить логически, ибо всякое логическое построение уже их предполагает. Схемы же эти, одновременно производимые социальным *legein* и предполагаемые последним, также возникают каким-то иным образом, как особые модальности или разновидности представления, и должны также, для того чтобы сами они могли действовать, всякий раз на него опираться; так что ни в социальном *legein*, ни в психическом представлении они не могут быть и действовать, если они не передаются фигурами и образами, «беспричинно» и произвольно полагаемыми воображаемым и воображением. Кстати, именно в этом кроется глубокая, хотя и неполная (ибо она эгологична и не знает об общественном и о языке) истинность «трансцендентальной эстетики» и «учения о схематизме» у Канта, истина которых никоим образом не была поставлена под сомнение неевклидовыми геометриями или обобщением понятия числа, как это легкомысленно утверждается уже на протяжении целого столетия. Ибо то, что на самом деле имел ввиду Кант под именем чистого созерцания и схем трансцендентального воображения (и чья связь с определенным этапом познания здесь представляется случайной), было основой, которую невозможно ни вывести, ни сконструировать, и которая предполагается любым конструированием или дедукцией, так же как он логически не индуцируется и не заключается, а предполагается любой индукцией или эмпирическим заключением, *mathesis* 'ом воображаемого: тем, что может описываться лишь как неотрывно эстетикологическое, но предшествует, на самом деле, любой эстетике и любой логике, любому *aisthesis* 'у и любому *logos* 'у. Эта основа и есть заключенная в представлении и проявляющаяся через представление возможность давать возникать самым элементарным схемам и фигурировать их, а именно - *вводить их в присутствие*, делая тем самым возможными первичные «логические» операции и разделение в представляющем потоке какой-либо совокупности объектов, определяемых по их непротиворечивости и по их взаимным связям, но, для начала, в соответствии с тем, что касается их относительного *места* в некоем «пространстве» и в некоем «времени». То, что это «пространство и это «время» на самом деле являются лишь частичными описаниями некоего вместилища вообще, и что Кант мыслил их не зави-

сящими не только от всякого частного содержания представляющего потока, но и от *всякого* содержания этого потока (того, что он называет *a priori*), между тем как они могут быть и являются тем, что они есть, лишь в ином и через иное, которое здесь возникает, непрерывным творением иных фигур, развертыванием творений первичного воображения; что, стало быть, пространство и время могут появляться как «чистые» лишь для *вторичного* рефлексивного разделения, - все это должно быть ясным после того, что было сказано выше по поводу философского установления времени. Просто нужно добавить, что все это ничему не служило бы, что первичное воображение никогда не могло бы стать мышлением, если бы схемы и фигуры, которым оно дает быть, просто оставались захваченными внутри неопределенности представляющего потока, если бы они не «закреплялись» и не «обретали устойчивость» в различных материально-абстрактных «носителях» (материальных, поскольку *это* определено; абстрактных, поскольку они имеют силу вне *этого* определенного), а именно, проще говоря, в *знаках*. Язык - не просто средство общения между различными сознаниями; он есть основание общения сознания с самим собой, так сказать - просто сознание. Даже солипсистское мышление, если стоит упоминать об этой нелепой выдумке, не могло бы иметь место без языка. Однако язык предполагает знаки, а значит, предполагает некие постоянные и устойчивые «вещи»-не-вещи (вещи которые берутся как не-вещи, а именно как знаки), и две стороны этого действия предполагают *legein* как общественно-историческое установление, что еще раз показывает невозможность помыслить мышление под эгологическим углом зрения, а следовательно, в конце концов, помыслить бытие, не признавая общественное.

Психогенетические или идиогенетические и социогенетические или кой-ногенетические точки зрения одновременно и несводимы друг к другу, и друг от друга неотделимы, они постоянно вновь возвращают к друг к другу; они неустранимы, ибо мы не можем помыслить субъекта, вещи, мир, отбрасывая их или о них забывая. Но в то же самое время мы мыслим или пытаемся мыслить субъекта *самого по себе*, общество *само по себе*, вещь *саму по себе*, мир *сам по себе*, и тем или иным образом мы постоянно и настолько полноправно, насколько мы это можем, говорим, что они *есть*, как *есть* и вот это вот установление, правовое положение, рынок, «Искусство фуги», сновидение, галлюцинация как галлюцинация. И мы даже мыслим по-настоящему лишь постольку, поскольку, укорененные в нашем общественно-историческом установлении и в общественно-историческом установлении мышления, ими переполняемые, мы выцеливаем за этим установлением некую истину, которая, будучи обязанной ему почти всем, якобы ничем ему не обязана, и которая якобы соотнобразует с чем-то другим, нежели простые потребности связного рассуждения, очертания мира и вещей, полагаемые нашим обществом и передаваемые нашим представлением, воображаемые социальные значения, которые дают им быть таким образом и быть совокупно: Мы можем мыслить, лишь полагая эти несомненные и недоказуемые высказывания: имеется мир, имеется психика, имеется общество, имеется означивание. И этот путь - это путь философии, а также настоящей и единственной науки, науки мыслящей. Однако то, что мы говорим, что философия является (чем она со всей очевидностью и является) общественно-историческим установлением, отнюдь не отменяет ее как философию. Говорить, что лишь в общественном установлении и через общественное установление имеет место открытость миру, не значит закрывать эту открытость, но даже в некотором смысле значит именно раскрывать ее. Это закрывает ее лишь для традиционной онтологии, о диплопии которой упоминал Мерло-Понти, но о которой надо сказать, что она в то же время и главным образом вызывалась врожденной гемиянопсией. Якобы мы можем видеть мир лишь при условии, что мы перестанем видеть представление, или наоборот. Как мог бы иметься *один* мир, если бы существовала неисчислимая множественность несопоставимых представляющих потоков? И как мир мог бы быть общим (*kosmos koinos*), если бы каждый из нас имел свой частный мир (*kosmos idios*)? *А значит*, представления нет - господствующее положение в философской Империи; или же нет мира - для скептических Варваров за рубежами Империи. Как будто бы мы решали какое-то затруднение, зачеркивая половину слов, говорящих, что эта трудность имеется. Не было бы никакого вопроса о мире как о мире общем, и просто-напросто не было бы никакого вопроса, если бы не было бесконечности частных миров. Точно так же не было бы никакого вопроса об истине, *aletheia*, без бесконечности мнений, *doxai*. Именно *потому*, что есть общий мир и частные миры, имеется мир и вопрос о мире. Мне не нужно упразднить представление, для того чтобы суметь признать мир, и наоборот. Если бы философия по-настоящему была обязана утверждать, что, для того, чтобы спасти бытие мира, требуется упразднить бытие представления, стоило бы заметить, что имеет место и совершенно симметричная позиция (а стало быть, тождество посылок), причем симметричная посылка - что можно спасти бытие представления, лишь упраздняя бытие мира - является одним из возможных определений психоза. И мне также не приходится упразднять различия обществ (проявляющиеся более всего в том обстоятельстве, что каждое устанавливает и устраивает *свой* мир как свой *kosmos idios* и принимает мир других, когда оно его узнает, лишь включая его в свой, поглощая, переваривая его тем или иным образом), чтобы признать, что в их различных особых мирах и через эти миры, и только таким образом, есть или совершается мир как мир.

Стало быть, эти два пути являются главными, неустранимыми, несводимыми и неразрывными. Путь, который, отправляясь от идиогенеза и от койногенеза, показывает укоренение вещи, восприятия, мира, логики, мышления одновременно и в представляющей магне психики, и в общественно-историческом установлении; а это значит, что вещь, мир, индивид, мышление, означивание являются здесь установлениями и отложениями установлений, которые должны также и в то же самое время переноситься представляющим потоком субъектов, для того чтобы мочь быть и действовать; что с той поры, как мы мыслим-говорим, нет никакого «до», которое мы могли бы сказать-помыслить, что лишь из среды этих последовательных установлений и исходя из них мы можем мыслить-говорить - так что никогда невозможна чистая доска обобщенного сомнения или первого основания, а поиск условий слова и мышления никогда не может достигать их основ, потому что он может от них отвлекаться и ставить их под вопрос, лишь их подтверждая. И тот путь, что все время возвращает нас ко всем этим точкам, чтобы вопрошать о них каким-то иным образом - таким, что ставит прямо перед собой вот это *имеется* чего-то:

ибо, имеется представление и *имеется* что-то: имеется вещь, которая в различиях и инаковостях частных миров и миров общественно-исторических и через них пытается выделить *одно* значение мира и *один* мир, старается подвергнуть испытанию свое установление и всякое данное установление и в самых благоприятных случаях оканчивается лишь в точке, где кристаллизуется какое-то новое установление, но также иногда и в исходной точке какого-то иного нескончаемого пути, который будет вопрошать установление каким-то другим образом. Каждый из этих путей в любой точке ведет к другому; каждый везде и всюду проникает в другой. И мы не можем именовать их связь ни антиномией, ни дополнительностью, ни кругом; она есть то, что она есть, образец самой себя, способная быть мыслимой лишь исходя из самой себя. Эта связь есть способ бытия мышления как мышления исторического и как мыслящего «делания».

### *VII. Воображаемые социальные значения*

Если признать, что отождествляющая или множествляющая логика воздействует лишь на страту того, что есть, и что познающее делание неотвратно подводится к тому, чтобы превзойти эту страту, то напрашивается вопрос: можем ли мы идти дальше простого установления пределов логики тождеств и онтологии, которая ей единосушна, можем ли мы превзойти простую отрицательную онтологию и проложить путь (или несколько путей) к тому, чтобы мыслить то, что есть, не довольствуясь говорением о том, как нельзя это мыслить? Но этот большой вопрос намного превосходит рамки этой работы, как и задачу, которая стоит перед нею. Однако же то, что уже говорилось здесь об общественно-историческом и о воображаемом, о значениях, о представлении позволяет и обязывает высказать по этому вопросу несколько предварительных замечаний.

#### *Магмы*

Сегодняшнее состояние науки и философии - прямое следствие познавательной деятельности трех последних четвертей столетия - властно требует размышления над способом бытия и над логикой организации таких новых объектов, как элементарные частицы и космическое пространство, самоорганизация живого, бессознательное или общественно-историческое, которые все, каждое по-своему, но тем не менее совершенно определенно радикальным образом ставят под вопрос унаследованные нами логику и онтологию.

Познание этих объектов стало возможным лишь благодаря созданию новых значений или матриц обозначения, которые определены и надежны, поскольку они являются плодотворными и особенными для каждого из рассматриваемых случаев; или, если хотите, оно выявило иные способы бытия и иные способы организации, нежели те, что уже были известны. Но это та часть, о которой у меня возникает искушение заявлять или утверждать, что спорить о том, какая из этих двух формулировок самая «истинная», совершенно бесполезно, то есть на своем предельном уровне вопрос этот не просто неразрешим, но и лишен смысла.

Ибо вопрос состоит в том, чтобы узнать, обладают ли подобные значения или подобные способы организации какими-то общими чертами, и вступают ли между собою в различные связи, доступные изучению, и если да - то каковы они; а также в том, чтобы более точно выделить то отношение, в которое всякий раз они вступают с традиционной логикой. Ясно, что всякая попытка размышлять над этим вопросом должна будет совершаться с полным сознанием того, что она соотносится именно с *вот этим*

*вот* этапом познающего делания, которое мы застаем и переживаем, а стало быть, также с теми стратами существующего, которые ему соответствуют; точно так же, как она должна была постоянно иметь в виду то, что важное значение *имеет местная применимость* значений (и категорий),<sup>1</sup> и предохраняться от искусов их наивного обобщения и распространения на другие области. И вовсе не потому, что квантовые явления, с одной стороны, а бессознательное, с другой стороны, превосходят рамки отождествляющей логики, они могут с необходимостью осмысляться в рамках *одной и той же* новой логики. Также совершенно ясно, что если одной новой логике (или нескольким) удалось бы сложиться, то ее связь с логикой тождеств, в свою очередь, не могла бы мыслиться в унаследованных от этой логики рамках. Ибо она не могла бы ни просто добавляться к логике отождествления, ни рассматриваться как обобщение или преодоление последней. Она могла бы поддерживать с отождествляющей или множествляющей логикой лишь некую парадоксальную связь *sui generis*, поскольку она должна была бы, к примеру, сама пользоваться явными и определенными понятиями (что и мы делаем здесь беспрестанно), чтобы сказать, что то, что есть, что позволяет мыслить себя или высказывать себя в той или иной области или на той или иной страте, само по себе *не* организуется способами отчетливого и определенного. Она должна была бы пользоваться тождественным для того, чтобы выявить и осветить нетождественное, и настолько, насколько это возможно, и в тех жестких пределах, о которых упоминалось выше, пользоваться нетождественным, чтобы хотя бы частично прояснить появление тождественного. (И «диалектика» является лишь некоей разновидностью отождествляющей логики совсем не потому, что Гегель пользуется тождественными понятиями, - как мог бы он *говорить* иначе? - но потому, что сам он, по сути, работает со схемой или сверхкатегорией *определенности*).

То, что мы знаем о вышеупомянутых областях, а на самом деле - то, что мы всегда о них знали,<sup>2</sup> приводит нас к такому высказыванию: то, что есть, независимо от области, не может мыслиться ни как неупорядоченный хаос, которому теоретическое сознание (либо культура вообще, либо каждая культура на ее собственный лад) навязывает (а только ей одной и должно навязывать) некий порядок, который выдает лишь ее собственную законность или ее собственный произвол; не может мыслиться оно и как совокупность вещей вполне разделенных или вполне размещенных в мире, полностью устроенном Я, или (что то же самое) как систему сущностей, какова бы ни была ее сложность.

То, что есть, безусловно, не является и не может быть неупорядоченным хаосом - понятие, которому, впрочем, нельзя приписать какого-либо значения: ибо случайная совокупность еще представляет - *постольку, поскольку* она случайна - некий замечательный способ организации, описание которого заполняет тома с изложением теории вероятности. Если

бы то, что есть, было хаосом, оно не поддавалось бы никакой организации - или же поддавалось бы какой угодно;

в обоих случаях всякая связная речь и всякое действие были бы невозможны. - Если такое эмпирико-скептическое положение принимается безусловным и радикальным образом, оно распыляет все, включая и ожидание того, кто его высказывает, что другой или сам он понимают то, что они говорят, внимают тому, что они произносят, или даже, что они вообще существуют; если оно берется в относительном смысле, оно вынужденно допускает существование вероятностей в феноменах или же, как у Юма, привычек у субъекта, а стало быть, тем самым уже отрицает идею какого-то безусловного хаоса. - Когда критическая философия (Кант) отвергает на первом этапе идею какой-либо организации данности вне той, которую навязывает ей мысль, то делает она это потому, что полагает, будто подобная организация никогда не обладает необходимостью (а именно истинной определенностью), а единственная необходимость по определению (тавтологически, тождественно) есть та необходимость, что вытекает из самих необходимо-стей такого действия: действия, мышления. Таким образом, необходимые формы организации данности не могут быть чем-либо иным, нежели необходимыми формами, благодаря которым тот, кому «что-то = X» дается, это мыслит (категории). Но на последующих этапах критическая философия должна столкнуться с убедительным свидетельством того, что ничего в самой мысли не обеспечивает того, что данность является вот такой-то, что категории действительно воздействуют на нее - иначе говоря, что так называемый хаос ощущений все же может быть *организован*; и более того, что мир не просто наполнен возможными носителями категории субстанции, например, не просто *может быть организован*, но уже организован определенным образом (что имеются *различные* звезды, деревья, собаки и т. д. и т. п.), без чего законодательствование сознания было бы беспредметным; что бы мы делали с категорией причинности, если бы по-настоящему было так, что *всякая* последовательность явлений, наблюдаемая один единственный раз, *никогда* не воспроизводилась? Идея некой безусловно бесформенной материи немыслима, ибо она равносильна безусловной неотличимости материи по отношению к форме, которую мы на нее «накладываем», следствием чего было бы то, что наложения разных форм на материю оказывались в равной степени неразличимы между собой («плотническое искусство могло бы применяться и к флейтам», говорил Аристотель<sup>3</sup>), и по отношению к опыту нельзя было бы выделить ни истинного, ни ложного. И в таком случае критическая философия должна признавать между сознанием и так-бытием мира некое соответствие, которое она определяет как «счастливый случай» (*gluecklicher Zufall*); напомним, что мы отправлялись от необходимой идеи необходимости) и которому она будет искать и найдет трансцендентное обеспечение, - о котором мы тут же догадываемся, что именно оно-то воистину и обуславливало все с самого начала. Ведь на самом деле Бог не только и не столько является произвольным полаганием практической причины разума, вызывающей космологические последствия (если бы Бог возжелал какого-то хаотического мира, то как мы могли бы вести себя нравственно?); прежде всего, Он является - это просматривается между строк, несмотря на опровержения, идущие от доказательств его «существования» - чем-то большим, нежели произвольным положением теоретического разума: ибо в качестве «трансцендентального идеала» Он не только определяет назначение разума (который, в свою очередь, определяет назначение рассудка), но поскольку Он единственный, Он и является полностью определяемым, и Он - единственный, коему надлежит и коему все время определяют смысл и назначение - быть. Данность не является также совокупностью или иерархией совокупностей, сущностью или системой сущностей. То, что говорилось выше относительно общественно-исторического, воображаемого, значений, языка, представления (которые дают быть познающему деланию), показывает это в достаточной степени; и точно так же это показывает состояние дел в современной физике.<sup>5</sup> Данность не совмещается с логикой множеств, с организацией, привносимой *legein*. Одна из ее страт, а именно первая естественная страта, частично соответствует подобной организации; но как только *логическое* вопрошание возвышается и расширяется, подобная организация обнаруживает себя более чем разрозненной, неполной, испещренной разрывами и прорехами. И то, что мы встречаем тогда сверх первой естественной страты, все еще проявляется как поддающееся организации, но также и как уже заранее организованное каким-то таким образом, который вынуждает нас видоизменять наши «категории» - так что мы не можем даже сказать, извлекаем ли мы их из нее, или же их ей навязываем. И не только каждый новый слой или каждая страта в свою очередь рано или поздно проявляют себя как испещренные прорехами; но и связи, которые поддерживают между собою эти слои или страты данности (понятия, которые, безусловно, ни в коем случае нельзя субстантивировать или овеществлять) не являются ни хаотическими (здесь имеет место определенный переход от квантовой микрофизики к так называемой классической физике), ни подчиненными логике отождествления (с точки зрения последней они кишат парадоксами и апориями). Выше мы уже видели, что отношения между грамматикой и речью внутри самого языка не являются ни хаотическими, ни тождественными; все это истинно и для отношений в обществе между «частными мирами» и «миром общим». Мы пытаемся определить способ бытия того, что дает себя до навязывания отождествляющей или множествляющей логики; и то, что так дает себя в этом способе бытия, мы называем магмой. И, очевидно, не может

быть и речи о том, чтобы в надлежащем и должном виде дать этому некое определение, будь то на усвоенном нами языке или на каком-либо языке вообще. Но высказанное далее может все-таки оказаться бесполезным: Некая магма есть то, из чего мы можем извлечь (или: из чего мы можем создать) множественные, бесконечные числом способы организации, но что никогда не может само быть (идеально) воссоздано посредством сложения этих способов в (конечное или бесконечное) множество.

Говорить, что всякая данность позволяет из себя извлекать (или создавать из себя) множественные способы организации, - все равно, что говорить, что мы всегда можем проставлять внутри данности необходимую (простую или сложную) разметку. И вопрос, хотим ли мы обращаться с этими метками как с элементами множеств в полном смысле слова и можно ли проводить с ними успешные действия, которые проводятся с множествами, касается как рассматриваемого нами объекта, так и того, что мы хотим из него создать (теоретически или практически). Все и всегда может быть подразделено на множества (то есть, тавтологически,

все, что может сказываться, подпадает под правила этого оказывания, поскольку оно сказывается); но поверх определенных пределов или вне некоторых областей оно подразделяется на множества лишь грубым образом (мы всегда можем сосчитать типографские знаки какой-нибудь книги, или взвесить статуи Лувра - что было бы очень важно, если бы нужно было их переместить, - или преобразовать друг в друга мифы американских индейцев, после того как мы постановили, что каждый из них образуется посредством определенного числа дискретных элементов), неполно (математика, взятая *in toto*) или антиномический (современная физика). Путаница насчет того, что вполне уместно подразделять на множества, и того, что так подразделять совершенно излишне или вовсе нельзя, может достичь почти невообразимых степеней сложности (как, например, в случае отношения математики и экономики).

Попытаемся, в конце концов, посредством накопления противоречивых метафор дать интуитивное описание того, что мы понимаем под магмой (лучшее умозрительное подкрепление, которое здесь может придумать себе читатель, - это соответственно представить себе «все значения французского языка» или «все представления своей жизни»). Мы должны помыслить множество, которое не является одним в принятом смысле слова, но которое мы размечаем как одно и которое не является множеством в том смысле, что мы в действительности или в возможности не можем пересчитать то, что оно «содержит», но где мы можем разметать каждый раз безусловно не смешиваемые члены; или же бесконечное число при случае меняющихся членов, собираемых посредством некоего факультативно переходного предотношения (отсылки); или должны мыслить то, что держит вместе выделяемые-невыделяемые составляющие некоей различности (*diversite*); или же помыслить некий бесконечно пере-

путанный пучок соединительных тканей, сделанных из различных и, тем не менее, однородных материалов, повсюду усыпанных вероятностными и исчезающими единичностями. - И мы должны мыслить операции логики тождеств как множественные одновременные рассечения, которые преобразуют или выводят в действительность эти вероятностные единичности, эти составляющие, эти члены в выделяемых и определенных элементах; которые замораживают предотношение отсылки в *отношение* как оно есть раз и навсегда, обустроивают удержание-вместе, бытие-в, бытие-на, бытие-при, в систему определенных и определяющих отношений (тождества, различия, принадлежности, включения), различают то, что они выделяют таким образом в некие «сущности» и «свойства», используют это различие ради составления «множеств» и «классов».

Мы полагаем, что все, что может быть действительно дано (представление, природа, значение), по способу бытия есть *магма*; что общественно-историческое установление мира, вещей и индивидов, поскольку оно есть установление *legein* и *teukhein*, всегда является также установлением логики отождествления, а стало быть, навязыванием множественных способов организации некоей первой страте данного, которое таковой организации бесконечно подается; но также что оно никогда не является и никогда не может быть *только* этим - что оно также всегда необходимо является институционализацией некоей магмы воображаемых социальных значений; и наконец, что отношение между *legein* и *teukhein* и магмой воображаемых социальных значений немислимо в отождествляюще-омножествляющей системе отсчета, а тем более немислимы в ней отношения между *legein* и представлением, между *legein* и природой, или между представлением и значением, представлением и миром, или «сознательным» и «бессознательным».

#### *Значения в языке*

Мы приступаем к вопросу о воображаемых социальных значениях в самой обширной и самой знакомой нам области: в области значений языковых. Значение здесь есть сопринадлежность некоего понятия и того, к чему оно *отсылает* тут и там, прямо или косвенно. Оно является неким собранием отсылок, исходящих из понятия и расположенных вокруг него. Так некое слово отсылает к его общепринятым лингвистическим означаемым, являются ли они «прямыми» или «переносными», и к каждому из них способом тождественного называния. Эти означаемые являются теми означаемыми, которые некий полный словарь или некий тезаурус записывает для некоего «состояния» языка, рассматриваемого как данное; такой словарь может существовать лишь для конечного и определенного *корпуса* лингвистических выражений, а стало быть, для какого-то мертвого языка. Как уже указывалось выше, постоянная возможность возникновение *иных* лингвистических означаемых, нежели те, что уже отмечены для данного «синхронического» состояния языка, для живого языка является определяющим. Следовательно, собрание этих отсылок является *открытым*. - Но слово отсылает также к референту или референтам. Ибо этот референт никогда не является какой-то безусловной и отделенной единичностью, не является он ни чем-то простым, ни самодостаточным, будь это даже *ousia*. Нет «собственных имен». Взятое в строгом смысле знаменитое изречение *singularity nominantur, sed universalia significantur* лишено смысла. Всеобщее «именуется» в отождествляющем назывании (таким образом «единица» «именуется» единицей, *Einheit, hen* и т. д. и т. п.), а «единичное» «означается» его именем, поскольку это имя не было бы именем, если бы оно автоматически не покрывало бесконечное число «моментов» и «сторон» того, что оно «называет». «Имя индивида» (лица, вещи, места или чего бы то ни было иного) отсылает к безграничному океану того, что этот индивид *есть*; оно является его именем лишь постольку, поскольку оно в возможности отсылает ко всей полноте проявлений этого индивида на протяжении его действительных и возможных существований («Пьер никогда бы не сделал этого»), со всеми сторонами, которые он мог бы представить, поскольку он сопровождает этот многомерный канал с неопределенными границами, который всеми фибрами вмещается во все то, что, кроме того, есть. Единственная безусловная единичность, поддающаяся отвлеченному составлению, «конкретное» здесь-теперь (не *форма* здесь-теперь, которая, очевидно, как указывал Гегель, является абстрактной универсалией), составляема как единичность лишь постольку, поскольку она «проста» или «неделима», а не потому что она «отделена» и «самодостаточна». Она может создаваться (и сказываться) лишь посредством чудовищного нагромождения отвлеченностей, каждая из которых привлекает бесконечное число отсылок к чему-то иному, нежели она (подумаем о том, что требуется, чтобы «придать смысл

выражению»: наблюдение было сделано 12 ч. 21 мин. 7 сек. 23 ноября 1974 под X степенью северной широты и У градусом восточной долготы относительно такого-то меридиана). Как, следовательно, по ту сторону произвольного отождествляющего полагания именованья (тождественного употребления смысла) соотносящееся само и в самом себе по сути неопределенно, недетерминируемо и открыто, так и - по той же причине - в равной степени открыто и собрание отсылок. Я не утверждаю, что языковое значение всегда является *лишь* референтом; но это значение никогда не отделимо от референта, оно включает в себя также и отсылку к референту. И по поводу первичных или главных воображаемых значений мы увидим, что вполне возможно, чтобы некое значение не имело в сущности «референта» по-настоящему выделяемого в каком-либо отношении из самого значения. Наконец, при рассмотрении языка мы не можем отвлекаться от того обстоятельства, что, безусловно, каким-то иным образом значение отсылает к действительным или вероятностным представлениям индивидов, которые оно порождает, вызывает, допускает, направляет. Без этого отношения нет языка; неопределенная и недетерминируемая пронизываемость миров представлений индивидов и языковых значений выступает как условие существования, жизнедеятельности и изменения как для одних, так и для других.

Все это не означает, что мы свели все существующее только к значению и растворили значение в существующем, а каждое значение - во всех остальных. Мы не утверждаем, что значение одного и каждого слова и есть *весь* язык - как мы и сказали бы и как воистину мы были бы обязаны это сказать с логической (структуралистской\*) точки зрения. Более обобщенно, мы имеем дело с альтернативой: или каждое слово языка обозначает один определенный «объект», который мы можем недвусмысленно предъявить в показывании (или «помыслить») и ничего не предполагать, ни привлекать кроме этого; или же слово языка всегда обозначает лишь «свое» (?) отличие от других, «то, что» другие не означают, - эта альтернатива, два заданных предела которой никуда не годятся, выдает лишь тупиковость «логического» подхода к языку. Либо значение не является тождественно определенным и определяемым, и тогда оно ничем не является; либо оно чем-то является, и в таком случае оно оказывается определенным и определяемым, а стало быть, оно является этой однозначной связью между вот этим вот «словом» и вот этой вот «вещью», или же вот этой вот «идеей», причем каждое из них однозначно определимо; либо оно является чистым отношением отношений, каждое из которых определяется как отрицание всех остальных (и бесполезно прибавлять, что подобное «определение» в данном случае безусловно пусто).

Но подобная альтернатива - от начала и до конца измышление. Ибо в качестве магмы значения не являются элементами какого-то множества, подчиненного определенности как способу и критерию бытия. Значение бесконечно определяемо (и это «бесконечно» здесь, очевидно, главное), что отнюдь не означает, что оно определяется. Оно всегда может помечаться, предварительно обозначаться в качестве тождественного элемента в каком-либо отношении с другим тождественным элементом (так обстоит дело при обозначении) и как таковое быть «чем-то» в качестве исходной точки некой открытой последовательности следующих друг за другом определений. Но подобные определения никогда его в принципе не исчерпывают. И более того, они могут вынуждать - и на самом деле всегда вынуждают - отказываться от «чего-то» изначального, принуждая к тому, чтобы полагать его как «что-то иное», переворачивая - тем самым или ради этого - отношения, посредством которых было сделано первое определение. Очевидно, что подобные операции были бы невозможны для какого-нибудь компьютера, и, вероятно, какой-либо лингвист, поскольку он лингвист, потерялся бы в них; но дело в том, что какой-нибудь безра-

мотный рыбак в них почти никогда не теряется. Потому что как раз в качестве магмы значения являются чем-то совершенно иным, нежели хаосом. То, что мы описываем как собрание отсылок каждого значения, очевидно, не является тем, что каждый раз отсылает отсылка, а тем более уж не является тем, к чему она отсылает, как не является оно и темспособом, каким она это делает. Арка не одним тем же способом отсылает к *кругу* и к *триумфу*. Именно такой иной способ и превращается по ходу тождественной переработки и очистки в то *что касается...*, которое стремится схватить и закрепить подвижное и неопределенное бытие значения, преобразуя его в некий конечный определенный и ограниченный набор определенных и однозначных отношений между каким бы то ни было членом и любыми другими.

Это бытие значения, уже давно замеченное философами и грамматиками, с давних пор описывалось неправильно и тем самым затемнялось посредством различения между прямым и переносным смыслом, главным значением и семантической аурой, между денотацией и коннотацией. То, на что по-настоящему нацелены эти различения, не выражая это явно, является различием между отождествляюще-множествляющей стороной означаемого и значением в полном смысле этого слова. И под влиянием логики отождествления и соответствующей ей онтологии они явно полагают отождествляюще-множествляющую составляющую как собственную, главную, как обозначение чего-то, обеспеченного самого по себе. Но нет прямого смысла, и невозможно схватить и запереть некий смысл в собственности его правильного употребления; ибо на деле имеет место лишь некая *привычка* к тождественному пользованию смыслом. Нет де-нотации, противоположной некой коннотации; идея денотации необходимо подразумевает онтологию субстанции-сущности, *ousia*, некоего определенного и отличного внеязыкового сущего самого по себе, завершенного и закрытого в самом себе, к которому слово будто бы обращается, -если говорить напрямик: онтологию действительной или идеальной вещи, которой можно было бы противопоставить сопутствующие обстоятельства (*sumbebukota*), которые появляются объективно, или обстоятельства, добавляющиеся к слову в его языковом употреблении. И неважно, имеет ли подобная онтология «идеалистический» окрас (как у Фреге), или «реалистический». Говорить, что «победитель Аустерлица» и «пленник Св. Елены» имеют один и тот же денотат (или *Bedeutung*): Наполеон, и различные коннотаты (или *Sinn*), - это значит пройти мимо того обстоятельства, что первое и второе выражения имеют совсем разные *денотаты*, потому что (будем придерживаться данного понятийного ряда) первое называет Наполеона *поскольку* (вот это), или называет «это» свойство Наполеона, или называет Наполеона, поскольку он был субъектом некоего действия, а второе называет его *поскольку* (вот то), или называет «то» свойство или признак Наполеона, или называет



Наполеона, поскольку он

нечто претерпел. И этому мы могли бы противопоставить «Наполеона» в чисто денотативном смысле, лишь полагая, что он существует безусловно отдельно от всякого приписывания, всякого свойства, существенного или случайного сопровождения, поверх них, над или под ними как что-то, некая вещь, какая-то *ousia*, которая *есть* Наполеон - то есть полагая, что существует возможность говорить вне всякого *поскольку*, говорить *отрешенно и безусловно*. Ведь все это не является описанием или разбором языка, но представляет собой совершенно особую метафизику; метафизику, конечно же, непреодолимо вводящуюся посредством привычки к тождественному употреблению языка, и ее субстанциалистско-эссенциалистское продолжение, которое не должно, тем не менее, слепо проглатываться. Тот, кто довел эту метафизику до ее предела, Аристотель, провел всю свою жизнь за тем, что излагал, обдумывал, обсуждал апории, которые порождает полагание *ousia*; современные же логики и лингвисты, кажется, часто даже не подозревают об этом.

Что такое «речевой оборот», троп, и что такое прямой смысл? То, что со времен античности называли тропами, является лишь частными оборотами, или оборотами второй степени. *Всякое выражение по сути своей оборотно, представляет собой троп*. Слово даже тогда, когда оно используется в так называемом «прямом смысле» или в его «главном значении», все же употребляется в оборотном смысле. Ибо нет «прямого смысла»; имеется только (всегда и неизбежно, будь то в самых тонких и самых неупорядоченных метафорах или аллегориях) идентифицирующая разметка, точка на сетке идентифицирующих разметок, сама включенная в магму значений и соотношенная с магмой существующего. Бывает ли какое-нибудь приписывание свойств, которое не было бы метонимическим? Сказать, что такое приписывание якобы имеет место - значит сказать, что существуют различные приписывания или предикации, которые безотносительны к *тому, что касается...*, что существуют безусловные приписывания свойств или предикации. Но чем может быть безусловное приписывание? В пределе оно может быть лишь приписыванием *ousia* к *ousia*, а именно безусловной тавтологией, пустым образчиком тождественности себе. «X есть X» - значит ли это что-то иное, нежели «X есть», и является ли это неким предикатом? Очевидно, что, когда я говорю «эта ваза синяя», здесь нет никакого речевого оборота; и тем не менее, непосредственно слово «ваза» здесь используется как ее собственная метонимия *pars pro toto*, поскольку то, что имеет в виду эта фраза, собственно не ваза *как ваза* (класс предметов), но ее поверхность. «Собака спит» — эта простая фраза становится бесконечно глубокой, как только мы немного поразмыслим над ней. «Сегодня ночью я видел один сон» - лишь набор «языковых злоупотреблений»: ибо Я, если оно не берется как простой элемент разметки, - это лишь туман, скрывающий под собою пропасть; мы не можем видеть сон, как мы видим ребенка, фугу, приготовленное

блюдо, мир или войну, и что значит *один сон*, в каком смысле и когда сон один? То есть эта фраза не есть некий набор языковых злоупотреблений, - ибо *всякий язык является языковым злоупотреблением*; и нет привычки в употреблении языка, поскольку сам язык и есть эта привычка.

Очевидно, что «разбор» подобных выражений может проводиться бесконечно; но он в принципе всегда неполон и незавершен. И сказать, что он мог бы быть полон, значило бы предположить, и мы к этому еще вернемся, что существует безусловное знание. Важно здесь то, что не посредством таких «анализов» действует и живет язык. Всем на свете известно, «что это значит»: «собака спит», «эта ваза синяя», «я видел сон» - и знают это не проводя и даже не осознавая необходимости приступить к так называемому «анализу». И эти выражения действуют и живут в языке, будучи, «что касается их употребления, достаточно» однозначными. Дело в том, что отождествляюще-множествляющее измерение языка представлено всегда. И как же оно представлено? Да в самом простом изъяснительном высказывании («собака спит», «эта ваза синяя») слова сопровождают вазу значениями, как пока что простыми и неразложимыми, с одной стороны, и как составными при каком-то *определенном* отношении (или при каком-то конечном числе отношений), с другой стороны; высказывание одновременно заключает *то, что касается...*, которое ему особым образом свойственно, не объясняя этого и не будучи способно этого объяснить (объяснение было бы бесконечным) в рамки некоего переходного, временного ограждения. Но ограждение это полно прорех, ибо отождествляюще-множествляющее измерение никогда настоящему не может быть выделено и на самом деле не выделяется; и выделяется оно идеально и только внутри какой-то полностью формализованной системы, а следовательно, того, что уже не является языком.

Сделаем тут отступление. В строгом смысле нет никакого разрыва непрерывности между самыми топорными софизмами, наиболее близкими к каламбуру глупейшего платоновского диалога, содержащего наихудшие из них, а именно «Эвтидема», и последними апориями «Парменида», «Софиста», «Метафизики» или гегелевской системы. Как таковые софизмы эти являются лишь результатом неотступного следования логике отождествления, требованию, чтобы одно понятие каждый раз имело только один и один единственный смысл, чтобы *то, что касается...*, подразумеваемое во всяком высказывании, было совершенно и полностью проявлено. Как можно говорить, что Сократ сидящий и Сократ стоящий являются тем же самым Сократом, когда слепит глаза очевидность, что *это не* тот же Сократ? Что, быть сидящим и быть стоящим являются частью смысла или бытия Сократа? Если же они ею не являются, тогда что такое Сократ сидящий и Сократ стоящий? Но если они ею являются, то имеют место, соответственно, два смысла Сократа и, собственно, два

Сократа. И очевидно, что существует некое бесконечное или, вернее, неопределенное число этих Сократов. Ежели прекрасный Клиний не мудр, то сделать его мудрым - значит сделать его другим, чем он есть, это, стало быть, значит упразднить его такого, какой он есть сейчас, уничтожить его бытие в качестве бытия-таким и заставить его быть как некое другое бытие-таким; «стало быть, Вы хотите его смерти», - выпрленно говорит Дионисодор.<sup>7</sup>

«Смещение качества с самим объектом и с существованием объекта» - помечают толкователи. Значит, есть объект безо всякого качества? Живое существо - это качество объекта или же сам объект? Со всей очевидностью это не может быть самим объектом, поскольку есть и другие живые объекты. А стало быть, это качество в самом общем смысле; в таком случае жизнь есть качество Сократа? Но мы все тогда сказали бы, как Аристотель, что труп - уже

не Сократ, что это злоупотребление языком. Отделимо ли бытие от бытия-таким? И насколько? Сказать, что некая вещь есть, значит сказать, что она является полностью определенной в отношении всех возможных предикатов - утверждал Кант. Если Клиний - человек, а мудрый и немудрый являются возможными предикатами человека, то Клиний по-настоящему есть, только если он определен в том, что касается мудрости и немудрости. И очевидно, что мудрый Клиний *определяется иначе, чем Клиний немудрый*. Тогда, тем не менее, *он другой?* Он другой в том, что касается...; и он не другой, он тот же самый, - тогда тот же самый *касательно чего?* Касательно *eidos*, касательно *ousia*. Но что такое *eidos*, что такое *ousia*? И «Метафизика» представляет собой исполинское усилие ответить на этот вопрос - усилие, ничем не заканчивающееся. Платон и Аристотель потратили большую часть своей жизни на то, чтобы охватить, объяснить, проработать, выправить это *что касается...* (*pros !!*), то есть боролись за то, чтобы спасти рассуждение в отношении его собственного требования определенности, за пределы которого выходить нельзя, но которое, когда оно берется безусловно, разрушает рассуждение. В завершение этой борьбы (которая потребует полагать и противопоставлять всегда сущее и всегда становящееся, возможность и действительность, сущность и сопутствующее) Платон будет вынужден признать, что даже бытие «несомненно десять тысяч на десять тысяч раз не есть», что иное *есть* как *небытие* и что каждый раз нужно рассматривать *касательно чего* (*ekeine kai kat' ekeino*), что то же самое есть иное, и иное есть то же самое.<sup>11</sup> Так же как Аристотель, признающий неустранимую многозначность (*pollahos legomenon*) предельных слов языка - таких как: *быть, одно*, - и признающий, что явные действия логики отождествления обусловлены с двух крайних пределов тем, что не поддается объяснению внутри этой логики и посредством ее («для первых и последних понятий имеется *nous*, а не *logos*»<sup>9</sup>), будет утверждать, что мы не можем противиться тем, кто в рассуждении ищет лишь силы. \*Конечно же, не физической силы, а насилия

в рассуждении: исключительного и безжалостного использования логики отождествления, которое *является* главным требованием речи, как только оказывается поставлен вопрос об определенности и о складности (то есть, на самом деле, с первого дня существования языка), и что с неизбежностью разрушает саму речь, ибо она не может этим удовлетвориться. В некотором смысле истинное основание большой софистики - то же самое, что и истинное основание унаследованной нами философии, а именно: требование тавтологии; напомним, что в современной логике истина сказывается тавтологией.<sup>10</sup> Софистика полагает это требование с грубостью и надменностью, чтобы выказать то, что она не может им удовлетвориться; философия же его полагает со щепетильностью, пытаясь ему угодить. Именно это заставляет Аристотеля говорить, что софист и философ отличаются лишь нравственным выбором (*proairesis*): мы можем заниматься философией, лишь взыскуя общения внутри истины, в одном и том же самом складном рассуждении.<sup>12</sup> Все когда-либо существовавшие «опровержения» софистики и скептицизма всегда состояли лишь в том, чтобы показать, что софистика разрушает *себя* как складное рассуждение, что она *может* уничтожить идею складного рассуждения, но при этом разрушая и саму себя *в качестве складного рассуждения*; а стало быть, эти опровержения имеют силу для того, для кого имеет значение идея какого-то складного рассуждения, и не могут ничего поделать с теми, для кого рассуждение - лишь игра или война, живут ли они в Афинах V века до нашей эры или в сегодняшнем Париже.

Выше говорилось, что отождествляюще-омножествляющее измерение никогда по-настоящему не может быть выделено и действительно не выделяется. Намереваться полностью вычленив и отделить его - значит намереваться разрушить язык (как было бы намерением разрушить язык еще и желание ничего не знать об этом измерении или просто упразднить его). Быть в языке - значит соглашаться быть внутри означивания. Это значит согласиться с тем, что на вопрос: «Что такое Сократ, кто такой Сократ?», - нет определенного ответа; что Сократ (гераклитовский телесно-душевный поток, танец электронов и представлений, включенный, как бы мы это ни воображали, в бесконечность иных потоков и иных танцев) как имя (лукаво называемое «собственным»), охватывает одновременно и элемент разметки, «достаточный в том, что касается употребления», и значение, которое отсылает как к бесконечному числу иных значений, так и к бесконечному числу сторон того, что есть. Говорить - значит быть сразу и одновременно в этих двух измерениях. Даже в тех случаях, когда язык проявляется как действующий исключительно в измерении тождества (к примеру, как чистое средство делового сотрудничества), где действие означаемых, кажется, полностью упорядочивается в соответствии с неким правилом, переход к иному измерению языка всегда возможен и почти всегда неотвратим, без чего это [языковое] действие просто не могло бы существовать. Ибо его выправление и подгонка как применительно к тому, что есть, так и по отношению к слову всегда должны быть возможны, и подобная подгонка никогда не может быть просто переходом от одной тождественной подсистемы к другой - ибо она снова ставит под вопрос значение.

Мы все еще бесконечно далеки от сути дела, когда полагаем, что идея «зависимости от контекста» отвечает на вопрос о бытии значения. Ибо эта идея (какой бы очевидной она ни была) говорит что-то лишь до тех пор, пока она остается расплывчатой: то, что каждый раз направляет исследование значения какого-либо понятия или какой-либо фразы, то, что на неких исключительных основаниях высвечивает в них какую-то одну сторону, связано с контекстом, если понимать, что сам подобный контекст и его вероятный вклад в прояснение рассматриваемого понятия могут видаться и часто видятся (и всегда по праву) как изменяющиеся в зависимости от появления самого этого понятия. Однако, во-первых, этот контекст (даже если мы ограничимся строго лингвистическим контекстом) не может быть определен каким-то строгим или единым образом; вернее, его можно было бы сравнить с соседствующими гнездами, покрывающими громадную часть рассматриваемого языка. Строго говоря, лингвистический контекст фразы - это вся полнота языка, в которой она сказывается, а ее нелингвистический контекст - вся вселенная целиком. Вопрос, поставленный таким образом, не разрешается и не может быть разрешен, исключая самые обыденные случаи, посредством «совокупности контекстуальных свойств», записанных внутри языка как кода; и каждый раз он разрешается с помощью нее через то, что делают в языке люди: через говорение, речь. Во-вторых, мы не можем не учитывать того обстоятельства, что фраза или

понятие создают свой особый контекст. Вот, к примеру, матрица фразы: «х ошибается». «Пьер ошибается» задает контекст, относящийся, например, ко вчерашнему спору в кафе. «Парме-нид ошибается» задает в качестве контекста всю историю философии. И, в-третьих, мы могли бы придавать выражению «зависимость от контекста» строгий смысл и полагать, что отвечаем этим на вопрос о значении -если язык выступает как код в заданном здесь смысле, некой системы определенных отношений тождества. В таком случае говорить, что значение понятия зависит не только от самого этого понятия, но и от его контекста, равнозначно тому, чтобы замещать  $f(x) = a$  функцией  $f(x, C) = b$  (если  $C$  является так или иначе соответственно упорядоченной группой букв, представляющей собою «контекст»). В этом уже есть некое огрубление, которое может не бросаться в глаза лишь тем, кто полагает, что некий мир отделяет функцию с одной переменной от функции со многими переменными. Но эта пошлость к тому же еще и нелепость. Нелепо говорить, что имеет место некое приложение множества слов к множеству

значений или что имеет место приложение энной картезианской степени совокупности слов к совокупности предполагаемых значений, - в отношении же обоих случаев: что *существует* некое множество значений (что значения образуют некое множество) и что речь идет как раз о их приложениях (что значение, принимаемое такой-то группой понятий, определено, и причем является одним и всегда тем же самым). Ведь оба эти предположения являются метафизическими и произвольными. Самое большее, они соответствуют частным (имеющим силу для некоторых ограниченных употреблений языка), постоянно утрачивающим свою действительность оперативным постулатам. Они имеют силу лишь для тождественного использования смысла, то есть если только некто, говоря, строго повторяет то, что уже было сказано, а именно то, что заложено в языке как в коде однозначных именовании, и оно остается воспроизводимым *ne varietur*. Однако утверждать, что два подобных предположения покрывают всю полноту форм и жизнедеятельности языка равнозначно утверждению, что все, что когда-нибудь говорится, является всегда лишь строгим повторением того, что уже было сказано; а стало быть, что все, что может быть сказано в языке, было уже определено и ограничено внутри этого языка и через него с самого первого мгновения его институционализации и навеки веков. Также из этого следует, что, поскольку имеется большое количество языков и на каждом из них можно говорить о других языках и вполне удовлетворительным образом описывать их, каждый язык с самого начала содержит в самом себе действительную возможность всех иных языков, которые когда-либо существовали или будут существовать, - во всяком случае, в том, что касается придаваемых последними значений. В самом деле, в этом случае *logos, omen, wirklich* или никогда не могли бы найти во французском языке своего ближайшего или отдаленного эквивалента и каким-либо образом быть понятыми внутри него; или же они представляют лишь особые сочетания тех же самых элементов значения, которые французским языком составляются по-иному. И поскольку первое предположение явно ложно, отсюда следует, что все языки должны быть в полной мере переводимы друг в друга, будучи полностью соотносящимися с одними и теми же крайними элементами или атомами означивания, просто иначе сочетающимися в одном и в другом языке. И, стало быть, должны иметься даже не равнозначность или изоморфизм, а безусловное тождество множества значений, с которым соотносились бы все языки. Это равнозначно заявлению, что все, что когда-либо может быть сказано, уже могло быть высказанным с того мгновения, как стал существовать первый язык, и что в идеале это уже изначально и навсегда было установлено. Здесь мы все еще видим единую логику отождествления с онтологией вневременной определенности и *aei*; и, разумеется, всецелое и слепое подчинение «положительной» лингвистики некой особой метафизике. Мысль о возможности полного анализа языковых выражений равнозначна заявлению существования некоего абсолютного знания.

Разумеется, не только существование различных языков, их несводимость друг к другу (которая отнюдь не означает их несообщаемость) или существование истории каждого языка и значений, с которыми он соотносится, но и сам способ бытия этих значений внутри языка и посредством языка показывает, что эта точка зрения несостоятельна. Язык является языком лишь постольку, поскольку в нем всегда могут возникать и постоянно возникают новые значения или новые стороны какого-либо значения; как уже говорилось выше, все это не какая-то «диахроническая» сторона, но важнейшее свойство языка как «синхронического» целого. Язык является языком лишь постольку, поскольку он предоставляет говорящим возможность *определяться* в том, что они говорят, и *определять себя* посредством того, что они говорят, для того, чтобы *двигаться в нем*, опираться на то же самое для того, чтобы создавать иное, использовать код именовании для того, чтобы являть другие значения или иные стороны значений, на первый взгляд уже данные. Псевдо-«приложения» множества слов и фраз к псевдо-«множеству» значений всегда являются только средствами описывать отождествляющее измерение языка. И лишь по отношению к этому измерению идея зависимости от контекста, взятая в строгом смысле, может иметь хоть какой-либо смысл.

Стало быть, имеет место логическая и действительная неразделимость двух этих сторон значения, *peras* и *apeiron*, определенности-определяемости-выделенности-ограничения и неопределенности-неопределяемости-невыделенности-безграничности. Существенно, что язык всегда дает возможность обходиться со значениями, которые он сопровождает, как с неким множеством, образованным определенными понятиями, каждое из которых строго очерчено, тождественно себе и отлично от всех остальных, как с множеством понятий отдельных и отделенных. Но также существенно, что он всегда предоставляет возможность возникновения новых понятий, переопределения отношений между существующими понятиями, а стало быть, и переопределения самих существующих понятий, неотделимых от их отношений. В свою очередь, подобная возможность покоится на том обстоятельстве, что отношения между уже данными понятиями являются неисчерпаемыми и неопределяемыми, как и сами эти понятия, потому что, к примеру, мы ни на миг не можем представить себе полагание какого-то нового значения как некую добавку извне, оставляющую ранее существовавшее в прежнем состоянии. Вне их возможной множественности, которую можно извлечь или создать, значения множеством не являются; их способ

бытия иной - это способ бытия магмы.

#### *Воображаемые социальные значения и «действительность»*

Выше мы уже довольно долго обсуждали отношение общества с тем, что я назвал первой естественной стратой, - связь, которая была обозначена фрейдовским понятием *примыкания-крепления* (*etayage*). Социальные делание и представление-говoreние не сказываются ни независимым и несомненным так-бытием естественной страты, ни в какой-либо «безусловной свободе» относительно последней - все это очевидно. Но мы попытались показать, что уже в психоанализе идея крепления говорит о гораздо большем и о совсем другом, нежели чем о полагании этих двух отдаленных и отвлеченных пределов.

Положение становится еще более сложным, разнообразным и даже качественно иным в том случае, если мы рассматриваем крепление института на первой естественной страте. Мир значений, каждый раз устанавливаемый обществом, очевидно, не является ни двойником, ни каким-то слепком («отражением») некоего «действительного» мира, и к тому же он не существует вне связи с определенным так-бытием природы. То, что последнее должно «приниматься в расчет» в институционализации мира обществом, поддерживать и вызывать его, может выглядеть как избитая истина; но это затасканное положение таит в себе то, что обнаруживалось одновременно и как истина, и как ложная необходимость отождествляюще-множествляющей логики. Здесь мы также можем спросить: поддерживает и вызывает ли природа организацию мира обществом, а если поддерживает и вызывает, то что именно и каким образом? Она вызывает его не как причина (мы все еще имели бы здесь дело с некой постоянной причиной, производящей различные следствия) и не в качестве просто средства (средства чего?), ни в качестве «символа» (символа чего и для кого?). И то, в чем она вызывает, установление общества и мира соответствующих значений, возникает как *иное* природы, как творение социального воображаемого. Как при «переходе от телесного к психическому» имеет место возникновение некоего иного уровня и иного способа бытия, причем ничто не существует как психическое, если оно не является представлением, так и при «переходе от естественного к общественному» имеет место возникновение иного уровня и иного способа бытия, и ничто не существует как общественно-историческое, если оно не является значением, захваченным институционализированным миром значений и соотношенным с ним. Организация этого мира крепится на определенных сторонах первой естественной страты, она находит тут некие точки опоры, побуждения, стимулы. Однако же она не только никогда не является просто-напросто ее повторением или воспроизводством; она даже никогда не может описываться как частичное и избирательное «изъятие». Ведь то, что «изымается», изымается лишь в зависимости от способа организации мира, полагаемого обществом, и исходя из него; оно изымается, лишь формируясь и трансформируясь в общественных институтах и через них; и, наконец, главное, подобное формирование-трансформация является *действительным*, образуется-вводится в присутствие внутри различных видоизменений «чувственного мира» и через них: таким образом, что, в конце концов, *то самое, на чем* имеет место крепление, *изменяется* обществом самим обстоятельством подобного крепления - то, что не имеет в строгом смысле никакого эквивалента в психическом мире. Ибо установление мира значений в институтах, как мира общественно-исторического - есть *ipso facto* «запись» и «воплощение» в «чувственном мире», в силу чего последний исторически преобразуется в его бытии-таким.

Конечно, крайним условием возможности всего этого также является некая определяющая сторона так-бытия естественного мира, на которую мы уже намекали. «Природная действительность» не является только тем, что сопротивляется и не позволяет «делать» себя; она *настолько же* и то, что годится для преобразования, то, что позволяет себя изменять «условно» посредством *одновременно* своих «свободных промежутков» и своей «закономерности». И эти два момента являются важнейшими. Для социального делания природная «действительность» в существенной степени *является* неопределенной; мы можем в ней двигать и двигаться, перемещать и перемещаться, разрезать и собирать. Имеет место та самая неопределенность в макроскопическом масштабе - имеет место движение, способность быть иным, «материя» или «сила» в аристотелевском смысле слова. *И* эта неопределенность идет в паре с определением, с относительно закрепленными и устойчивыми свойствами и с необходимыми и вероятными отношениями: если ... тогда... - с условием изменения того, что есть. Подобное сопротивление и подобная податливость, неотделимые от «природной данности», допускают действительную инструментовку *teukhein* и социального делания вообще. Но рубеж, на котором каждый раз проявляются сопротивление и податливость «природной данности», и тот способ, каким они проявляются, зависят от социального делания и социального *teukhein*. Так что такое крайнее условие возможности становится в каком-то смысле отвлеченным: общество всегда имеет дело с «природной данностью» как всегда одновременно сопротивляющимся и податливым; но *то*, что является сопротивляющимся и податливым, и способ, каким оно является таковым, определено именно соотношением с рассматриваемым социальным миром, каждый раз особым. То, что синтез водорода возможен и осуществим с большим трудом, имеет смысл для современного общества и ни для какого иного; то, что такое-то дерево прекрасно подходит для изготовления луков для этого современного общества не имеет почти никакого значения, но уже после того как это являлось принципиально значимым для жизни людей в течение тысячелетий.

Мы не можем больше говорить о примыкании-креплении, когда рассматриваем связь воображаемых социальных значений и институционализации общества с «действительностью» уже не естественной, но общественной; связь с тем, что мы могли бы назвать «отвлеченной материальностью» самого общества, с «вещами», объектами или индивидами, которым общество дает быть, изготавливая их (*teukhein*) как одновременно осязаемые и образцовые сущности или инстанции некоего *eidōs*, создаваемого (воображаемого, изобретаемого, устанавливаемого) обществом. Мы сочли необходимым утверждать, что социальные явления не есть вещи. И, очевидно, нужно сказать, что вещи социальные не являются «вещами»; они являются социальными вещами и *этими вот* вещами лишь постольку, поскольку они воплощают или, лучше, образуют и вводят в присутствие социальные значения.

Социальные вещи являются тем, что они есть, посредством значений, которые они образуют непосредственно или опосредованно, прямо или косвенно. Уже Маркс все это знал и замечательно показал, описав «фетишистский характер товара»: если не считать, что для него эта «фантазмагория», подобный «иероглифический» характер обременяли вещь лишь при капиталистическом способе производства (или, более обобщенно, при «товарном») и в качестве следствия «логики» этого способа производства. Мы вскоре еще вернемся к этому. -И наоборот, воображаемые социальные значения существуют в «вещах» (объектах и индивидах) и через них, которые вводят их в присутствие и прямо или косвенно, непосредственно или опосредованно их образуют. Они могут быть лишь посредством их «воплощения», их «записи», их предоставления и образования в сети индивидов и объектов, которым они «придают вид» (эти объекты являются одновременно осязаемыми сущностями и инстанциями или типовыми образцами, *eide*), и через эту сеть объектов и индивидов, а индивиды и объекты не существуют вообще и являются тем, что они есть, лишь посредством этих значений. Это отношение *sui generis* с общественными индивидами и объектами делает их воображаемыми социальными значениями и запрещает их смешивать со значениями вообще, а тем более обращаться с ними как с просто-напросто измышлениями. Говорить о воображаемых социальных значениях, что они устанавливаются, или заявлять, что институционализация общества является установлением мира воображаемых социальных значений, значит также полагать, что эти значения вводятся в присутствие и образуются в деятельности индивидов, в действиях и объектах, которым эти индивиды «придают вид», которые они «информируют», и через эту их деятельность. Институционализация общества есть то, что она есть, и такова, как она есть, постольку, поскольку она «материализует магму воображаемых социальных значений, через отсылку к которой индивиды и объекты только и могут быть схвачены и даже просто существовать; и об этой магме также нельзя сказать, что она существует отдельно от индивидов и объектов, которым она дает быть. Мы не имеем здесь значений «свободно отделяемых» от всякого материального носителя, от чистых полюсов идеальности; ведь именно в бытии и в так-бытии этого «носителя» и через него существуют значения и существуют таковыми, каковы они суть.

Маркс писал: «Машина сама по себе не больше капитал, чем золото само по себе — деньги». Уже здесь точно так же, как и в случае, когда он говорит о фетишистском характере товара, он имеет в виду, не называя этого прямо, то, что мы зовем воображаемым социальным значением. Заявление, что золото само по себе не деньги, на первый взгляд может показаться не более чем банальностью, но это тут же приводит к вопросу об институционализации общества и об институционализации этой как по сути своей исторической. Для того чтобы золото стало деньгами, недостаточно, чтобы оно обладало «естественными» качествами, перечисленными в учебниках по политической экономии, которые «предназначали» бы его на эту роль, нужно такое общественно-историческое развитие, которое, исходя из появления зачаточных видов обмена, привело к установлению некоего «всеобщего эквивалента» (таково, по крайней мере, воззрение Маркса, которое само по себе здесь нами не обсуждается). Для того чтобы машина стала капиталом, нужно, чтобы она была включена в сеть социально-экономических отношений, которые устанавливает капитализм. Именно в таком включении и через него машина обретает свое значение в качестве капитала, которое «зависит» не от машины как таковой (и не от существования достаточного числа машин, и не от количества, преобразующегося в качество, и прочая, и прочая), но от социально-экономической «системы», от «способа производства», куда включена эта машина; то же самое «множество» машин на следующий день после социалистической революции не было бы уже «капиталом», точно так же, как «производительные силы» людей на следующий день после такой революции перестали бы быть «рабочей силой».

Походя заметим, что и здесь еще проявляется антиномическая черта мысли Маркса. Если «состояние производительных сил», техническое развитие недвусмысленным образом *определяют* устройство производственных отношений и тем самым социальную систему в ее совокупности (если «ручной мельнице соответствует феодальное общество, а паровой мельнице общество капиталистическое»), то в таком случае машина в строгом смысле слова и данный тип машин определяет появление капиталистического общества, а в последнем машина может быть лишь «капиталом». Она не является капиталом «непосредственно»; однако же подобная непосредственность, как и всякая непосредственность, является лишь некой отвлеченностью, бытие машины в полной мере есть то, что она есть, лишь тогда, когда осуществились все опосредования и когда их следствия, обращаясь на непосредственное, полностью определили ее в ее

глубине. В этом смысле машина в самом деле *есть* капитал, в противоположность золоту, чье бытие в качестве денег с этой точки зрения является намного более внешним и случайным. Это не то же самое, что заявлять, что машина дает быть, пусть и «в конечном счете», капитализму; и заявлять, что как раз капитализм дает быть машинам, самим по себе нейтральным и чистым средствам, в качестве *капитала*. Ведь Маркс говорит здесь одновременно две вещи, то одну, то другую, что и показывает, что он погряз в традиционной онтологии. Ибо как «материалист», он хочет определить капитализм через машину; а как «гегельянец» он знает, что машина является тем, что она есть, обретает свой смысл (свое бытие) лишь через ее погружение в Целостность - здесь: в социальную систему, которая «придает» ей подобное значение. И очевидно, что оба положения являются несостоятельными. Мы не можем мыслить машину, даже низведенную до ее бытия в качестве техники, как нейтральную - разве что случайным образом. Машины, о которых идет речь в капиталистическую эпоху, являются, в самом деле, машинами «по сути своей» капиталистическими. Машины, которые известны нам, не являются «нейтральными» объектами, которые капитализм использует ради своих капиталистических целей, «отвлекая» их (как столь часто наивно полагали технические и научные работники) от их чисто технического характера, хотя они могли бы использоваться и для других социальных «целей». Ибо в тысячах отношений они являются - прежде всего взятые сами по себе, но в любом случае потому, что они логически и действительно невозможны вне той технологической *системы*, которую они образуют, - «воплощением», «записью», введением в присутствие и образованием самых существенных значений капитализма. Точно так же, когда мы говорим, как Маркс, о производственных отношениях как об «отношениях

между людьми, опосредованных вещами», мы подвергаемся опасности показать зги отношения как нечто внешнее или добавочное по отношению к «людям» и «вещам», которые якобы сверх того могут идеально определяться независимо от подобного включения в такие «отношения», которые будто бы могут «видоизменяться», оставляя нетронутыми и «людей», и «вещи». И это даже не возможная опасность, но достоверность - как то показывает сам тот факт, что как Маркс, так и марксистское движение были, как правило, исключительно заняты разбором вопросов «постановки (капиталистической) техники на службу социализму», видоизменения «производственных отношений» (впрочем, сразу же, и неслучайно, отождествленных с юридическими формами собственности), никогда не задумываясь о том, что уничтожение капитализма немыслимо без переворота в существующей технологии. Не существует -если только не в точках, граничащих с бесконечностью - «людей» и «вещей», которые, помимо характеризующих их признаков, свойств, внутренних черт, придавали бы себе дополнительные качества в зависимости

от того обстоятельства, что они оказались погруженными в капиталистическую или какую-то иную социальную систему. «Отношения между людьми, опосредованные вещами», могут быть капиталистическими отношениями, к примеру, лишь если и только если они опосредуются особыми «вещами», которые необходимо осмелиться назвать вещами капиталистическими (либо вещами феодальными или ацтекскими). Но с другой стороны, подобные вещи не «достаточны» для того, чтобы такие отношения возникли, они ничего не *определяют*. Капиталистические машины как таковые и сами по себе, «взятые отдельно» (как надо их рассматривать, коли мы хотим говорить об отношениях причинения и определения), недостаточны даже для того, чтобы вызвать отношения капиталистические, если в то же время не даны индивиды, которые являются (противоречиво и антагонистически) «индивидами капиталистическими», как это доказывает, к примеру, значительная затрудненность проникновения капитализма в большинство «докапиталистических» обществ. Эта трудность не является сложностью ввоза машин или капитала, как не является она и сложностью «технического обучения», связанного с профессиональными школами. Это сложность и даже невозможность породить прямо завтра или на протяжении нескольких лет «капиталистических людей» (как, собственно говоря, капиталистов, так и пролетариев) - то есть общественным образом *изготовить* индивидов, для которых то, что идет в счет, и то, что не учитывается, то, что имеет какое-то значение, и то, что не имеет никакого значения, то, что является значением такой-то вещи или такого-то действия, отныне определяется, полагается, устанавливается совсем иным образом, нежели это было в их традиционном обществе; сложность порождения «капиталистических людей», для которых пространство и время организуются, внутренне сочленяются и воображаемо представляются совсем иным образом; собственное тело которых подчиняется не только иным внешним дисциплинам, но включается в совсем иное отношение к миру, оказываясь способным совсем по-иному касаться объектов и совершенно иных объектов, брать их, обращаться с ними; для которых отношения между индивидами переворачиваются, традиционные общности и сообщества расплываются, разрушены соответствующие отношения поручки и верности; наконец, для которых полученный по случаю хозяйственный «излишек», когда он возникает, предназначается не для того, чтобы оказаться растрченным ради престижа, распределенным между членами большой семьи или рода, потраченным на паломничество или превращенным в сокровище, но для того чтобы быть *накапливаемым*. Но подобное изготовление, такое *teukhein* индивидов является не чем иным, как изготовлением их на основании воображаемых социальных значений капитализма и посредством этих значений; оно не может быть чем-либо иным, нежели навязыванием этим обществам капиталистического способа институционализации мира, без которого машины, которые ввозятся туда в изобилии точно так же «бесполезны» и смешны, как большие снегоуборочные машины, которые русские поставляли в Гвинею в качестве помощи и уже давно выставляемые в Конакрив в качестве диковины.

Точно так же, когда капиталистический способ институционализации как таковой только формулировался в Западной Европе, он неотъемлемо являлся и изменением индивидов, вещей, социальных отношений и «институтов» во вторичном смысле этого слова - созданием капиталистического человека, капиталистической техники, капиталистических производственных отношений, немыслимых и невозможных друг без друга, которые все как один вводят в присутствие и образуют капиталистическую институционализацию мира и воображаемые социальные значения, которые она привносит. Все это означает, что особая организация «естественного» и социального мира, осуществляемая капиталистическим Западом, его изначальными *legein* и *teukhein* в их способе действия, в их средствах и их следствиях; «социальная действительность», которой они дают существовать в качестве неразделимости действительного и возможного, являются одновременно «орудием» и «выражением», образованием и введением в присутствие некоего ядра воображаемых социальных значений, на основании которых для этого общества вещи, индивиды, представления, идеи *есть* или *не есть*, *имеют ценность* или же *не имеют ценности*.

#### *Воображаемые социальные значения и институционализация мира*

Институционализация общества всякий раз является установлением некой магмы воображаемых социальных значений, которые мы можем и должны именовать *миром* значений. Ведь одно и то же - говорить, что всякий раз общество устанавливает мир как его мир, или его мир как единственный в своем роде мир, и говорить, что оно устанавливает некий мир значений, что оно институционализируется, устанавливая мир значений, который является его миром, и только соотносительно с которым мир существует и может существовать для него. Коренной разлом, изменение, которое представляет собой возникновение общественно-исторического в дообщественной природе, является полаганием значения и мира значений. Общество дает быть миру значений, и оно само есть на основании этого мира. И, соответственно, ничто не может для общества быть, если оно не соотносится с миром значений, и все, что появляется, тут же включается в этот мир, и отныне может появляться, лишь будучи включенным в него. Общество есть, полагая существование значения как всеобщего и всецелого, и

полагая свой мир значений, как то, что позволяет удовлетворять эту потребность. И лишь соотносясь с этим устанавливаемым миром значений, каждый раз мы можем обдумывать поставленный выше вопрос: что такое «единство» и «тождество», то есть *этость* некоего общества, то, что удерживает общество вместе. И то, что держит общество вместе – это его удержание-вместе, его мир значений. То, что позволяет его мыслить в его *этости*, как *вот это вот* общество, а не какое-то другое, – это частность или особенность его мира значений в качестве установления *этой* магмы воображаемых социальных значений, организованных так, а не иначе. – И тут же становится очевидным, что данное общество не является и не может быть ни каким-то отчетливым и определенным объектом, ни какой-либо системой подобных объектов, поскольку способ бытия значений не является таковым. Точно так же мы никогда не сможем обдумывать в тождественной системе отсчета такие вопросы, как: начиная с какой поры некое общество в его самоизменении уже больше не является *вот этим вот* обществом; при каких условиях Можно говорить, что современные и «родственные» сообщества являются частями «одного и того же общества или нескольких различных обществ». Ни Афины, ни Коринф, ни Спарта не являются ни простыми частями древнегреческого общества, ни ярусами «понятия» греческий полис, ни какими-то иными обществами, нежели общество древнегреческое. Сам же *способ* сопринадлежности греческих городов того времени и древнегреческого общества вообще участвует в собственной и изначальной институционализации этого общества, как и способ сопринадлежности национальных государств и некий вид мирового общества при – современном капитализме участвует в институционализации современного капитализма. В обоих случаях этот способ включает возможность и действительность особых институтов и особых значений для того или иного сообщества. – Точно так же исключено, что мы сможем мыслить связь между республиканским Римом и Римом имперским как смену нескольких признаков или качеств, оставляющую неизменной некую основу, некую субстанцию-Рим, или как безусловный разрыв, или как «влияние» первого Рима на второй сквозь время, посредством передачи какого-то наследия. В этом переходе и благодаря ему изменяется именно само римское общество; столь же невозможно не признавать поддержание или сохранение огромного количества бесчисленных институтов на протяжении этого перехода, сколь и существенное изменение значений, которые эти установления несут, которым они дают быть и посредством которых сами они *существуют*.

Почему общество институционализируется, устанавливая мир значений, почему возникновение общественно-исторического является возникновением означивания и значения как установленного, почему, в конечном счете, *имеет место* значение, – все эти вопросы имеют не больше смысла, чем вопрос «почему есть, скорее, нечто, а не ничто?» Мы не отвечаем на эти вопросы (и не видим, как вообще возможны «ответы» на них, не являющиеся *ipso facto* повторением вопроса), мы только пытаемся прояснить положение, в котором находимся, и которое в целом ненаблюдаемо, когда мы устанавливаем, что общество есть лишь как создающее институты и институционализированное и что институционализация немислима без означивания. Ранее мы уже пространно описывали эту круговую вовлеченность в связи с языком, в контексте связи *legein* и *teukhein*. Институционализация общества есть установление социального делания и социального представления-говорения. В этих двух гранях оно неустранимо включает в себя отождествляющее-множественное измерение, которое проявляется в *legein* и в *teukhein*. *Teukhein* есть отождествляющее измерение социального делания (которое можно также назвать *функциональным* или *орудийным*); *legein* есть отождествляющее измерение социального представления-говорения, которое представляется именно в осуществлении речи, поскольку осуществление речи также всегда и с необходимостью является *кодом* (сводом правил). Но мы также пространно рассмотрели, что осуществление речи не может быть только кодом, что оно неотъемлемо включает в себя измерение означивания, соотношенное с магмой значений, которая всегда также является и языком. И именно потому, что никакая формальная система не может замкнуться в самой себе или, если угодно, потому, что ничто *внутри* и *изнутри* некой отождествляющей системы не позволяет ни произвести такую систему вообще, ни соотносить ее с чем-то иным, нежели она сама, ни определиться относительно ее осязаемых и особенных содержания и организации. Или еще: осуществление речи должно сказывать мир, а в коде ничто не позволяет ни полагать какой-либо мир, ни решать, каким будет этот мир и что он *будет*. — Точно так же социальное делание не может быть только *teukhein* или техникой; действия и объекты, которые в нем полагаются внутри схемы целесообразности и через нее в орудийном и функциональном измерении делания не могут определяться и схватываться исходя из чистой орудийности или функциональности. Они являются тем, что они суть, и такими, каковы они суть, в силу общей направленности социального делания, направленности, которая является лишь одной гранью мира воображаемых значений рассматриваемого общества. Но опять-таки, и в этом случае орудийное или функциональное измерение делания (*teukhein* и техника) и его означивающее измерение неразделимы. И не только потому, что было бы нелепо рассматривать *teukhein* и технику как чистые безразличные орудия, могущие служить выполнению каких угодно целей. Точно так же невозможно мыслить их как некую «последовательность» целей и значений, полагаемых обществом, и видеть в них вывод из некоего умозаключения, посылки которого будто бы предоставляет направленность делания. Общество не полагает в каком-то «первом времени» цели и значения, исходя из которых оно затем как бы принимает решение насчет техник, наиболее приспособленных к тому, чтобы обслуживать и осуществлять их. Цели и значения полагаются сразу и в технике, и в *teukhein*, и

посредством них – так же как значения полагаются в *legein* и через него. В некотором смысле орудия и инструменты какого-либо общества *являются* значениями, они являются «материализацией» в тождественном и функциональном измерении воображаемых значений рассматриваемого общества. И конвейер или поточное производство *являются* «материализацией» (и могут выступать лишь в качестве нее) огромного количества основных воображаемых значений капитализма.

До сих пор мы главным образом рассматривали значения в их, так сказать, непосредственной или внутренней связи с *legein* и *teukhein*; в обоих случаях было важно показать и прояснить взаимную вовлеченность измерения

отождествления и измерения означивания. Слово является словом, если только оно неразрывно соотносится с неким тождественным называемым и сопровождает значение языка. Орудие или средство всегда является одновременно тождественно определенным в функциональных связях из некой частичной или местной целесообразности и включенным в магму социального делания. Таким образом, значение может выглядеть как *связанное с...* «чем-то», что будто бы существует отдельно, независимо, предварительно, до значения, даже если мы готовы признать, что это «что-то» (естественный объект, изготовленный материальный предмет, логическая или рациональная сущность) может быть для общества, лишь являясь «наделенным» неким значением. Я надеюсь, что то, что говорилось об этом прежде, вполне свидетельствует в пользу того, что подобное видение более чем недостаточно, а по сути своей ложно. Но имеется нечто большее. Подобным же видением дается лишь благопристойная видимость того, что мы могли бы назвать вторичными или производными значениями. Строго говоря, оно не имеет никакого смысла, когда речь идет о главных или первичных воображаемых значениях некоего общества; ибо последние являются *творящими* объекты *ex nihilo* и организующими мир (как мир «внешний» по отношению к обществу, так и мир социальный и их взаимную неотъемлемость друг от друга). Итак, приведем пример, довольно простой, но тем не менее решающий: *Бог* не является неким значением «привязанным к чему-то»; к чему же? Слово «*Бог*» не имеет никакого другого *референта*, кроме значения «Бог» - как оно каждый раз полагается рассматриваемым обществом. «Референт», которым будто бы являются индивидуальные представления о Боге (или богах), *создается* посредством творения и установления того главного воображаемого значения, которое есть Бог. Значение Бог является одновременно творящим «объект» индивидуальных представлений и главным элементом устройства мира в монотеистическом обществе, поскольку Бог полагается одновременно и как исток бытия и как сущее в полном смысле слова, как норма и начало Закона, как последнее основание всякой ценности и как полюс, которым ориентировано социальное делание, потому что именно на основании него оказываются *разделенными* область священного и область мирского, потому что именно на основании него устанавливаются огромное количество видов социальной деятельности и создаются объекты, не имеющие никакого иного «основания быть». Лишь в каком-то вторичном, производном смысле и, в конце концов, без особого проку можно заявлять, что исходя из установления Бога и религии, религиозные значения оказываются также связанными с объектами и действиями, которые имели или могли бы иметь некое социальное существование «независимо» от них. Точно так же по сути дело обстоит и с другими видами «верований» (политеистическими, «анимистическими», «фетишистскими»); но для того, чтобы показать это, потребовался бы подробный разбор, проделывать который здесь невозможно. - Точно так же, к примеру, «экономика» и «экономика» являются главными воображаемыми социальными значениями, которые не «соотносятся» с чем-либо, но исходя из которых в обществе представляется, обдумывается, делается, совершается в качестве экономических огромное количество вещей. Все это не имеет *ничего общего* с тем «отвлечением» теоретика, которое отделяет одну экономическую «сторону» социальных процессов якобы для того, чтобы лучше ее изучить. Теоретик не мог бы ничего выделить в этой области, если бы, начиная с определенного момента в некоторых обществах «экономическое» значение не возникло и имплицитно не установилось сначала как важное, а впоследствии как главное и решающее. Все это является не эмпирическим, а логическим и онтологическим условием «отвлечения» теоретика. Подобное экономическое значение «отчеканивается в деньги» или обращается, с одной стороны, в огромное количество значений, соотнесенных с «конкретными» объектами (произведенными благами, орудиями производства и т. д. и т. п.), а с другой стороны, во множество «отвлеченных» по социально действенных и действующих значений (так, при капиталистической экономике капитал, накопление, труд, заработная плата, доход, выгода, процент, являются значениями «отвлеченными», определяются и выражаются как таковые ее участниками и для них, и их объяснение является действительным условием действия этой экономики). Но что же удерживает вместе все эти значения и превращает их в значения *экономические!* Все попытки дать какие-то надисторические ответы на этот вопрос ведут к заблуждениям. Таким образом, когда мы, подобно академическим экономистам, говорим, что экономика имеет место в том случае, когда речь идет о достижении неограниченных целей через применение ограниченных средств - что вполне относится также и к технике (например, к земледелию или космонавтике), - то нами упускается из виду то обстоятельство, что мысль о «безграничных целях» могла зародиться лишь в голове у экономиста капиталистической эпохи. То же верно по отношению к «обмену» между членами общества - и поныне процветает путаница насчет обмена вещами, женщинами и словами; или, наконец, когда мы говорим о производстве и воспроизводстве материальной жизни общества - как будто мы знаем, чем была бы «материальная жизнь» общества, отделенная от всего остального, как будто бы сама эта мысль об отдельной «материальной жизни» не была одним из самых типичных и самых исторически определенных продуктов капиталистической эпохи. Мы уже подчеркивали то обстоятельство, что *разделение* экономической сферы и всех остальных видов социальной деятельности, ее учреждение в качестве «автономной» и, в конце концов, господствующей области само является историческим продуктом, который появляется лишь в определенных обществах, причем вследствие долгого и сложного развития. Однако утверждение об историчности этого явления никоим образом не избавляет нас от исследования вопроса, в чем оно состоит, - скорее наоборот. Что мы подразумеваем, когда говорим, что в определенных обществах экономика «отделяется» от всего остального? Конечно же, мы не имеем в виду ни какое-то «вещественное» отделение, ни какое-то логическое построение теоретика, намеревающегося сделать эти явления более постижимыми для ума. То, о чем идет речь, - это возникновение главного значения, которое реорганизует, переопределяет, преобразует огромное число уже имеющихся социальных значений и тем самым их изменяет, обуславливает создание других значений и побочно вызывает аналогичные последствия применительно почти ко всей полноте социальных значений рассматриваемой системы. Но разумеется, все это никоим образом не касается «развоплощенных» значений; все это идет на пару с преобразованиями *занятий* и *ценностей* рассматриваемого общества и невозможно без них, так же как и вместе с



действительными преобразованиями индивидов и социальных объектов, так что здесь никогда не может возникнуть вопрос о логическом или действительном преобладании одной из этих сторон над другими. Экономика не может учредиться и установиться как центральное социальное значение, если она не воплотится, не образуется, не будет введена в присутствие, не оснащена в действительной социальной деятельности и через нее, а сама эта деятельность не сможет стать экономической - или экономическая сторона не сможет стать в ней главенствующей - без возникновения экономического значения и изменения всей магмы социальных значений, которую последние подразумевают и влекут за собой. В свою очередь, обе они неотделимы от преобразования социальной системы ценностей в общем и в частности. Однако это возникновение экономического значения вместе с его определяющими чертами в действительной истории по большому счету независимо от их разъяснения для участников, а тем более от их теоретического полагания в виде предмета осмысления. «Экономика» Ксенофон-та или та, что приписывается Аристотелю, появляются за двадцать столетий до появления капитализма, а Антуан де Монкретьен пишет труд, именующий новую действительность и новую «науку», в начале XVII-го

столетия. Но подобная теоретическая тематизация, что показывается на примерах, не является ни следствием, ни условием установления экономического значения в качестве центрального для капитализма. Последнее совершается незаметно, собственно как таковое никем не желается, осуществляется через преследование бесконечного числа частных целей, единственно представленных и представляемых как таковые в социальном пространстве, согласованных для участников с частными «ощутимыми» и «отвлеченными» значениями, которые впоследствии, в ходе установления этого главного значения, оказываются обусловлены им. То есть последнее позволяет себя схватить уже потом - как нереальное условие реального сосуществования социальных явлений. Как условие реальное, но высшей степени действительное (*mrklich*), ибо действенное (*wirkend*).

Мы могли бы проделать подобный разбор по отношению ко всем центральным воображаемым социальным значениям - идет ли речь о семье, о законе, о государстве; ибо до того как поспешно определять эти понятия в качестве соотносящихся с различными «институтами» во вторичном и расхожем смысле этого слова, стоило бы задаться вопросом, как, посредством чего и исходя из чего такой-то набор обстоятельств, действий и т. д. и т. п. может полагаться обществом, к примеру, в качестве «судебных».

Центральные значения не являются ни значениями «чего-то», ни даже значениями, «связанными» или «соотнесенными» с чем-либо (если только не в каком-то вторичном смысле). Они являются тем, что дает быть для данного общества сопринадлежности самых на первый взгляд разнородных объектов, действий, индивидов. Они не имеют «референта»; они устанавливают способ бытия вещей и индивидов в качестве соотнесенного с ними. Как таковые для общества, которое их устанавливает, они не являются с необходимостью проясненными. Они вводятся в присутствие, образуются посредством всей полноты проявленных социальных институтов и посредством организации просто мира и мира социального, которые они обустривают. Они обуславливают и направляют социальное делание и социальное представление, в которых и через которые они продолжают, сами по себе изменять.

#### *Способ бытия воображаемых социальных значений*

Воображаемые социальные значения полагают нас в присутствии некоего первичного, изначального, неустранимого способа бытия, продумать который, отправляясь от него самого и в то же время не подчиняя его уже имеющимся заранее логико-онтологическим схемам, нам еще предстоит.

То, что здесь об этом уже говорилось, в достаточной степени показывает, что мы не можем мыслить воображаемые социальные значения исходя из некоей связи, каковую они якобы имеют с «субъектом», который их будто бы «носит» или «имеет ввиду». Они вовсе не являются ноэмами какого-либо ноэзиса - разве что вторичным и несущественным образом. Если мы хотим во что бы то ни стало употреблять подобные понятия, то следовало бы рассматривать их не только как ноэмы без ноэзиса, но как то, что для индивидов какого-либо общества делает так, что могут иметь место ноэмы и ноэзис; и не так, как «объект» делает возможным свою цель, но так, как язык делает возможным слово. Ибо они являются тем, через что «субъекты» существуют как субъекты и как *эти вот* субъекты. То, что размышление всегда может попытаться явно иметь их ввиду как таковые, полагать их как ноэмы какого-то ноэзиса, вторично и второстепенно, а возможность такого размышления (в пределе - довольно сомнительного и, во всяком случае, исторически запоздалого) все еще находит свое условие в воображаемых социальных значениях.

Не в большей степени мы могли бы мыслить воображаемые социальные значения исходя из их «отношения» к «объектам» как к соответствующим «референтам». Ибо именно в них и через них становятся возможными «объекты», а стало быть, также и отношение «референции». «Объект» как референт всегда со-создается соответствующим воображаемым социальным значением, причем как отдельный объект, так и объект-ность как таковая. Самое важное здесь, что центральные или первые значения существуют без какого-либо референта или, если угодно, сами являются для себя референтом. Нет референта для Бога, божеств, религиозных или мифологических образов или сущностей вообще - вне самих этих образов как значений. Так же как нет иного референта для значений *гражданин, справедливость, товар, деньги, капитал* и т. д. и т. п., кроме самих этих значений. Сказать, что некий объект или класс объектов являются товарами, значит сказать что-то не об этих объектах как таковых, но о способе, каковым общество обращается (может обращаться) с этим объектом или классом объектов, о способе бытия подобных объектов для этого общества; это значит сказать, что общество установило такое значение - *товар* (как таковой и в сети производных значений и через нее) из поступков индивидов и материальных устройств, которые дают быть объектам, таким-то и таким-то объектам, «товарами». Точно так же «вещь» устанавливается как воображаемое значение (очевидно, с очень сильно меняющимся содержанием) всеми известными обществами. Подобное установление пускает в ход, как мы уже говорили выше, сущностные оперативные схемы *legein* (разделение-соединение, тождество, «непрерывность» и т. д. и т. п.), а

именно - действующие образы социального воображаемого, но *всегда* также и иные воображаемые составляющие. Для всякого общества «вещи» являются, например, *или же* одушевленными *in toto*, *или же* частично неодушевленными. Ведь даже если подобное утверждение должно показаться возмутительным, *оба* эти положения являются воображаемыми. Полагание «вещей» как неодушевленных *никогда* не является простым «отрицанием» их «одушевленности», оно *всегда* также является полаганием совсем иного: их созданности Богом для нас, в качестве чистого безжизненного материала для упражнения нашего мастерства и нашего владения природой и т. д. и т. п. Установленное в данном обществе значение «вещи» - это то, что делает возможными для индивидов «воспринимаемые вещи» или перцептивные представления (в качестве представлений, помеченных знаком «независимости»), то, что каждый раз определяет, *каковыми* являются «вещи» и *что* они есть. Оно не должно было бы смешиваться с философским «понятием» (или категорией), проходящим под тем же самым названием, которое, впрочем, не имело бы никакого определенного смысла, если бы не загадка «субстанции». Ясно, что мы не можем отнести воображаемые социальные значения на долю «субъекта», нарочно создаваемого для того, чтобы их «носить», зовем ли мы его «коллективным сознанием», «коллективным бессознательным» или как угодно еще; эти понятия были измыслены, а соответствующие псевдо-сущности составлены посредством незаконных заимствований или подражаний из-за неспособности встретиться лицом к лицу с тем, чем является особый способ бытия значений. Равным образом и в том же смысле понятия «коллективного представления» или «социального представления», при помощи *каковых* некоторые социологи попытались правильно, но несостоятельно определить одну сторону того, над чем мы таким образом пытаемся размышлять, никуда не годятся и создают опасность путаницы.

Вообще мы не можем свести мир установленных значений к действительным индивидуальным представлениям или к их «общей части», «среднему» или «типичному». Значения, очевидно, не *являются тем*, что индивиды сознательно и бессознательно себе представляют, или *тем*, что они думают. Они являются тем, посредством чего и исходя из чего индивиды образуются как индивиды общественные, могущие соучаствовать в социальном делании и в социальном представлении-говорении, могущие представлять, действовать и думать совместно, слаженно, направленно, даже если и антагонистически (ведь самое насильственное столкновение, которое может разорвать общество, все же предполагает бесконечное число «общих» или «сопричастных» вещей). Все это, безусловно, влечет за собой и требует, чтобы какая-то часть воображаемых социальных значений находила некий действительный «эквивалент» в индивидах (в их сознательном или несознательном представлении, в их поведении и т. д. и т. п.) и чтобы другие определенным, близким или дальним образом, прямо или косвенно «претворялись» в него. Но это совсем иное, нежели их «действительное» или «личное» присутствие в представлении индивидов. Никакой индивид, чтобы быть общественным, не нуждается в том, чтобы «представлять себе» всю полноту социальных институтов и значения,

которые она несет, да и не мог бы этого сделать. Все это как раз и ставит масштабный вопрос, который невозможно здесь рассмотреть, вопрос о необходимой *взаимодополнительности* типов институционализированных индивидов в сочленении общества и через него, а следовательно, также *взаимодополнительности* «эквивалентов» или «претворений» воображаемых социальных значений, действительно присутствующих в представлениях индивидов. Мы еще ничего не объясняем, когда говорим, что индивиды заучивают или принимают социальные «роли», что они вынуждены, подведены, обречены на то, чтобы их играть. Ведь не было бы ролей, если бы не было представления; как могли бы быть роли, если бы совокупность ролей не образовывала бы какой-либо пьесы? Так какой же пьесы, и кто ее написал? Возможно, что иногда люди обряжаются в римские тоги, чтобы поиграть в буржуазную революцию или чтобы какой-то старый генерал разыграл из себя Жанну д'Арк в одеяниях XX-го века, но как это складывается, что в действительной истории Церлина никогда не дает ответ Агамемнону, а у Брута в качестве друга и наперсника никогда не оказывается месье Перришона? Нет крепостного без хозяина, и наоборот; нет крепостного, у которого не было бы определенного представления о хозяине вообще, о своем господине и об отношении крепостничества; нет хозяина, у которого не было бы определенного представления о крепостных вообще, о своих крепостных и о крепостных отношениях, - эти представления необходимо являются и должны быть разными и взаимодополняющими, и без такой взаимодополнительности нет феодального общества. Я подобная взаимодополнительность может существовать лишь посредством устанавливаемого значения (она является одной стороной этого значения или полностью принадлежит ей). Устанавливаемое значение (здесь - *крепостное отношение*) не является «итогом» взаимодополнительных представлений - и именно потому, что это значение устанавливается, потому что имеют место подобные представления (о крепостном, о хозяине, о характере крепостного отношения для слуги и для господина) и потому что последние являются дополнительными.

Эта совместимость и, в особенности, существенная взаимодополнительность представлений индивидов - без чего и те, и другие были бы ничем - наглядно показывает то, что я говорил о социальных значениях как условиях того, что можно представлять и делать, показывает невозможность «объяснять» общественное исходя из индивидуального, сводить общество к психологии, даже если последняя имеет «позитивистскую», бихевиористскую или психоаналитическую направленность.

Наконец, воображаемые социальные значения не должны смешиваться с различными типами значения или смысла (*Sinn*), исходя из которых Макс Вебер пытался помыслить общество.<sup>13</sup> Они, безусловно, не являются «субъективно подразумеваемым смыслом» (*subjektiv gemeinter Sinn*), гранью или стороной значения, сопологаемым в этом качестве общественным индивидом, а стало быть, в каком-то смысле «присутствующим» для него, а не каким-то «средним» смыслом или «общей частью» субъективно сопологаемых смыслов. Воображаемые социальные значения суть то, посредством чего такие субъективные, конкретные или «средние» подразумевания становятся возможными. Уже по этой причине мы не можем путать их с «идеально-типическими

значениями» или «идеальными типами» - созданиями теоретика, намеревающегося сделать возможным понимание социальных явлений. Ибо подобные «идеальные типы» являются продуктом размышления об обществе, которое предполагает, что общество *есть*, что субъективные согласующиеся и дополнительные соположения возможны и действительны в нем; тогда как воображаемые социальные значения соответственно «присущи» каждому рассматриваемому обществу. На самом деле «идеально-типический смысл», о котором ведет речь Макс Вебер, является лишь средством, которое задается для того, чтобы выделять и воссоздавать действительные социальные значения, что его методологией и эпистемологией, находящимися под сильным влиянием неокантианства, запрещается признавать как таковые: чем был бы, чем мог бы быть некий *действительный смысл*, если бы он являлся не смыслом для субъекта, а был бы смыслом внутри теоретического построения и через него? Так мы приходим к утверждению, что, наверное, не может быть смысла для субъекта, если действительно нет социальных значений и установления этих значений. Утверждать, что также по этой причине искомый смысл никогда не доступен нам «прямо», когда мы размышляем об обществе, и что мы можем лишь попытаться «воспроизвести» или «создать» его, проку мало. Конструктивизм - всего лишь слово, если только им не утверждается, что равно все построения значимы, - чего Макс Вебер, определенно, никогда не заявлял. Что такое-то построение *предпочтительно* какому-либо иному предполагает, что в первом из них сохраняется определенная связь с тем, о чем идет речь. И все это как раз выдается, к примеру, тем обстоятельством, что по-настоящему невозможно построить какие-либо идеально-типические значения как соотносящиеся с одним или несколькими «явлениями» или «сторонами» общества. Ибо последние всякий раз являются тем, что они есть, и такими, как они есть, через их погруженность в общество, взятое в целом, и, следовательно, они отсылают друг к другу, и все отсылают к магне значений которая лежит в основе и направляет институционализацию рассматриваемого общества. Все это опять же проявляется через *взаимодополнительность* не только представлений индивидов, но и *типов* индивидов, объектов, действий, которые дают быть данному обществу. «Идеальный тип» римского гражданина отсылает *изнутри* к «идеальному типу» римской женщины, религии и закона, каковыми они были в Риме и т. д. и т. п. - и это

не умозрительное построение, никогда не способное обеспечить это внутреннее «удержание-вместе», это «вне себя», присущее каждому из подобных значений. Все это также выражается сущностной *историчностью* значений: подобные «институты», на первый взгляд, могут быть в корне иными, ибо, будучи погруженными в какое-то иное общество, они включаются в иные значения. Приведем самый заметный и явный пример: ссылка на «идеальный тип» бюрократии вообще может лишь скрывать решающие различия между, например, китайской имперской бюрократией и современной капиталистической бюрократией. То, что может быть общего у этих двух типов бюрократии (и у других), образует некое представление о бюрократиях вообще, которые, в свою очередь, обнаруживают важные стороны общественно-исторической институционализации и выделяют масштабную проблему «всеобщего» и «надкультурного» в этой институционализации, разбор которой мы не можем здесь предпринять. Но проблема эта лишь обозначается, а вовсе не разрабатывается посредством понятий «идеального типа» и «идеально-типического смысла».

Мы должны мыслить мир социальных значений не в качестве нереального двойника реального мира; не в качестве другого названия для иерархической системы «понятий»; не как мир, образуемый тем, что является «выразимым» в индивидуальных представлениях, или как то, что должно произвольно полагаться как «объективное» (*entgegenstehend*) соответствие субъективным нозам; наконец, не как систему отношений, которые добавлялись бы в тоже время к полностью данным субъектам и объектам и видоизменяли бы в той или иной исторической обстановке их свойства, действия, поведение. Мы должны его мыслить как первое, начальное, неустранимое полагание общественно-исторического вообще и социального воображаемого, как оно всякий раз проявляется в данном обществе; полагание, которое представляет себя и образуется в институционализации и через нее как установление мира и самого общества. Именно это установление значений (обеспечиваемое всегда в институтах *legen* и *teukhein*) для каждого общества полагает то, что есть, и то, что не есть, и *как* оно есть или не есть; то, что имеет цену, и то, что не имеет цены, имеет значение или не имеет значение - то, что может быть или значить. Именно оно устанавливает общие условия и направленность того, что может делаться и представляться, и тем самым удерживает вместе заранее и посредством создания, если можно так выразиться, бесконечного и в существенной степени открытого количества индивидов, действий, объектов, обязанностей, институтов во вторичном и расхожем смысле слова, которыми каждый раз действительно является некое общество.

Следовательно, мы также должны мыслить собственный способ бытия этого мира (этих миров) значений, в его особенности и в его самобытности - не «субстанциализируя» их даже метафорически, не превращая их • «субъекты» какого-то иного порядка (как то имеет место, когда, например, говорят, что «мифы взаимно осмысливают друг друга»). Точно так же, когда мы говорим о общественно-историческом и о социальном воображаемом, трудность заключается не в том, чтобы изобрести новые слова для того, что здесь затрагивается, но в том, чтобы понять, что то, что эти слова имеют в виду, не категоризируемо посредством грамматических (и далее - логических и онтологических) категорий, в соответствии с которыми мы привыкли мыслить. Трудность состоит в том, чтобы понять, что когда мы говорим о общественно-историческом, например, мы не имеем в виду ни существительное, ни прилагательное, ни субстантивированное прилагательное; что социальное воображаемое не является ни субстанцией, ни качеством, ни действием, ни претерпеванием; что воображаемые социальные значения не являются ни представлениями, ни фигурами или формами, ни понятиями.

*Первичное воображаемое, общество, создающее институты, общество институционализированное*

В бытии-при (*a-etre*) первичное воображаемое возникает как иное и как вечное исхождение иного, которое созидает и созидается и, созидая и созидаясь, является творением «образов», которые суть то, что они суть, и таковы, каковы они суть, в качестве фигурирования и приведения к присутствию значений или смыслов.

Первичное воображаемое существует как общественно-историческое и как *психе/сома*. Как общественно-

историческое оно - широкий поток безымянный коллективности; как *психе/сома* - это представляющее/аффективное/интенциональное течение. То, что в общественно-историческом является полаганием, творением, даванием быть, мы именуем социальным воображаемым в первичном смысле этого слова, или обществом, создающим институты. То, что в *психе/сома* является полаганием, творением, даванием быть для *психе/сома* мы именуем первичным воображением.

Социальное воображаемое или общество, создающее институты, существует в полагании-творении воображаемых социальных значений, институтов и через него; в полагании этих институтов как «введении в присутствие» этих значений, а этих значений - как институционализируемых. Первичное же воображение существует в полагании-творении образов как во введении в присутствие смысла в этом полагании-творении и благодаря ему, и смысла как всегда образованного-представленного. Ин-ституционализация общества обществом, создающим институты, крепится на первой естественной страсти данного и всегда оказывается в некоем (до момента своего возникновения непросматриваемом) отношении принятия/изменения с тем, что уже было институционализировано. Полагание первичным воображением осмысленных образов или проявленного смысла крепится на так-бытии субъекта как живущего и всегда оказывается в некоем (до момента своего возникновения непросматриваемом) отношении принятия/изменения с тем, что уже было представлено психикой и для психики.

Институционализация общества всякий раз является установлением магмы значений, которая возможна лишь в ее обустройстве и оснащении в двух основополагающих институтах (и через них), которые дают быть некоей отождествляюще-множествляющей организации существующего для общества. Институт-орудие *legein* есть установление отождествляюще-множествляющих условий социального представления-говорения. Институт-орудие *teukhein* есть установление отождествляюще-множествляющих условий социального делания. Оба они причастны, внутренне присущи друг другу и невозможны одно без другого. Оба являются «объективно рефлексивными», предполагаются друг другом и могут действовать, только если уже имеются продукты их действий. Оба являются «абсолютно плотными» в социальном делании и в социальном представлении-говорении: ведь как только появляется любое значение, любое представление, любое социальное действие, тут же обнаруживается бесконечное число множествляюще-отождествляющих элементов. Оба являются безусловными творениями социального воображаемого; мы можем их мыслить как «выделяемые» в магме установленных значений, при условии что забудем, что лишь посредством *legein* и *teukhein*, эта магма может существовать - существовать для рассматриваемого общества.

В *legein* и *teukhein* и через них обустривается и оснащается институционализация общества в целом, образование-приведение в присутствие магмы значений, которым последняя всякий раз дает быть. Эта институционализация всякий раз является установлением мира как мира этого общества и для этого общества, как организация-артикуляция самого общества. Она обеспечивает содержание, организацию и направленность социального делания и социального представления-говорения. Она неотъемлемо, как творение общества, предполагает установление общественного индивида посредством этого *teukhein* и этого особого делания, представленных социализацией *психе/сома*. Этим общество дает быть индивидам, для которых имеет место восприятие, слово и размышление, которые способны к бесконечному самовоспроизведению в качестве общественных индивидов, для каждого из которых всегда и одновременно есть мир частный и мир социальный, жизнь которых в обществе *есть* в некотором смысле жизнь и жизнедеятельность общества как общества институционализованного.

Творение общества, создающего институты, как общества институционализованное является каждый раз общим миром - *kosmos koinos*:

полаганием индивидов, их типов, их отношений и их занятий; но также и полаганием вещей, их типов, их отношений, их значения - и те и другие берутся всякий раз в измерениях и системах отсчета, устанавливаемых как общие, дающие им быть вместе. Эта институционализация есть установление некоего мира в том смысле, что оно должно и может охватить все, что все должно в нем и через него быть, в принципе, сказываемым и представляемым и что все должно безусловно включаться в сеть значений, все должно иметь смысл. Способ, каким всякий раз все имеет смысл, и смысл, который оно имеет, зависит от ядра воображаемых значений рассматриваемого общества. Но подобное схватывание никогда не обеспечивается полностью: то, что ему не поддается, иногда почти в полном безучастии, может быть и является некой решающей силой. То, что не поддается подобному схватыванию, это загадка мира как просто мира, который сохраняет себя позади социального общего мира как бытие-при, то есть как неисчерпаемый запас иного и как неумолимый вызов всякому установленному значению. То, что ему не поддается, это также само бытие общества как общества создающего институты, то есть, в конце концов, как источника и как истока инаковости или вечного самоизменения.

Институционализация социального мира всякий раз необходимо является установлением того, что есть и не есть, имеет значение и не имеет значения, как того, что может делаться и не может делаться, как «вне» общества (по отношению к «природе»), так и «внутри» последнего. И как таковое оно необходимо должно быть для общества также «присутствием» небытия, ложного, вымышленного, просто возможного, но не действительного. Именно посредством синергии всех этих схем означивания для данного общества создается «реальность».

Реальность, язык, ценности, потребности, труд каждого общества определяют всякий раз в их особом способе бытия организацию мира вообще и мира социального, соотносимого с воображаемыми социальными значениями, устанавливаемыми рассматриваемым обществом. Также именно эти значения образуются-выводятся в присутствие во внутреннем сочленении общества - постольку, поскольку сообщество может институционализироваться как распределенное на категории индивидов, как просто симметрично разделенное или асимметрично раздробленное во внутреннем столкновении и через него; в организации отношений между полами и в воспроизводстве общественных индивидов; в установлении особых видов и частей социального делания и

социальных занятий. В равной степени здесь они относятся к способу, которым общество соотносится с самим собой и со своим собственным прошлым, настоящим и будущим; и к способу бытия для него других обществ. Подобная спецификация совершается посредством огромного количества институтов и вторичных воображаемых значений - вторичных не в том смысле, что они являются менее значимыми или просто производными, но в том смысле, что все они удерживаются вместе установлением главных значений рассматриваемого общества. Последние не могут существовать без первых; между ними нет отношения первенства, и на рассматриваемом здесь уровне подобные отношения вообще не имеют смысла. Так, предпринимательство есть вторичная институционализация капитализма, но без него нет капитализма.

Во всей полноте этих вторичных институтов и через нее обеспечивается и продолжается жизнедеятельность общества как общества институционализированного, что подразумевает также размножение институтов (и значений), по-настоящему вторичных и производных (то, что мы обычно имеем ввиду, когда говорим об институтах).

Как в качестве создающего институты, так и в качестве институционализированного общество по сути своей есть история, а именно - самоизменение. Институционализированное общество не противопоставляется обществу, создающему институты, как мертвый продукт - деятельности, которая дала ему быть; оно представляет относительную и преходящую закреплённость-устойчивость устанавливаемых форм-фигур, в которых и через которые первичное воображаемое только и может быть и давать себе быть в качестве общественно-исторического. Вечное самоизменение общества есть само его бытие, которое проявляется посредством полагания форм-фигур, относительно закреплённых и устойчивых, и посредством распада этих форм-фигур, которые могут быть всегда лишь полуганием-творением других форм-фигур. Каждое общество также дает быть своему собственному способу самоизменения, который также можно назвать его временностью, то есть также дает себе быть в качестве способа бытия. История есть онтологический генезис не как производство различных ярусов сущности-общества, но как творение в каждом обществе и им самим какого-то иного *тина* (формы-фигуры - стороны-смысла: *eidōs*) бытия-общества, которое является творением новых типов общественно-исторических сущностей (объектов, индивидов, идей, институтов и т. д. и т. п.) сразу на всех уровнях, на уровнях, которые *сами* полагаются-творяются обществом, данным конкретным обществом.

Даже в качестве институционализированного общество может быть лишь в вечном самоизменении. Ибо оно может институционализироваться лишь как установление некоего мира значений, которые исключают тождество и существуют лишь посредством сущностной возможности быть другими; а также посредством созидания общественных индивидов, которые являются таковыми и могут жить и действовать как таковые, только если их социализация *придает форму* проявлениям их первичного воображения, но не разрушает последнее. Верно, что всякий раз полагаемый институт как таковой может быть лишь нормой тождества себе, косностью и механизмом самопродлевания; но верно также, что то, в чем

должно было бы иметь место тождество себе, установленное значение, может существовать, лишь изменяясь, а изменяется оно социальным деланием и социальным представлением-говорением. Таким образом через изменение того, нормой тождества чего она должна быть, изменяется сама норма - в ожидании того, что она будет разрушена открытым полуганием какой-либо иной нормы.

Стало быть, общество всегда является самоинституционализацией, самоустановлением общественно-исторического. Но подобное самоустановление как таковое, как правило, не осознается (что порождает убеждение, что оно как таковое не может себя сознавать). Отчуждение или гетерономия общества есть самоотчуждение; это затемнение бытия-общества как самоустановления в его собственных глазах, заслонение его существенной временности. Подобное самоотчуждение (поддерживаемое одновременно ответами на потребности психической деятельности, которые часто давались в истории, как даются и сейчас, собственными тенденциями институтов и почти неукротимым господством логики-онтологии отождествления) проявляется в социальном представлении (оно само всякий раз также институционализируется) о некоем внесоциальном происхождении общественных институтов (происхождении, относимом на счет сверхъестественных существ, Бога, природы, разума, необходимости, законов истории или так-бытия Бытия). С этой точки зрения существенная часть традиционного мышления является лишь уразумением этой гетерономии общества и как таковое - одним из ее проявлений. Его ответы на вопросы о мире и об истории, даже если его вопрошание остается открытым, всегда располагаются на той почве, откуда благодаря конструкциям исключаются как первичное воображаемое - как общественно-историческое и как первичное воображение, - так и неопределенность, творение, временность как сущностное самоизменение. По большей части порожденное фантазмом о господстве как исчерпывающем определении бытия в теории и посредством теории, традиционное мышление отказывается от него лишь для того, чтобы потонуть в меланхолии немощи, или для того, чтобы полагать себя строго определенным свыше и утешаться, говоря, что именно бытие сказывает себя в нем и через него. С самого начала основанное на затемнении делания и бытия как действия, оно испытывает *nemesis* по отношению к нему, будучи обреченным не ведать о своей собственной природе *мыслящего делания*, о себе как о проявлении и способе бытия общественно-исторического.

Совершенно очевидно, что самоотчуждение или гетерономия общества не являются «простым представлением» или неспособностью общества представлять себя иначе, как устанавливаемое свыше. Оно воплощается, резко и грубо материализуется в каждом отдельном общественном институте, примешивается к его конфликтам, передается и опосредуется всей его организацией, нескончаемо воспроизводится в жизнедеятельности общества, в так-бытии общественных объектов, занятий, индивидов и через них. К тому же преодоление (которого мы добиваемся, *потому что мы этого хотим* и потому что мы знаем, что другие люди хотят этого, а не оттого, что таковы законы истории, интересы пролетариата или судьба бытия), институционализация некой истории, в которой общество не только сознает себя, но и *творит себя* как недвусмысленно самоустанов-

ливающеся, предполагает полное разрушение известных общественных институтов вплоть до их самых невообразимых закоулков, которое может быть лишь полаганием-творением не только новых институтов, но нового *способа* установления себя и нового отношения общества и людей к институционализации. Ничего вокруг, насколько хватает глаз, не позволяет утверждать, что такое самопреображение истории невозможно; не существует никакого места (кроме вымышленного и, в конце концов, бессмысленного не-места логики-онтологии отождествления), где мог бы сидеть тот, кто выказывал бы это утверждение. Самопреображение общества относится к социальному (а стало быть, и к политическому в глубочайшем смысле этого слова) деланию людей в обществе и ни к чему иному. Мыслящее делание и политическое мышление (мышление общества как творящего себя) является его существенной составляющей.

## Примечания ко II-й части: Социальное воображаемое и институционализация

### Примечания к гл. IV:

<sup>1</sup> Так, например, все самое истинное, глубокое, важное и новое, что было сказано Марксом об обществе и истории, было сказано им несмотря на это «извне», определяющее всю его мысль: история должна (*muss, soil и wird*) прийти к бесклассовому обществу. Как следствие - самое существенное из его открытий не может быть интегрировано в его собственную систему. См. «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», в *L'Experience du mouvement ouvrier*, 1. p. 1-120.

Сложность или невозможность соответствовать этому требованию была признана, как мы знаем, по крайней мере со времен *Софиста* Платона. Аристотель в *Метафизике* приложил достаточные усилия, чтобы преодолеть множественность смысла понятия «быть», того, что он назвал *pol-lachos legomenon*. Видение этого смысла как единственного определило всю последующую философию, что почти всегда приводило к выражению различных смыслов через градацию качества бытия или «онтологической интенсивности», признанной за различными соответствующими типами существующего.

Мы знаем, что начиная с *Республики* Платон рассматривал изменение политического порядка в полисе как исторический процесс. Точно так же Маркс уделял большое внимание определению зависимости организации и функционирования социальных систем от их динамики, то есть истории. В дальнейшем изложении мы увидим, что то, что я подразумеваю под единством и нерасторжимым целым общественно-исторического, располагается на совсем ином уровне. Насколько подобное разделение стойко и глубоко укорено в традиционной мысли, показывает пример Гуссерля и Хайдеггера. Как тот, так и другой, хотя, безусловно, и в различной манере, рассматривают вопрос истории как философский вопрос - но не как философский вопрос об обществе.

Если читатель ищет подтверждение этим формулировкам, он может обратиться к сказанному выше относительно исторического возникновения капиталистического общества и его единства или установления асимметричного разделения общества на классы.

<sup>5</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Lasson), Bd. II, S. 426-429.

<sup>6</sup> *Филеб*, 17b-18d.

Claude Levi-Strauss, *Race et Histoire*, col. *Mediations*, Gontier, 1967. «Одно и то же и одинаково расположенное по своей природе всегда порождает то же самое». - Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, II, 336 а 27-28. Одно и то же в одних условиях порождает то же самое: единство, сформированное из причины, следствий и результатов содержит их в себе как составляющие элементы. См. *Метафизика*, E, 1: «Необходимо, чтобы все причины были вечными».

<sup>9</sup> Смысл этого термина будет объяснен в V главе.

<sup>10</sup> См., кроме первой части этой книги, «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», 1. с.

<sup>11</sup> Именно этим теперь открыто занимается Клод Леви-Стросс: «Единственно лишь структурная интерпретация... может отдать отчет как в самой себе, так и во всем остальном». - *L'Homme nu*, 1971, p. 561.

[ensembliste - прим, пер.]

<sup>12</sup> V глава посвящена объяснению этих двух терминов. *Legein* - отождествляющее измерение социального представления/высказывания: *legein* (откуда *logos, логика*) означает различать-выбирать-устанавливать-высчитывать-высказывать. В языке *legein* представлен своей составляющей - кодом. Составляющая речи, несущая смысл, будет называться здесь языком (*langue*). *Teukhein* - отождествляющее измерение (или функциональное, или инструментальное): *teukhein* (откуда *techné, техника*) означает объединять-выверять-фабриковать-конструировать. [в настоящем издании оставлена транскрипция греческих слов принятая во французском оригинале, как то: *teukhein* вместо *teykhein, sumbainein* вместо *ymbainein* и т. д. - прим, ред.]

<sup>13</sup> См. «La question de l'histoire du mouvement ouvrier», I.e. p. 32-37.

<sup>14</sup> Машины, локомотивы, железные дороги и т. д. есть «инструменты человеческого мозга, созданные руками человека, материализованные органы знания», писал Маркс в «Grundrisse», гл. 3.

<sup>15</sup> Мы вернемся к этому в дальнейшем (см. главу VI).

<sup>16</sup> См. D. Park, *Contemporary Physics*, Harcourt Brace, New York, 1964, p. 131-149.

<sup>17</sup> То, что для нас это постоянство заключается не в неизменности аристотелевского *physis'a*, но оказывается ограничено и релятивизировано эволюцией, ничего не меняет в существе вопроса. Живое существо не может быть чем-то, если оно не является стабильным *eidos'ott*, и эта стабильность главным образом определяется как способность к самосохранению и самовоспроизводству в повторении одного и того же.

<sup>18</sup> Так, буржуазия устанавливает новый способ бытия производства и новый тип отношений между производством и остальными сферами социальной жизни. Это и есть ее творчество. Данный способ бытия и тип отношений Маркс ретроспективно проецирует на всю целостность истории. См. «La question de l'histoire...» 1. с., p. 45-66.

<sup>19</sup> См ниже, гл. VII.

<sup>20</sup> Теория множеств, как и вся математика, формально предполагает логику - логику, называемую формальной или символической, - и опирается на нее. Но формальная или символическая логика, в свою очередь, предполагает, что начальные положения, которые она рассматривает как неделимые, неподдающиеся анализу и индифферентные в отношении своего содержания, представляют собой

множество, относительно которого она устанавливает детерминированные отношения, импликацию. Ситуация остается той же, когда на втором этапе вводятся количественные показатели. Существует, следовательно, логико-математический круг, что проявляется в том, что нельзя строить формальную логику без чисел - это опровергается лишь на словах, когда утверждают, что используемые здесь числа совсем «иные», чем числа в арифметике. Логика и математика неразделимы, устанавливаются в единстве, являются двумя аспектами одного и того же - отождествляюще-множествляющего. [comitant - прим, пер.] Это было камнем преткновения для исследователей, вынужденных говорить о «сущностных случайностях»; на самом деле для Аристотеля существовали сущностные совпадения и случайные совпадения. Неслучайно, что действительное обособление времени по отношению к пространству начало возникать в физике именно там, где должна была быть отвергнута схема полной детерминации, а именно в термодинамике. Здесь стрела времени определяется с растущей вероятностью, и необратимость времени вводится и интерпретируется как высшая невероятность (в то время как механические явления как таковые обратимы). В дальнейшем мы вернемся к вопросу о необратимости времени с общественно-исторической точки зрения. Здесь нужно лишь отметить, что вероятностное определение физического времени является в конечном счете множествляюще-отождествляющим определением (таков логико-онтологический фундамент любой теории вероятности), и что термодинамическое «время» - это «время» выравнивания и де-дифференциации (роста энтропии).

<sup>23</sup> Недавно вышедшие этно-исторические работы стремятся показать, насколько ложным и идеологически обусловленным является отрицание историчности так называемых «архаических» обществ. См. также: Сl. Lefort, «Societes «sans histoire» et historicite». С. *IntSoc.*, vol. 12, 1952. Ниже я даю краткое изложение анализа *Тимея*, который надеюсь опубликовать в ближайшее время.

<sup>25</sup> Аристотель, *Физика*, IV, 10-14 и далее: 219 b 16-25, 220 a 9-12, 222 a 13; см. также *О душе* III, 6, 430 b 6-14. Кант, *Критика чистого разума*, §6b [с. 56, М. 1994]. См. также скрупулезный разбор Жака Деррида в «*Ousia et gramme*» (*Marges de la philosophie*, 1972, p. 31-78).

Говоря о математических выводах, Галилей утверждал: «Эти переходы, которые наш интеллект совершает со временем, шаг за шагом, божественный разум, подобно свету, преодолевает в одно мгновение, и это то же самое, что сказать, что он в любое мгновение присутствует в каждой точке». (*О двух наиболее значительных системах мира*, цит. по работе А. Коугё, *Etudes galileenes*, 1966, p. 286).

<sup>27</sup> Н. Бурбаки, *Элементы математики. «Теория множеств»* (1970) Введение Е I. 8. Как мы знаем, здесь речь идет о химере, царившей в умах великих математиков. Уже сорок лет как от нее отказались, но она вновь восстала из небытия, проповедуемая последовательно сменяющимися друг друга волнами парижской моды - этнологической, лингвистической, психоаналитической, семиотической.

<sup>28</sup> *Первичное* (arche) - это «то, из чего происходит становление некоей вещи или на основе чего она познается» Аристотель, *Метафизика*, Д, 1.

<sup>29</sup> Как мы знаем, Аристотель определил время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (*Физика*, IV, 219 Б, 1-2, ср. 220 a 3-4) и движение как «энтелехию в потенции» (201 a 10-11) или, точнее, «энтелехия могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению, есть качественное изменение». Это означает, что подвижное (или изменяющееся) достигает через действие действующего существа *eidos'a*, которому он был *предопределен*. См. *Физика*, III 202 a 7-12: «Человек в энтелехии создает из потенциального человека - человека».

<sup>30</sup> «Эти два правила (то есть правила, «согласно которым нужно думать, что Бог воздействует на Природу») явно свидетельствуют о том, что Бог неизменен и что, поступая всегда одним и тем же образом, он вызывает всегда одни и те же последствия». (Декарт, *Мир, или Трактат о свете*). Также: «Благодаря тому, что Бог неизменен и действует всегда одним и тем же образом, мы можем познать определенные правила, которые я называю законами природы» (*Принципы философии*). Нетрудно заметить, что аристотелевская физика (невозможность без причины изменить место) и физика Галилея, Декарта и Ньютона (невозможность без причин изменить скорость: инерция) суть лишь две конкретизации тождественности и детерминированности, соответствующие двум различным трактовкам присущих материальным вещам детерминаций: их «естественное место» и «состояние движения». Вторая трактовка оказывается возможной только при абсолютно отождествляющем взгляде на пространство как на совершенно однородное, лишенное какого-либо преимущественного и «естественного» места, как на чистое различие в себе тождественности. Отсюда самым «непосредственным» образом вытекает принцип относительности.

<sup>31</sup> *Пир*, 205 в-с; *Софист*, 219 Б; 265 b - 266 d.

<sup>32</sup> За исключением *Критики способности суждения* Канта, где однако, то, что наконец признается творческим началом воображения (в художественном творчестве), не наполнено онтологическим содержанием. И совсем не случайно Хайдеггер в работе *Кант и проблема метафизики*, посвященной в значительной мере роли воображения у Канта, не принимает во внимание третью «Критику».

<sup>33</sup> Формулировки Аристотеля в этом отношении чрезвычайно сложны и двойственны. Я уже делал попытку дать некоторые указания на этот счет в других моих работах. («Technique», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, 1973. p. 803 s.). См. также *Метафизика*, Д, III, 1069 b - 1070 a.

<sup>34</sup> См. *Кант и проблемы метафизики*, passim. Основной тезис книги далее уточняется в *Vom Wesen des Grundes*,

<sup>35</sup> В этом отношении категории, подвергшиеся столь суровой критике со стороны Аристотеля в трактате *Категории*, действительно ориентированы в соответствие с необходимостями *legein* вообще и греческого *legein* в частности и соответствуют чему-то гораздо менее неопределенному, чем, например, кантовские категории, якобы «выводимые» из чистых необходимых трансцендентального единства аперцепции, но в действительности отнюдь не «выведенные» и выражающие не что иное, как конкретное и, безусловно, определенное временем грамматико-логико-метафизическое сгущение. Кстати, нужно заметить, что то, что на деле задействовано у Аристотеля как категории, представлено у него не в трактате *Категории*, а в IV книге (Д) *Метафизики*.

<sup>36</sup> *Физика*, IV, 219 б 12-15; 220 а 21-22. *Peras*, граница, итог, детерминация как предполагаемые настоящим исключают время. Она свершается лишь как свершающееся «во времени».

В этом смысле интерпретация Хайдеггером бытия как «присутствия» имеет свои основания в традиционной онтологии, но является производной. Присутствие - одновременно и как конгруэнтность или совпадение и как вечность, а-темпоральность - оказывается востребовано детерминированностью. И прежде всего потому, что бытие означает *детерминированное, определенное бытие* - даже если то, что существует где-то вне, далеко, в другом месте, еще не здесь и, следовательно, не присутствует - потому что факт бытия, то есть детерминированности, должен трансформироваться в различные формы «присутствия», в том числе и виртуальные. В другом месте («Стихия воображаемого») мною будет показано, что это требование определяет то, что остается (например в аристотелевском труде *О душе*) имплицитной предпосылкой «истинного видения»: видение является «истинным» в той мере, в какой оно «приближено»; *существует* канонически-оптимально-абсолютная дистанция для «истинного видения» - и эта дистанция в пределе превращается в «нулевую дистанцию»: истина видения есть конгруэнтность, «пространственное» совпадение. <sup>38</sup> Действительно, подобная гармония всегда молчаливо постулируется философами-идеалистами; для философов-материалистов она оказывается «объясненной» - только чтобы получить само объяснение, нужно обращаться к абсолютному научному наблюдателю, который, к сожалению, постоянно меняет свой адрес.

<sup>39</sup>

Очевидно, что фактическое время капитализма нельзя назвать «чистым». В течение длительного периода оно смешивается и сосуществует с темпоральностью предшествующих формаций, а также социальных слоев, продолжающих существовать при капитализме или параллельно с ним.

<sup>40</sup> Фукидид, История, I, 70.

<sup>41</sup> Фукидид, История, II, 2.

<sup>42</sup> Экклезиаст 3, 1-8.

<sup>43</sup> Экклезиаст 3, 10; 3, 14. [d'a-temporalite, d'an-alterite - прим. пер.].

«Такова странная судьба языка - не существует ни единого слова, которое не несло бы в себе основания для собственного разрушения и не представляло собой машину для переворачивания своего смысла». Jean Paulban, *Le don des langues*. - (Euvres completes (Cercle du livre precieux) t. III, p. 390. Цитировано по работе: Serge Vidermann, *La construction de l'espace analytique*, 1970, p. 94, - автор дает здесь великолепное разъяснение несводимости значений аналитического поля к каким-либо логическим схемам.

<sup>45</sup> Уточнение терминов *код* и язык (*langue*) будет дано в дальнейшем изложении (гл. V).

### **Примечания к гл. V:**

Философские системы, имевшие намерение установить абсолютную точку отсчета или найти ничем не обусловленную первопричину, само себя обосновывающее основание, всегда содержали в себе - с этой точки зрения - логические ошибки (как то было в случае Декарта) или же так и не могли до конца соответствовать этой «первопричине» и тому, что она тавтологически предполагает (как то, в принципе, было в случае Гуссерля). В последующем изложении я ссылаюсь на так называемую «наивную» теорию множеств по причинам, тематизируемым в дальнейшем, объяснение которым - в другой связи - я дал в «Science moderne et interrogation philosophique», *Encyclopedia Universalis*, vol. 17, *Organum*, 1973, p. 45-48 (Les Carrefours du labyrinthe, p. 153-158).

Beitrag zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, I, Math. Annalen, 46 (1895), S. 481.

Излишне уточнять, что термин «объединение» наполнен здесь совсем иным смыслом, чем тот, который придает ему теория множеств; равно как и то, что используемые здесь и в дальнейшем термины «разделение» и «дискретность» лишены смысла, приписываемого им топологией. Даже упомянутое здесь минимальное условие не является само собой разумеющимся, а если да - то лишь в неodarвинистском смысле: общество, безусловно отказывающее гетеросексуальному влечению, быстро становится недоступным для наблюдения. О возможности для общества дойти до границ своего саморазрушения см. Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*.

Напомним, что *автомат* - это вовсе не «робот», как и не просто «машина»: автомат есть нечто, само приводящее себя в движение.

<sup>7</sup> По какой причине - это другой вопрос. Информационный механизм, как и все механизмы живого существа, как кажется, может существовать лишь при условии значительной способности к излишеству и избыточности. Нам, в частности, известно значение этой избыточности в различных ее формах для выживания индивида, вида и ее значение для всей эволюции. Но это наше знание, конечно же, не может служить «объяснением». В любом случае, возможно, что разделение полученной живым существом информации на существенную и несущественную не может считаться ни «фиксированным», ни «окончательным», что уже обозначает определенные границы для описания живого существа как отождествляющего автомата.

<sup>8</sup> Термин «признавать» здесь представляет собой языковое злоупотребление. Это слово используется как в случае стереохимического механизма, когда в клетке та или иная молекула «признается» как принадлежащая к данному классу молекул, так и в случае, когда хозяина «признает» его собака или лошадь. Все это не имеет никакого отношения к



данной дискуссии.

[la chose, «вещь», обозначает во франц. языке как живые существа, так и предметы - прим, пер.]

<sup>9</sup> Термин «символическое» в смысле, употребляемом во Франции определенными психоаналитическими течениями, соотносится в действительности одной из составляющих некоторых воображаемых социальных значений, их институционализированной нормативности. Хотя в каждом отдельном случае определенное конкретное содержание этих значений выступает как установленное, считается, что за ними скрывается непозитивная (не проистекающая из конкретного социального института) нормативность, рождающая таким образом иллюзию одновременно «материально определенной» и транс- или метакультурной нормативности. Можно привести пример «символического отца», каковым является не кто иной, как институализированный отец.

<sup>10</sup> Термин *код* употребляется здесь не в том значении, который в лингвистике стал привычным со времен Соссюра (и который лишь дублирует понятие *система*). Речь идет о его применении в том значении, какое мы находим в выражениях *код шифра, криптографический код* или в известной формуле Шэннона «смысл - это то, что остается инвариантным при переходе от одного кода к другому», - формуле, вполне очевидно являющейся определением *кода*, а не *смысла*. Код не может быть хорошим кодом и даже вообще кодом, если его термины не имеют параллельного однозначного (биунивокального) соответствия с терминами другого кода. В случае языка как кода это параллельное однозначное (биунивокальное) соответствие возникает между означающими словами и фразами и обозначаемыми ими элементами (означаемыми, поскольку они формируют множественно-отождествляющую систему).

<sup>11</sup> N. Bourbaki, I. c., E. I. 9-E. I. 10.

<sup>12</sup> Мы лишь по-видимости разрешаем эту проблему, когда выдвигаем аксиому «существует бесконечное множество» (например, N. Bourbaki, I. c., E. III. 45), когда множество, не являющееся конечным, определяется как «бесконечное» (например, множество степени  $a * a + 1$ ), или когда множество, эквипотенциальное одной из своих частей, определяется как бесконечное. В обоих случаях приходят к заключению о возможности (неосуществимой) бесконечного повторения одной и той же операции.

<sup>13</sup> См., например, N. Bourbaki, I. c., E. I p. 16-38.

Если бы Ньютон и Лейбниц имели несчастье знать критерии формализованной математики, они не осмелились бы опубликовать свои открытия в области дифференциального исчисления. Анализ оставался логическим домом терпимости в течение полутора веков до тех пор, пока Коши и Вейерштрасс не прояснили ситуацию. См. Abraham Robinson. *Non-standard Analysis*, 1966, p. 260-282. Известно также, что многие доказательства Галуа, предложенные им для фундаментальных и достоверных положений, были ложными. См. например, *Метафизика*, Г, 4.

В порыве гениального вдохновения один выдающийся лингвист некогда написал: «Кобыла=конь+самка». Если, как обычно, знак «+» в этом выражении указывает на операцию аддитивной группы, то отсюда следует, что для Л. Ельмслева *самка* — это *кобыла*, из которой вычитается *лошадность*. Я намеренно говорю *социально*; я не утверждаю, что значение - это ассоциативная целостность, которую слово может вызвать у определенного индивида.

<sup>18</sup> Дильс, фрагменты 9, 26, 125.

<sup>19</sup> О душе, III, 9, 432 а 9-10.

Говорить здесь о *взаимной импликации*, очевидно, было бы языковым злоупотреблением по отношению к установившейся в логике и математике традиции применения термина. Утверждать, что два положения взаимно предполагают друг друга, - это значит утверждать, что они тождественны или что они суть одно и то же. Но разделение и объединение невозможны одно без другого, как и без других оперативных схем, о которых речь пойдет в дальнейшем. Они *предполагают друг друга*, каждая из них возникает благодаря одному факту появления другой. Однако утверждение, что они суть «одно и то же», лишено всякого смысла. За неимением более подходящего термина, мы будем говорить о взаимной присущности, или о круговой импликации.

<sup>1</sup> Разделение/объединение могут также называться изъятие/включение и прерывность/непрерывность; тем самым имплицитно полагается внутреннее и внешнее, равно как и граница и смежность (*voisinage*).

<sup>22</sup> Иначе могло бы быть только в том случае, если бы были возможны синтагмы с *произвольным* количеством слов - что абсурдно. Для языка, содержащего миллион слов и разрешающего максимальную длительность синтагм в 100 слов, число возможных синтагм *не* превышает  $1000000^{100} - 10^{600}$ . Каким бы это число ни было значительным - «количество частиц Вселенной» составляет всего лишь  $10^{80}$  - оно приравнялось бы к нулю в любой математической задаче, где соотносилось бы с простейшей бесконечностью - со степенью множества исчисляемых (натуральных чисел 1,2,3,...) И все эти синтагмы «изначально даны» вместе с кодом, его элементарными знаками и синтагматическими правилами. Так что нет никакого смысла в разговорах о «творческом характере речевых субъектов», если соотносить их с комбинаторикой конечного множества. Отметим (не имея возможности на этом остановиться), что даже здесь множественно-отождествляющая логика не в состоянии объяснить все аспекты функционирования языка как *legein*.

Эта возможная незначимость еще находится в сфере общей значимости, и она никогда не является чистым ничто, простой незначимостью, но всегда и везде представляет собой социальный факт. Плохо произнесенное слово, плохо организованная или бессвязная фраза все еще остаются «знаками», а не природными явлениями. Нарушение правила может иметь своим следствием изъян или недостаток, снижающий значимость употребления, но не аннулирующий его: неправильное произношение, неверное, но «внятное» построение фразы - или же «извращение» или уничтожение значимости канонического употребления: бессмыслица, абсурд, прямая ложь...

<sup>24</sup> Мы знаем, что этот вопрос мучил греческих философов на протяжении всей греческой философии. Он и сегодня не потерял своей значимости и остроты.

<sup>25</sup> Все сказанное верно и в случае, когда «различные языки» (в силу существования различия каст, полов, поколений) институционализированы в лоне одного общества: существует эквивалентность индивидов внутри таким образом сформированных лингвистических подгрупп и даже общая эквивалентность,

поскольку каждая из этих групп должна владеть соответствующим языком.

<sup>26</sup> Именно это я мог бы назвать постулатом Аристотеля: «То, что в звукосочетаниях, - это знаки представлений в душе, а письменна - знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому, как письменна не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако то, чему они прежде всего (prdtos) суть знаки, есть для всех те же представления (pathemata) в душе». (De interpretatione, I) Ниже я еще вернусь к вопросу о соотношении языка и воображения, непрямым, но однозначным образом поставленному еще Аристотелем и далее развитому Платиной.

Речь, конечно же, идет о том, что в математике называется *размещением* (arrangements), комбинациями, в которых порядок членов не является индифферентным.

В той же мере не может быть и математики без отношения хорошего порядка, предполагаемого в линейном ряду знаков и положений, что также верно для метаматематики и для любого метаязыка. Отношения хорошего порядка, представленные в построениях формализованной математики как в частном случае порядковых отношений вообще, с другой точки зрения, являются предпосылкой любых порядковых отношений и даже просто любых отношений, которые могут устанавливаться лишь при использовании схемы хорошего порядка.

Кант, *Критика чистого разума*, Т. Р., р. 415 (курсив в оригинале). Кант отчасти это понимал: «удержание» объекта на протяжении всех фаз его конституирования является функцией, которую он - согласно своей эгологической перспективе - приписывает воображению. Но даже в этой перспективе включение «объекта» в опыт - без чего объекта не существует - невозможно без предьявления (Vertretung) других объектов через термины, производные *legein*. Я вернусь к этому вопросу в книге «Стихия воображаемого». <sup>1</sup> См. также статью «Техника», цитированную в сноске 33 гл. IV.

Даже *legein* не реализует в полной мере это бинарное разделение, он лишь *тяготеет* к нему. Логика *legein* как кода ориентирована на такого рода бинарность, но в действительности подобное разделение оказывается неосуществимым, что уже подрывает основу структуралистского постулата, требующего, чтобы все, не являющееся обязательным, было запрещено. Во французском языке слово «veche» не существует, не будучи при этом запрещено. Именованное его «фонологическим словом» ничего не меняет. <sup>33</sup> *О душе*, III, 9-12, в частности 434 а 5-15. *Прометей*, ст. 506. А. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matiere*, р. 318.

<sup>36</sup> Недавно в биологии вновь была открыта телеология, ныне окрещенная телеономией. Что стало бы с метафизикой позитивных наук без лингвистических ресурсов греческого мира?

<sup>37</sup> Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, 1966, ch. 9.

#### **Примечания к гл. VI:**

[«Ce qui est» vs. «étant» - прим. пер.] <sup>1</sup> См. «Science moderne et interrogation philosophique», / с.

Понятие «представление» (используемое Фрейдом на каждой странице) дает основание для придинок, поскольку позволяет думать, что «то что» полагается в представлении и через представление пред-ставляет нечто иное (в немецком - *Vertretung*). Немецкое слово *Vorstellung* (*vorstellen* - ставить-полагать-помещать перед) должно было бы давать меньше оснований для недоразумений; однако же, это не помешало Хайдеггеру изобличать его как явственное проявление современного «забвения Бытия» и выступать против него в различных работах, которые, читаны они или нет, все еще вызывают губительные последствия в среде воспитанных парижских дамочек, что от «представления» просто в ужас приходят. Я более склонен употреблять понятия *полагание/представление* (*position/presentation*) и, более того, понятие *phantasma*. Но лучше всего было бы производить в словаре как можно меньше изменений. Ибо читатель, умеющий читать, быстро сообразит, в каком смысле понятие употребляется здесь.

<sup>3</sup> Я пытался показать невозможность такого разделения в «Epilegomenes a une theorie de l'Sme, que l'on a pu presenter comme science», *L'Inconsient*, № 8, octobre 1968, р. 47- 87.

<sup>4</sup> Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis*, 1961, р. 70.

<sup>5</sup> См. ниже, гл. VII, стр. 502 и слл.

<sup>6</sup> См. «Epilegomenes...»./ с.

<sup>7</sup> *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke*, II, S. 116, note 1, et S. 529-530. Второй отрывок как в английском *Standard Edition* (V, 525), так и во французском переводе (ed. de 1967, р. 446) содержат в себе явную нелепицу.

<sup>8</sup> «Формулировки насчет двух принципов функционирования психики», *C. W.*, VII, S. 234. Выведение «мысли» отправляясь от представления явственно излагается там же: *ibid.*, р. 233.

«A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states», in *Contribution to Psycho-Analysis*, 1950, р. 282.

<sup>10</sup> Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, «Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », *Les Temps modernes*, n° 215, avril 1964, р. 1834.

<sup>11</sup> Susan Isaacs, «Nature et fonction du phantasme», *La Psychoanalyse*, n° 5, 1959, р. 125 sq.

<sup>12</sup> В цитированной выше статье.

*Draft M.* Аналогичные выражения содержатся и в *Draft L.* <sup>14</sup> «Я называю эти фантазматические образования, относящиеся к наблюдению сексуальных отношений родителей, к обольщению, к кастрации и т. д., изначальными фантазмами, и в другом месте я детально исследую как их происхождение, так и их связь с индивидуальным переживанием». «Об одном случае паранойи, противоречащем психоаналитической теории», 1915, *G. W.*, X, S. 242.

*L. c.*, S. 1861, 1868. «Синтаксис» здесь явно следствие структурно-лингвистического соблазна. Ведь речь идет не о каком-то вычленимом

синтаксисе, а об общем обустройстве сцены, где устройство и *то, что* устраивается, неразделимы.

<sup>16</sup> В высказывании, процитированном в сноске 14, Фрейд говорит о *наблюдении* «первичной сцены».

<sup>17</sup> Это уже имело место в таких ранних текстах, как *Рукопись N*; см. также G. W., X, S. 294 или G. W., XII, S. 156.

<sup>18</sup> Laplanche et Pontalis, / c., p. 1865.

<sup>19</sup> G. W., V, S. 123.

<sup>20</sup> G. W., XVII, S. 115. Слово подчеркнуто в оригинале.

<sup>21</sup> Laplanche et Pontalis, / c., p. 1867.

<sup>22</sup> См. например «Das Interesse an der Psychoanalyse», G. W., VIII, S. 416: «... невроты обнаруживали себя как попытки индивидуального разрешения тех проблем возмещения желания, которые должны были разрешаться социально посредством установлений». Выражение *Wunschkompensatorische Phantasien* - фантазмы, возмещающие желание или стремление, - весьма часто встречаются у Фрейда.

<sup>23</sup> «Голодный хлеб во сне видит», - гласит греческая пословица.

<sup>24</sup> Платон в *Пире* (200 с-е) ставил вопрос точнее: мы можем желать то, чего нам хватает, в том смысле, что хотели бы продолжать это иметь.

<sup>25</sup> См. письмо Флиссеу от 21 сентября 1897 и «Формулировки насчет двух принципов функционирования психики», G. W., VII, S. 230. sq.

<sup>26</sup> «Формулировки...», G. W., VII, S. 233.

<sup>27</sup> См. Фрейд, G. W., II-III, S. 571-574. - «Нет желающего без воображения,» - говорил Аристотель (О душе 433 b 29).

<sup>28</sup> «Формулировки...» / c. S. 232, сноска. Мы считаем нужным процитировать *in extenso* эту сноску, в которой Фрейд утверждает (в противовес «возражению о реальности»), что грудничок, окруженный материнской заботой, создает психическую систему при полном господстве «принципа удовольствия»; что прекрасный образец «некой психической системы, освобожденной от раздражений внешнего мира» и удовлетворяющей свои потребности в питании «аутическим образом» (по выражению Блейлера) дает нам образ цыпленка в его скорлупе; и что «устройства», посредством коих живая система, функционирующая по принципу удовольствия, может оградить себя от раздражений реальности, «являются лишь чем-то соотносительным «вытеснению», истолковывающим внутренние раздражения неудовольствия так, как если бы они были внешними и потому выталкивающим их во внешний мир». В противовес тому, что могло говориться об этом, тема «изначальной нарциссической нагрузки» представлена у Фрейда и здесь (и далее до самого конца) - мы можем убедиться в этом по «Краткому курсу», который остался неоконченным (G. W., XVII, S. 115).

<sup>29</sup> Laplanche et Pontalis, / c. p. 1868.

<sup>30</sup> Заметка от 12 июля 1938 (Лондон), G. W., XVII, S. 151.

<sup>31</sup> См. выше цитату Фрейда в сноске 28.

Платон, *Филеб*, 16 с.: «... все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел (*peras*) и беспредельность (*apeirian*)».

<sup>33</sup> Вы найдете в книге Piera Castoriadis-Aulagnier «*La Violence de l'interprétation: du pictogramme à Gênoncë*» (P.U.F., 1975) аналогичную концепцию, представляемую со свойственной автору точки зрения и немногим расходящуюся с развиваемой здесь.

<sup>34</sup> Фрейд, *Краткий курс*, G. W., XVII, p. 115: «Грудь первоначально, разумеется, не отличалась от собственного тела, когда же она отделяется от тела и должна перемещаться во «внешнее», потому что ребенку столь часто ее не хватало, она увлекает с собою как «объект» часть изначальной нарциссической либидинальной нагрузки». (Подчеркнуто в оригинале). Речь идет, как мы знаем, о последней работе Фрейда, редактирование которой было прервано его смертью.

<sup>35</sup> См. также Serge Videman, *La construction de l'espace analytique*, I. c.

<sup>36</sup> Точка зрения и особые предубеждения, задающие тон проводимого мною обсуждения истории психики, мешают исследовать с должной полнотой некоторые важные вопросы и в первую очередь - вопрос о сексуальности. Глубочайшим образом воображаемое качество человеческой сексуальности (по ту сторону всякой «фантазматизации» в общепринятом смысле слова), то есть человеческая сексуальность как воображаемое творение (одновременно психическое и общественно-историческое) сама по себе потребовала бы целой книги. Я должен ограничиться замечанием, что безусловная и действительная эрогенность всей поверхности тела в единичную фазу, так же как и вероятная эрогенность этой поверхности в течение всей жизни индивида превосходят даже возможности понятия «подкрепления» и выдает собою аутическое наделение сомато-психической единичности. «Первичное» удовольствие единичности, неразличаемое сомато-психическое удовольствие, свидетельствует о том, что эротизация всего «собственного тела» *наличествует еще до того, как возникает «собственное тело» как «отделенное»*. «Вторичное» удовольствие — удовольствие троичной фазы соответствует «особой» эротизации отдельных областей тела, связанных с соответствующими «частичными объектами», для которой посредничество воображаемого другого (как правило, матери) является существенным. И наконец, после установления «реальности» закреплению и точному опознаванию (в «нормальном» случае) различных видов «телесного удовольствия» сопутствует появление следующей загадки - загадки «нематериального» удовольствия (*intellektuelle Lust*, имел смелость сказать Фрейд (Formulations..., I. c., p. 236), связанного, в особенности, с различными видами

сублимированной деятельности, в которых мы вновь обнаруживаем чистое представление в качестве источника удовольствия.

Так, к примеру, в восприятии миллионов коммунистов во Франции и во всем мире за одну ночь Тито из прославленного вождя народной демократии превратился в бандитского шпиона на службе империализма - потому что так решил Хозяин значений, ныне покойный Иосиф Сталин.

<sup>38</sup> Тем, кто умеет читать, все это бросится в глаза, и здесь как раз уместно сказать об этом, — ведь тот вопрос, что напрашивался сам собой и которым задавался Фрейд при тематическом рассмотрении «эдипова комплекса» и «отцеубийства», был вопросом о социализации психики. В 1964 году (см. выше гл. III) я уже писал (и, наверное, был не первым, кто подчеркивал это), что предложенные им решения оставались психологическими из-за того, что он верил, что может вывести социальные институты из деятельности психики. Но это ничего не меняет в том обстоятельстве, что подобная социализация включает в себя неустранимое психогенетическое и идиогенетическое измерение и что отныне оно может мыслиться только отправляясь от Фрейда и посредством его основополагающих открытий. Тех открытий, что не упраздняются ни недостаточно широким социально-культурным кругозором Фрейда, ни, что то же самое, его сциентизмом и позитивизмом (см. «Epilegomenes...», *I.e.*). Доказательством тому может служить то обстоятельство, что эти открытия без конца заимствуются и что на них бесконечно паразитирует множество самозванцев, которые сегодня насмеются над «папа-мама» (ведь, наверное, дети будущего будут иметь свободный доступ к желанию, если только выучатся лепетать «делегата»). И одним из решающих вкладов Жака Лакана было именно выведение на свет такого значения «эдипова комплекса». Для того же, кто умеет видеть, все это более не может прикрываться теми злокачественными видениями, к которым вот уже столько лет влечется он сам, и куда увлекает других.

<sup>39</sup> См. выше гл. II, 2.

<sup>40</sup> Мы знаем, что обсуждение этой темы началось, по крайней мере, с Малиновского, с начала 1920-х годов и что оно уже полностью проработано у В. Райха.

<sup>41</sup> «*Words mean what I want them to mean*» (слова значат то, что я хочу, чтобы они значили) говорил, как известно, Шалтай-Болтай.

<sup>42</sup> G. W., XIV, S. 457. [3. Фрейд «Неудовлетворенность культурой», М., 1990, стр. 37.] О сублимации Фрейд наговорил много самых удивительных и противоречивых вещей. Так, например, в «*Я и Оно*» (G. W., XIII, S. 258): интериоризация оставленного объекта является «своего рода сублимацией». Разница же между сублимацией и идеализацией («Введение в нарциссизм» G. W., X, S. 161 sq.) не будет здесь приниматься нами во внимание.

<sup>43</sup> Как и большинству соответствующих мест работы «Массовая психология и анализ человеческого Я». Фрейд здесь просто-напросто отождествляет социальное с создающимся «влиянием большого числа людей».

<sup>44</sup> G. W., IX, S. 92., а также G. W., XIV, S. 439-440.

<sup>45</sup> «*Triebe und Triebchicksale*», G. W., X, p. 223.

<sup>46</sup> «Введение в нарциссизм», G. W., X, p. 161. Напротив, в 32-ой из «Новых лекций...» Фрейд проводит различие между сублимацией и подавлением по отношению к цели и утверждает, что ни первая ни второе не имеет своей причиной вытеснение.

<sup>47</sup> Свидетельство тому - многочисленные сообщества, где гомосексуальность была недвусмысленным социальным установлением.

«... когда-нибудь мы, безусловно, сможем с метапсихологической точки зрения описать» это удовольствие (связанное с художественным творчеством или познанием), писал Фрейд в 1930 году («Неудовлетворенность культурой», G. W., XIV, p. 438).

<sup>49</sup> Даже Сократ говорит Критону (*Критом*, 53 e), что если бы он поехал на праздник в Фессалию, то потом мог бы услышать недостойные его разговоры. Правда, больше он не сказал ему ничего. Но в рассуждении, с которым Сократ обращается к самому себе по поводу афинских законов, в конце концов он приходит к утверждению того, что невозможно полностью отделить «нельзя противоречить себе» от «я не могу представлять себя в образе кого-то, кто противоречит себе».

<sup>50</sup> «*Triebe und Triebchicksale*», G. W., X, и особенно стр. 215-219.

<sup>51</sup> Именно этим общественно-историческим установлением вещей и мира является на самом деле *Lebenswelt* Гуссерля; и именно этот *Lebenswelt*, едва замаскированный, проглядывает за всем тем, что Хайдеггеру приходится говорить о сущем, о здесь-бытии и о бытии. «*To die, — to sleep; - To sleep! Perchance to dream: - ay, there's the rub; For in that sleep of death what dreams may come...*» (*Hamlet*, III, 1.).<sup>53</sup> Отношение отсылки может рассматриваться как факультативная псевдоэквивалентность. Если *a* может отсылать к *b*, а *b* может отсылать к *c*, то *a* может отсылать к *c*. Стало быть, данное соотношение является «факультативно переходным». Точно так же, если *a* может отсылать к *b*, то *b* может отсылать к *a*. Это соотношение «факультативно симметрично». Если мачта наводит меня на мысль о корабле, то корабль может наводить меня на мысль о мачте. А если, далее, корабль наводит меня на мысль о лорд-канцлере, то и мачта может наводить меня на мысль о лорд-канцлере. И если мы добавим к этому то на первый взгляд невинное предположение, что отношения отсылки рефлексивны (что *a* отсылает к *a*), то и получим отношение факультативной псевдоэквивалентности, так что можно будет сказать, что таким образом *по модулю* связанные представления факультативно псевдоэквивалентны этому отношению.

Последнее не нужно путать с действительной математической эквивалентностью, которая высказывается так: каковы бы ни были  $x, y, z$ , принадлежащие к некому множеству,  $xRy$  необходимо влечет за собой  $yRx$  (симметрия);  $xRyHyRzc$

необходимо влечет за собой  $xRz$  (транзитивность); и всегда верно, что  $xЮc$  (рефлексивность).

<sup>54</sup> *Топика*, I, 4, 101 Б; *Аналитика*, II, 3, 90 Б.

<sup>55</sup> 00>i«e,430b27-31.

<sup>56</sup> И с необходимостью приводит к Богу-мысли Аристотеля, к Духу Гегеля или последнему бытию-сущему той же природы. Этого ни Альтюссер, ни другие питомцы Эколь Нормаль, которые «прорабатывали понятие» и «производили понятия» под прикрытием «марксизма», кажется, никогда не замечали. И мы видим, что разложение высшего образования во Франции началась задолго до мая 1968 года.

<sup>57</sup> Понятие - это тождество, или единство, бытия и сущности: *Wissenschaft der Logik*, (Лекции) II, S. 213, 235.

Платоновская душа *theorei*, рассматривает *eide*, виды или очертания. Когда Хайдеггер переводит *noein* Парменида (обычно означающее «мыслить») словом *vernehmen* - «воспринимать» (производным которого в немецком является *Vernunft* - разум), на самом деле являющееся одним из его самых старых смыслов, то он указывает, сознавая это или нет (и независимо от того, можем ли мы придерживаться этого смысла по отношению к Пармениду), на устанавливаемый общественно-исторический исток истолкования мысли (*Was heisst Denken?*, 1954, p. 124). Помимо прочего, нетрудно увидеть, что связь с бытием неявно мыслится Хайдеггером по схеме восприятия. Точно так же дело будет обстоять и у Мориса Мерло-Понти, но теперь уже явно, в его «Видимом и невидимом» и, в особенности, в «Рабочих заметках».

### **Примечания к гл. VII:**

См. «Science moderne et interrogation philosophique» / . с., p. 70-72.

<sup>2</sup> Помимо цитаты из *Филеба*, данной в сноске 32 к главе 6, мы можем увидеть это в Филолае (Дильс фр. 1 и 2), который говорит практически почти тоже самое.

<sup>3</sup> О душе I, 3, 407b 24-25.

Кант. *Критика способности суждения*. См. «Science moderne et interrogation philosophique» / . с. С подобной точки зрения язык - не что иное, как система различий, бесконечных отношений, и ни одно слово не дается, если в тоже самое время не дана вся полнота других слов. *Эстетика*, 283 c-d.

<sup>8</sup> *Софист*, 259 a-d.

<sup>9</sup> *Никомахова этика*, VI, 12, 1143 a 35 и слл.

*Метафизика*, Г. 6.

Р. ех. W. V. O. Quine, *Mathematical Logic*, Harper and Row, 1962, p. 50 sq. *Метафизика*, Г, 2, 1004 b 22-25. Требовать доказательств всего, включая и первоначал (*archai*), говорит он далее, свойственно *apaideusia*, нехватке *paideia* (1006 a 4-11), то есть того, что делает человека человеком и гражданином. См., например, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1956), стр. 1-11.

## **Материалы к «воображаемому установлению общества» Корнелиуса Кастириадиса**

1.

Корнелиус Кастириадис (11.03.1922-26.12.1997) родился в Константинополе, обучался<sup>1</sup> в Афинах, работал<sup>1</sup> и умер в Париже.

2.

В общей перспективе творческого проекта Кастириадиса (КК) *L'Institution imaginaire de la societe* (1975) является работой переходной - первую ее часть составляют тексты, написанные в 1964-1965 гг. на заключительном этапе его деятельности в рамках группы «Социализм или варварство», датируемой периодом с 1946 вплоть до 1967 гг.; во второй ее части представлены тексты КК, определившие стилистику его работы как «философствующего политика», или «политического философа» в период с 1967 по 1980 гг. - периода собственно «Воображаемого установления общества» и первого тома «Перекрестков лабиринта» (1978). Позднейший период творчества КК определен задачами разработки тем 5 следующих томов «Les Carrefours du labyrinthe» (2: Domaines de l'Homme (1986); 3: Le Monde morcele (1990); 4: La Montee de l'insignifiance (1996); 5: Fait et a faire (1997); 6: Figures du pensables (1999)); развитию идей другого его *opus magnum* - *L'Element imaginaire*, анонсированного уже в 1974 г. в предисловии к «Воображаемому установлению...», но так окончательно и не завершенного; и чтению серии семинаров в ЕНЕСС по всеобъемлющей теме "Человеческое творение" ("Creation humaine") (с осени 1986 г.), должных явить целостный синтез идей КК.

3.

«Посттроцкистская» группа «Социализм или варварство» (Socialisme ou Barbaric, далее в тексте: SB), в период с 1949 по 1965 гг. также издававшая одноименный журнал, получивший широкую известность в связи с событиями Мая 1968 г. во Франции<sup>4</sup>, была сформирована КК и его сподвижником, недавним учеником М. Мерло-Понти, Клодом Лефором в конце 1948 г. и объединяла несколько десятков приверженцев их взглядов («направление Шольё-Монтапя») из среды французских радикальных социалистов и троцкистов.

Основанием для выхода из Parti Communiste Internationale (PCI), французской секции IV Интернационала, для КК была невозможность ведения внутренней дискуссии и переориентации деятельности партии в соответствии с новой ситуацией, сложившейся с установлением послевоенного разделения мира, где две сверхдержавы, США и СССР, на микроуровне - в своих репрессивных установках по отношению к решению проблем внутренней социальной организации - являясь практически тождественными, на макроуровне жестко противостоят друг другу, будучи готовыми идти до конца в борьбе за мировое господство, «результатом чего неизбежно станет третья мировая война, которая обернется для мирового сообщества низвержением в варварство, если

только властные элиты на Западе и Востоке не будут свергнуты в ходе радикальной социалистической революции. Социализм или варварство: другой альтернативы сегодня для человечества нет». Поскольку различие в отношениях собственности между североамериканской и советской экономическими системами на деле выказывает себя как частное - как функциональное различие между капитализмом «соревновательным» и «бюрократическим»; поскольку обе системы принципиально характеризует момент эксплуатации, присвоения нетрудовыми элементами (будь то менеджеры-собственники или же менеджеры-бюрократы) прибавочной стоимости, отчуждаемой от их непосредственных производителей, - защищать экономический, как и социально-политический режимы СССР нет оснований, равно как и нет оснований поддерживать политические силы так или иначе солидаризирующиеся с этими режимами во Франции - будь то Коммунистическая партия Франции или троцкистская PCI, привязанная к сталинизму самой своей оппозиционностью по отношению к нему, неспособностью выработать для своей деятельности «независимое идеологическое основание» и ориентировать ее в революционной перспективе осуществления идеалов *прямой демократии*.

Дискуссия о причинах деградации революционного потенциала в марксистских движениях с самого начала стала для членов группы не только делом теоретического размежевания, но и практической проблемой самоорганизации: каким должно быть самоопределение группы? Должна ли она стать ассоциацией автономно действующих активистов, не связанных общей программой и ответственностью, или же в дополнение к изданию журнала необходимыми являются некие формы объединяющего праксиса? Следует ли SB выстраивать себя как партию авангарда будущей радикальной социалистической революции (на чем настаивал КК) или же ограничить свою практическую деятельность информационной и просветительской работой, проводимой через создаваемые органы рабочего контроля и самоуправления (позиция Лефора)? Каким образом, действуя во враждебной среде, радикально-социалистическая группа может обезопасить себя от опасностей впадения в элитизм и бюрократизации? <sup>7</sup> - В апреле 1949 г. большинством группы была поддержана резолюция, при всем дистанцировании от дискредитировавших себя методов «профессионального» ведения классово-борьбы определявшая в качестве цели SB ее развитие как революционной партии, способной на руководство и координацию независимого рабочего движения и ориентирующей на захват государственной власти, - дальнейшая же история группы, прежде всего ее расколов (противостояния «левого» крыла SB (Лефора), «центристов» (Касториадиса) и «ленинистов» (Веги, П.-Ф. Суири, Ж.-Ф. Лио-гара) по проблемам теории и практики радикального социализма) и самороспуска в 1967 г., еще раз свидетельствовала о том, что ответ на вопрос об исторической истине, о взаимодействии объективной и субъективной логик, ситуативно обуславливающим его рецепцию, никоим образом не может быть присвоен и монополизирован. Как ретроспективно резюмирует характер своих разногласий с бывшим соратником по SB Клод Лефор: «В пределах определенной логики мы оба были как частично правы, так и неправы: Он [Касториадис] был прав, когда утверждал, что самоуправление не может быть целиком осуществлено лишь на местах, соответствующими фабричными и заводскими органами, что его реализация должна задействовать все общество в целом... Я же был прав, указывая на то, что дело заключается даже не в самоуправлении и не в антибюрократическом дискурсе, но в общественной практике, в действительных общественных отношениях [не допускающих стагнации социальных институтов], которые должны быть явлены в самой партии». \*

Именно проведение фундаментальной критики социальной иерархии исторически оказывается наиболее значимым итогом 18 лет деятельности SB. На теоретическом уровне эта критика выливается в разоблачение внутренней связи между формированием иерархических структур и притязанием на абсолютную истину; на практическом уровне эта критика становится основанием для обращения членов группы к работе с «низовым» опытом непосредственной самоорганизации трудящихся на рабочих местах.

4.

*V L'Institution imaginaire de la société* КК показывает, что западная политическая мысль, с Платона до Маркса, являет себя не чем иным, как собранием прикладных выводов из метафизической теории общества и его истории. Следуя схемам онтологии тождества-отождествления, для которой *быть* всегда означает *быть определенным*, она тем самым закрывает для себя доступ к собственно общественно-историческому как радикальному воображаемому. 1-я часть книги демонстрирует как Маркс, пленник этой отождествляющей онтологии, оказывается вынужден пренебречь рядом новаторских моментов своего мышления: революционный проект всегда больше, чем любое «рациональное обоснование». Поэтому каждое новое установление общества предполагает снятие ранее установленного порядка «рациональности»: история не может не быть творчеством, институированное общество не может не взрываться вторжением социального воображаемого, а традиционное мышление не может не изменять себя перед тем абсолютно новым, что рождается каждым общественным установлением. <sup>9</sup> 2-я часть работы обращается к разбору противостоящих друг другу социального воображаемого и института. КК выявляет в общественно-историческом измерении онтологического генезиса - продолжающегося творения, самоизменения, застывающего в институтах. Эти институты - мир, индивиды, вещи - всегда опираются на природную страту, являющуюся измерением тождественного, но сущностно продолжают участвовать в творении магмы воображаемых социальных значений, каковая процессуальность и должна быть выявляема и разворачиваема революционным проектом, проектом осмысления общества как самоизменяющегося, как творящего себя через «политическое мышление - социальное делание» всех и каждого.

В продолжение «Воображаемому установлению общества» эссе, собранные в томах серии *Les earrefours du labrynth* - исследования по психоанализу, языку, теории познания гуманитарных и точных наук, политэкономии и технике, - также определяют цели непосредственно отождествляюще-множественно-логичной и онтологичной, разрушения сциентистской мифологии научной легитимации-фиксации всего сущего, для КК являющихся традиционными прибежищами и первоисточниками социального угнетения. Подобная «редукционистская» установка для КК - не впадение в антипросвещение, но обращение к общественно-историческому миру как становящемуся, как всегда новому и открытому для его сотворения индивидами, способными к социальному деланию и ответственности за себя в этом мире. Ведь философия не вправе ограничивать свое призвание абстрактными размышлениями о бытии; она всегда уже призвана как социальное делание и сама является бытием действующего сущего ...

5.

Избранная библиография:

*Mai 1968: La breche* (en collaboration avec E. Morin et Cl. Lefort) (1968), Editions Fayard.

*La Societe bureaucratique* (1: Les Rapports de production en Russie; 2: La Revolution centre la bureaucratic) (1973), Editions 10/18.

*L'Experience du motive me nt ouvrier* (1: Comment hitter; 2: Proletariat et Organisation) (1974), Editions 10/18.

*L'Institution imaginaire de la societe* (1975), Editions du Seuil.

*Les Carrefours du labyrinthe* (I - 1978; II - 1986; III - 1990; IV - 1996; V - 1997; VI - 1999), Editions du Seuil.

*La Contenu du socialisme* (1979) Editions 10/18.

*Devant la guerre* (1: Les Realites) (1981), Editions Fayard.

*Sujet et verite dans le monde social-historique* (La creation humaine, 1) (2002), Editions du Seuil.

G. Biisino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la societe. La philosophic militante de Cornelius Castoriadis*. Geneve, 1989.

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Праву, экономике, философии, с одной стороны, но также и практике политической борьбы, с другой

<sup>2</sup> С 1973, после получения в 1970 г. французского гражданства, - как психоаналитик, после 1980 - как профессор и ведущий сотрудник EHESS (Высшей школы исследований по социальным наукам).

<sup>3</sup> См. Castoriadis C. *Sujet et verite dans le monde social-historique* (La creation humaine, 1), P. 2002, p. 10-11.

<sup>4</sup> Отмечая интеллектуальные заслуги участников группы, парижская *Le Monde* отмечает: «То, что было сделано ими, оказало существенное влияние на главных действующих лиц Мая 1968; большинство идей, широко обсуждаемых сегодня (идеи рабочего контроля, критики современной технологии, актуальности большевизма и марксизма), впервые заявлялись именно в их текстах» («Entretien avec Cornelius Castoriadis», *Le Monde*, 13 December 1977). Детальное представление деятельности группы см. в работе: Marcel van der Linden. *Socialisme ou Barbaric: French Revolutionary Group (1949-65) /Left History 5.1* (1997). См. также интервью К. Касториа-диса Оливье Морелю «Мир, который придет» (RL № 4. июнь 1994), в частности освещающее ключевые моменты истории SB.

<sup>5</sup> *Socialisme ou Barbaric*, # 1 (mars-avril 1949). Цит. по работе Marcel van der Linden (см. выше)

<sup>6</sup> См. текст КК и К. Лефорта «Sue le regime contre la defence de l'URSS», *Bulletin Interieur de la PCI*, #31 (aoft 1946), позднее включенный в работу КК *La societe bureaucratique*. Vol. 1 : *Les rapports du production en Russie* (Paris 1973), 63-72.

<sup>7</sup> См. важный в этом отношении обмен письмами между Антоном Паннеко-ком и КК 1953-54 гг.: "Une lettre de Anton Pannekoek," SB, Nr. 14, 39-43. Pierre Chaulieu [Cornelius Castoriadis], "Reponse au camarade Pannekoek," SB, Nr. 14,44-50.

\* «An interview with Claude Lefort», *Telos* 30 (Winter 1976-77), 181.

<sup>9</sup> Хотя работы самого КК с трудом обретали академическое признание (разбор причин этого затруднения см. в послесловии Е. Escobar и Р. Verney к публикации семинаров КК в EHESS 1986-87 гг.: Castoriadis C. *Sujet et veritd dans le monde social-historique* (La creation humaine, 1), P. 2002, p. 475-488), его идея институциональной диалектики нашла успешное развитие в трудах Лапассаса, Луро и их учеников (см. G. Lapassade, *Groupe, organisation, institution*, Gauthier-Villars, 1967; R. Lourau, *L'institu-ant contre l'institue*, P. 1969)

*А. Кефал*

Научное издание

Корнелиус Касториадис *Воображаемое установление общества*

Перевод с французского - Г. Волковой (гл. I-V) и С. Офертас (гл. VI-VU)

*Редакция перевода* - Н. Осипова (гл. IV-V),

О. Никифоров, П. Хицкий

*Корректурa* - Д. Лунгина (гл. FV-V), А. Кефал

*Художественное оформление* - А. Ильичев

*Макет* - Издательство "Логос" (Москва)

Издательство "Логос" 127644, г. Москва, ул. Лобненская, д. 18, сгр.4 .

Издательство "Гнозис"

12430S, г. Москва, Зеленоград, пл. Юности д. 4, пом. 3, кк. 1-7

Информация на сайте: [www.gnosis.ru](http://www.gnosis.ru)

Подписано в печать 01.07.2003. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 30,0.

Тираж 3000 экз. (1-й з-д 1-1000). Заказ № 2878.

Отпечатано в ФГУП «ПИК ВИНТИ» 140010 Московской обл., г. Люберцы, Октябрьский пр-т, 403.

# CORNELIUS CASTORIADIS

ВОСБРАЖДЕНОЕ УСТАНОВЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА



## L'INSTITUTION IMAGINAIRE DE LA SOCIÉTÉ

От Платона до Маркса политическая мысль предстает перед нами как практическая прикладная теория, устремленная к созданию общества и истории. Поисками ее истоков мы заняты, как всегда. Это неслучайно. *Дать историю* означает *дать будущее*, и на протяжении всего существования общественно-исторического как разрывов и трансформаций воображаемого.

В своем труде К. Кастириадис (1922-1997) показывает, как много случилось, что Маркс — в отличие от других философов — сам затронул вопрос власти, подвергнувшись и его философия. Поскольку революционный проект выходит за рамки любого "революционного обоснования", то в практическом обществе не производится средоточие институтов интеллектуального разума, так что роль падает и там, чтобы рассмотреть различия как теоретическую, и общественно-историческую — как старания достичь в действительности воображаемых целей существования, определяемых существующими ее условиями форм мысли.

Вторая часть монографии ("Воображение воображения и общественная структура") разрабатывает общественно-историческое измерение интеллектуальной структуры, определяющее теоретическую, социальную, *экономическую* установку. Это установление — миф, идеология, общество — основаны на природе власти, на структуре власти как теоретическая и истинно-воображаемая теоретическая мысль. Общество обычно не является мифом как интеллектуальная структура, в этом отношении структура. Видя ее интеллектуальное происхождение данной структуры и ее революционность в традиционной мысли — лишь признание точки отсчета. Революционный проект, проект или выражение самореализации общества, означает лишь отход от мифологии интеллектуальной, структуральной конституции которой является политическая мысль — мифом конституирующей структуру общества.