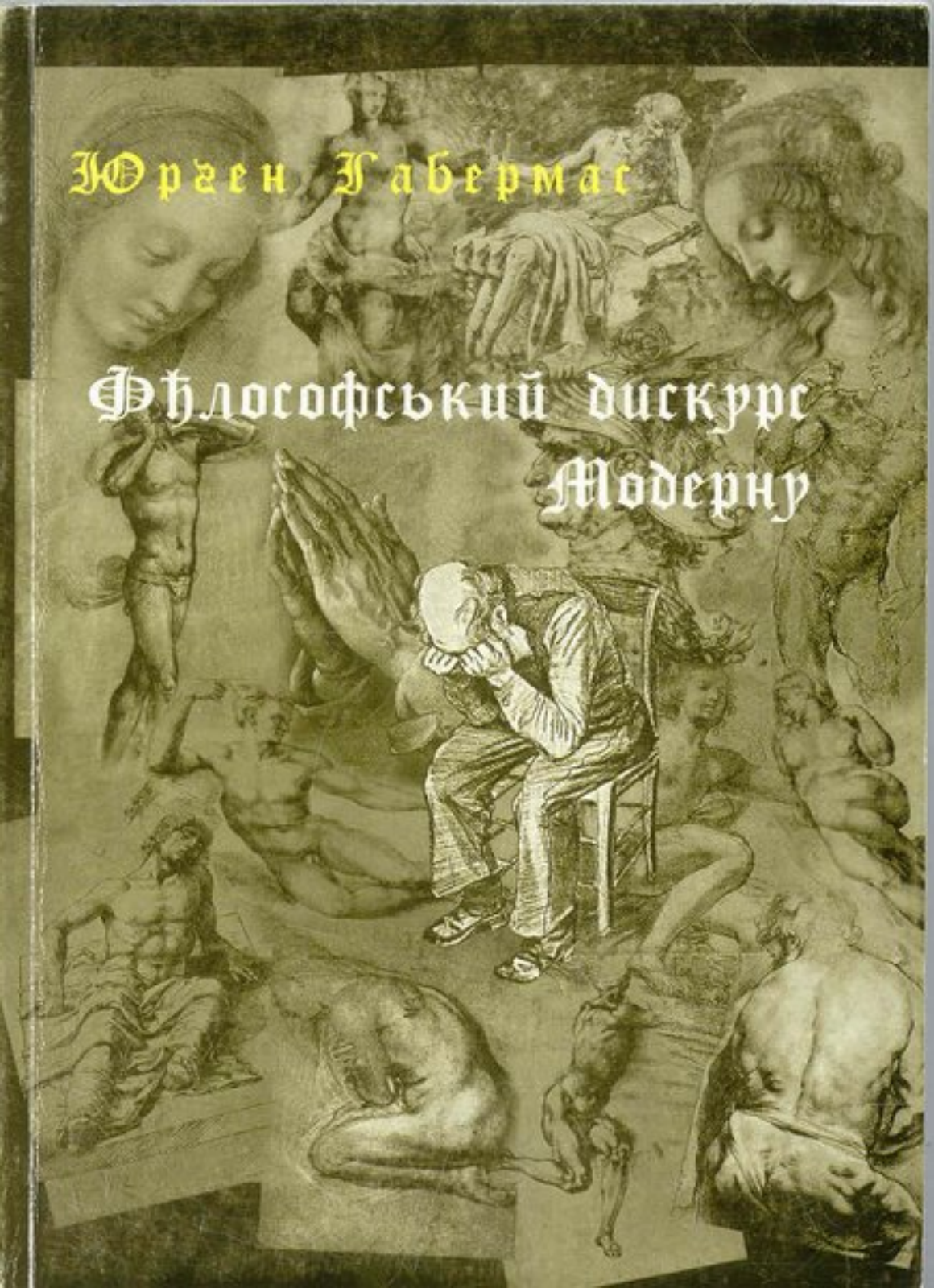


Юрэн Хабэрмас

Філасофскі дыскурс
На модерну



Jürgen Habermas
Der philosophische Diskurs
der Moderne
Zwölf Vorlesungen


Suhrkamp Verlag
1985

Юрґен Габермас
Філософський дискурс
Модерну

Переклад з німецької та коментарі
В.М. Купліна

«Четверта хвиля»
2001

ББК 87.3 (4НІМ)
Г 12

*Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки
 Міжнародного Фонду Відродження
в рамках спільної програми
з Центром розвитку видавничої справи
Інституту Відкритого Суспільства (Будапешт)*

Габермас Юрген.
Г12 Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. та комент.
В.М. Купліна. — К.: Четверта хвиля, 2001. — 424 с.
ISBN 966-529-013-4

Один із кращих творів видатного філософа сучасності, написаний ним під впливом полеміки із французьким неоструктуралізмом, який пізніше увійшов до постмодернізму. Вихідна проблема твору, в цілому обумовлена неоструктуралістською критикою розуму, створює перспективу, з якої автор робить спробу поступово реконструювати філософський дискурс Модерну. У цьому дискурсі вже з кінця XVIII століття Модерн стає однією з головних філософських тем.

Книга розрахована як на фахівців, так і на усіх, хто цікавиться проблемами сучасної світової думки.

ББК 87.3 (4НІМ)

ISBN 966-529-013-4

© Frankfurt am Main,
«Surkamp Verlag», 1985
© «Четверта хвиля», 2001

ЗМІСТ

Попереднє слово від перекладача	7
Передмова.....	11
Лекція I	
Свідомість часу в Модерні та потреба його самозасвідчення	13
Лекція II	
Гегелівське поняття Модерну	33
Лекція III	
Три перспективи: лівогегельянці, правогегельянці та Ніцше	58
Лекція IV	
Вступ до постмодерну	88
Лекція V	
Сплетіння міфу і Просвітництва. М. Горкгаймер і Т. Адорно	108
Лекція VI	
Підрив західного раціоналізму через критику метафізики: Гайдеггер	132
Лекція VII	
Перевага темпоралізованої «Першої філософії»: Жак Дерріда і його критика фоноцентризму	159
До Лекції VII	
Екскурс до проблеми нівелювання жанрової відмінності між філософією та літературою	182
Лекція VIII	
Між еротизмом та загальною економікою: Жорж Батай	208

Лекція IX

Критика розуму як викриття
гуманітарних наук: Мішель Фуко..... 234

Лекція X

Апорії теорії влади 261

Лекція XI

Інший шлях із філософії суб'єкта:
альтернатива комунікативного
та суб'єктоцентрованого розуму..... 287

До Лекції XI

*Екскурс до «імажинарної інституалізації»
Корнеліуса Касторіадіса..... 319*

Лекція XII

Нормативний зміст Модерну 328

До Лекції XII

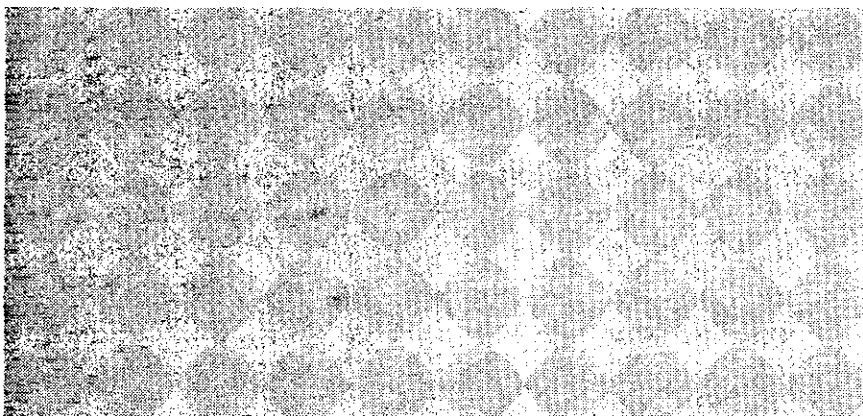
*Екскурс до успадкування луманівською теорією
систем настанови філософії суб'єкта..... 359*

Переклад та пояснення

найважливіших термінів та виразів.....376

Примітки382

іменний покажчик422



ПОПЕРЕДНЕ СЛОВО ВІД ПЕРЕКЛАДАЧА

У листі до Людвіга фон Фікера від 1919 р. Л. Вітгенштейн дав таку характеристику свого «Трактату»: «Сенс книги етичний. Мені хотілося зазначити в передмові, що... цей твір складається з двох частин: із наявної та усього того, про що я не написав. Ця друга частина і є, власне, важливою. Етичне моєї книги обмежене... внутрішнім; і я переконаний, що... тільки так воно і має бути обмеженим. Коротше кажучи, все те, про що сьогодні багато хто говорить, я вже виклав у моїй книзі, ні словом про це не обмовившись» (Цит. за кн.: К.-О. Apel. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Apel K.-O. Transformation der Philosophie. — Bd. 2. — Frankfurt am. M., 1973. — S. 369). До певної міри такою настановою на присутність в тексті наявно даного і передумовлюваного повинен бути озброєний і читач цього видатного філософського твору ХХ ст. Щоправда, справа тут зовсім не так «безнадійно» неексплікована, як у Вітгенштейна. Тим, майже ненаведеним в експліцитному вигляді є не вербалізоване етичне, а *власна концепція* Габермаса — теорія комунікативної дії — яка детально викладена в багатьох попередніх його працях, перш за все, таких, як «Теорія комунікативної дії», «До реконструкції історичного



**Куплін Володимир
Михайлович,**

*науковий співробітник
Інституту філософії НАН
України. Автор близько
30 наукових публікацій. Коло
наукових інтересів охоплює:
методологію гуманітарно-
наукового пізнання; дослід-
ження соціальних контекстів
епістемологічних проблем;
сучасні моделі філософії
історії. Останнім часом ним
перекладено низку творів
К.-О. Апеля, Ю. Габермаса,
Г.Г. Гадамера.*

**В філософському
дискурсі Модерну ми все
ще залишаємося сучасни-
ками молодогегельянців.
Ю. Габермас**

матеріалізму» та «До логіки соціальних наук». З деякими загальними її положеннями читач зустрінеться тільки в примітках до лекцій та екскурсів, таких, наприклад, як прим.4. до лекції 3; прим.28 до екскурсу до 7 лекції; прим. 5 та 8 до лекції 12; а також короткі зауваження у другому розділі лекції 5. Тому можна казати, що текстуально поданий «Філософський дискурс Модерну» складається з двох частин: із наявної та із дискурсу в площині інтерсуб'єктивної реальності комунікативної дії. Щоб розуміти напружену полеміку, що точиться між обома дискурсами, немає потреби наводити цю концепцію в повному обсязі. Зазначимо тільки ті її положення, що виказують себе в примітках та передбачаються в підсумковуючих висновках до кожної з лекцій.

Універсальна прагматика Габермаса є теорією комунікативного досягнення взаєморозуміння і на цій основі погодження, яке визнається інтерсуб'єктивною спільнотою. Головними визначальними моментами комунікативного погодження є, за Габермасом, такі: а) спільність взаємного розуміння за умов приєднання до одного й того ж знання (*eius wissen*); б) взаємна довіра щодо висловлюваних намірів; в) відповідність висловлюваних намірів до загальних норм. Універсальна прагматика є теорією, що реконструює універсальні умови взаєморозуміння як динамічного (історичного) процесу досягнення погодження. Як теорія комунікативної дії (другою її назвою є теорія життєвого світу), що засновує нову в історико-філософському плані парадигму інтерсуб'єктивності з власною, відмінною від філософії суб'єкта, оптикою бачення, універсальна прагматика розглядає погодження як подію, що відбувається тільки при визнанні чотирьох домагань дійсності комунікативними актами: а) смислу, як передбачуваної зрозумілості виразів; б) істинності знань; в) правдивості намірів; г) правильності дій. Смысл нової оптики бачення полягає в тому, що комунікативна реальність завжди навантажена поцейбічною трансцендентальністю мови, яка завжди вже є, але яка завжди ще має відбутися в певних контингентних умовах. Тому остаточне погодження, яке передбачається в цих чотирьох компонентах, ніколи не стає нормальним станом мовної комунікації, а типовим є стан нерозуміння або неправильного розуміння, навмисної або невільної нещирості, попереднього зговору та вимушеного погодження.

Передбачуваними результатами комунікативного погодження є: *дійсність*, коли погодження через взаєморозуміння і без будь-якого примусу – «окрім примусу до покращення аргументації» – досягається в межах ідеальної спільноти комунікації; або *значущість*, коли висунуте твердження досягає тільки певного локального погодження – в межах *реальної* спільноти комунікації, – хоча за внутрішніми інтенціями та за умов дотримання (або прагнення до дотримання) норм комунікації прагне (і має можливість) претендувати на дійсність. Дійсність та значущість – це ключові поняття ідеальної (або трансцендентальної) прагматики, які несуть на собі динаміку досягнення комунікативного погодження. Будь-який вираз

стає значущим за умов правильного, тобто, зрозуміло висловленого домагання дійсності, або, інакше кажучи, тоді, коли той, хто його висловлює, зважає на висунуті співрозмовником претензії на дійсність і схвалює їх. Набуття значущості повідомлюваних співрозмовником думок і намірів передбачає, таким чином, що: 1) промовець і слухач мають певну загальну базу знань і володіють загальною для них мовою; 2) промовець і слухач мають імпліцитні знання того, що кожний з них мусить висувати домагання дійсності у чотирьох зазначених аспектах, якщо вони бажають того, щоб комунікація як процес взаєморозуміння, орієнтованого на погодження, взагалі відбулася; 3) передбачається, що вони обопільно виконують передумови комунікації і бажають зробити свої домагання дійсності *значущими*, тобто, правильно сформульованими і викладеними співрозмовнику; 4) взаємно визнається, що вони переконані в тому, що за умов дотримання відповідних вимог – через що їх висловлювання стають значущими – вони можуть домагатися дійсності (відносно істинності, правдивості та правильності). Ці чотири положення складають те, що Габермас називає «фоновим консенсусом» (або умовою набуття значущості).

Дійсність, таким чином, на відміну від значущості, стверджується в парадигмі інтерсуб'єктивності тільки в модусі претензії на дійсність, але такої претензії, яка має розумітися та погоджуватися в межах універсальної спільної комунікації. Процесуальність досягнення дійсності, її реальність тільки як претензія на дійсність передбачувана вже *гносеологічним* аспектом істинності (як «безконечним наближенням»), від якого універсальна прагматика ні в якому разі не збирається відмовлятися. Проте, аспект розуміння (вимога наявності смислу) та етичної правильності повинні завжди вже бути передбачені трансцендентальним чином. Зрозумілість, за Габермасом, є єдиним іманентно притаманним мові універсальним домаганням, яке може бути висунуте учасниками комунікації. Забезпечення домагань дійсності як процесу становлення значущості дійсністю – тобто, досягнення комунікативного погодження – означає, що проponent через апеляцію до досвіду, експертних інститутів, або через аргументацію може досягти інтерсуб'єктивного визнання значущості його думок та намірів.

Покладаючи цю матрицю вимог як критерій виміру дійсності філософського дискурсу Модерну і як інструментарій у полеміці з останнім, універсальна прагматика Габермаса поділяє з ним ту *єдину* очевидність та безумовність, що людина як розумна істота має інстинкт самозбереження та самовідтворення і «суспільність» людини є засобом для закріплення та збільшення цих природних інстинктів. Під цим кутом зору розглядається й мова як засіб удосконалення людства стосовно його функцій збереження та відтворення життєвого світу людини. Похідними від цього формами удосконалення мови можуть розглядатися такі феномени, як мистецтво, наука, релігія та філософія. Вони мають сприяти розвитку мови як засобу взаєморозуміння та погодження під час прийняття колективних рішень та

колективних дій. У даному плані раціональність та обґрунтованість суджень є такою вимогою до повсякденного мовлення, яка має сприяти виконанню узгоджених комунікативних дій, а всі філософські та наукові ідеї і теорії повинні розглядатися під кутом зору того, яким чином вони – як ланки в ланцюгу опосередкувань від вихідної інтенції самозбереження до найвитонченіших її соціальних форм – сприяють можливості самозбереження та самовідтворення людини. І якщо довершити це коло міркувань, то треба казати, що вимога остаточного філософського обґрунтування, з якою завжди ототожнювала себе «перша філософія», і якій з часів Ніцше відмовляє філософський постмодерний дискурс, є вимогою філософського доведення можливості комунікативно-розумового забезпечення самозбереження та самовідтворення людства. Саме з цього погляду філософський дискурс Модерну – який відбувається, від Канта до новітніх постмодерністів – на думку Габермаса, сам собі суперечить: критикуючи самоствердження розуму через передбачення можливості остаточного обґрунтування, він разом з тим раціонально уостаточноє свій вирок розуму. Габермас показує це користуючись, так званим принципом *реконструктивного розуміння*, як *принципом реконструкції науково-теоретичного (перш за все гуманітарно-наукового) знання*.

В основі своєї це принцип «розбирання та збирання, але в нових поняттях», як характеризує його Габермас в своїй відомій праці «До реконструкції історичного матеріалізму», і уважний читач не зможе не помітити, з якою впевненістю Габермас уникає такого ключового для філософії суб'єкта поняття, як *свідомість* та *самосвідомість*, постійно розкладаючи його через низку «само»: самозасвідчення, самовідношення та ін. Якщо термін «свідомість» і з'являється на сторінках цієї книги, то тільки як «голос», який Габермас віддає своїм опонентам, носіям модерної парадигми суб'єктивності, в якій суб'єкт виступає монологічно самопороджуваним першопочатком світу, слова та праці. Парадоксальним чином поняття свідомості, доречі і спростовує індивіда як істоту здатну до мовлення та розумової дії через ствердження його як автономної сутності, що самопороджує власні здатності до мови та комунікативної дії. Цю парадоксальність, що стає лейтмотивом Модерну, і викриває Габермас у своїх лекціях. З новою оптикою бачення модерної самосуперечливості суттєво змінюються усталені констеляції філософії доби Модерну і нас вже не дивує, що Гайдеггер простягає руку Гегелю, а Гуссерль сперечається з парадигмою продуктивності Маркса, стаючи таким чином ближчим до нього.

Висловлюю щире вдячність моїм друзям та колегам: Н.А. Омельченко, І.А. Валевській, М.Т. Григор'євій, А.Н. Єрмоленко, Т.І. Ящук – які своїми порадами покращили переклад цієї книги.

В.К.

Ребещі, яка наблизила мене до розуміння неоструктуралізму

ПЕРЕДМОВА

«Модерн як незавершений проект» — таку назву мала доповідь, яку я проголосив у вересні 1980 р. з нагоди отримання премії Адорно¹. Цю тему я неодноразово порушував і обговорював різні її аспекти, проте вона ще й досі привертає мою увагу. Під впливом французького неоструктуралізму, який після виходу у світ відомої праці Ж.-Ф. Ліотара отримав назву постмодернізм, її філософські аспекти дедалі активніше почали входити в суспільну свідомість². Вихідна проблема, обумовлена неоструктуралістською критикою розуму, створює перспективу, з якої я роблю спробу поступово реконструювати філософський дискурс Модерну. У цьому дискурсі вже з кінця XVIII століття Модерн стає однією з головних філософських тем. Багатьма своїми аспектами філософський дискурс Модерну дотичний до дискурсу естетичного. Але я був змушений обмежити тему лекцій; вони не торкаються теми модернізму в мистецтві та літературі³.

Після мого повернення до Франкфуртського університету я читав лекції на цю тему під час літнього семестру 1983 р. та зимового семестру 1983-1984 рр. Перші чотири лекції були підготовлені у березні 1983 р. для читання в Парижі в College de France. П'ята лекція, додана пізніше і складена на основі опублікованого раніше тексту⁴, децю випадала із загальної канви, а тому разом із останньою лекцією я допрацював її для цього видання. Інші розділи книги я підготував у вересні 1984 р. і згодом прочитав на факультативних лекціях у

Корнельському університеті (Ітака, Нью-Йорк). Окрім того, найважливіші тези цих лекцій я обговорював на семінарах у Бостонському коледжі. Жваві дискусії зі студентами та моїми колегами, що завжди супроводжували лекції, стали досить переконливим стимулом, щоб ретроспективно викласти їх у цих нарисах.

У цьому останньому виданні моїх лекцій, що здійснюється видавництвом Зуркамп⁵, політичні акценти і відповідні їм висновки цілком утримуються в межах філософського дискурсу Модерну.

Франкфурт-на-Майні, грудень 1984 року. Ю.Г.

Лекція I

СВІДОМІСТЬ ЧАСУ В МОДЕРНІ ТА ПОТРЕБА ЙОГО САМОЗАСВІДЧЕННЯ

У широко відомій передмові до своїх студій із соціології релігії Макс Вебер розглядає ті «універсально-історичні проблеми», яким він присвятив головний науковий твір свого життя, а саме — питання про те, чому поза межами Європи «ані науковий, ані мистецький, політичний чи економічний напрями розвитку не вступили на шлях раціоналізації, притаманний Заходу?»¹. Для Макса Вебера внутрішній, тобто не лише контингентно визначений, зв'язок між Модерном і тим, що він називає «західним раціоналізмом»², є чимось само собою зрозумілим. Він описав як «раціональний» той процес розчакловування, який привів у Європі до того, що зруйнована релігійна картина світу породила світську культуру. Разом із модерними досвідними науками, автономними мистецтвами та побудованими із принципів теоріями моралі та права, тут вибудовується культурна сфера цінностей, що тільки й уможливило навчальний процес, відповідний внутрішнім закономірностям постановки та розв'язання теоретичних, естетичних або морально-практичних проблем.

Але те, що Вебер описав із позицій раціоналізації, було не лише зображенням секуляризації західної культури, а також — і перш за все — розвитком модерного суспільства. Нові структури суспільства відбиваються у диференціації тих двох функціонально пов'язаних систем, що викристалізувалися довкола організуючих ядер капіталістичного підприємства та бюрократичного державного апарату. Цей процес Вебер зображує як інституціалізацію цілераціональних — економічної та адміністративної — дій. Тією мірою, якою повсяк-

денність стає обумовленою цими культурними та суспільними раціоналізаціями, вона втрачає і традиційні *життєві форми*, що в ранньому Модерні диференціювалися переважно із позицій професійної визначеності. Безумовно, що модернізація життєвого світу визначається не лише через структури цілераціональності. Еміль Дюркгейм та Жорж Герберт Мід вбачали слід раціоналізації життєвого світу швидше у рефлексивному ставленні до традиції, при якому втрачається її квазіприродний стан; в універсалізації норм діяльності та генералізації цінностей, що вивільняють комунікативну діяльність від вузько обмежених контекстів її застосування і значно розширюють ігровий простір її реальних можливостей; і нарешті, — у зразках соціалізації, які орієнтуються на формування абстрактних Я-ідентичностей і прискорюють процес індивідуалізації у підлітків. Це і є в загальних рисах портрет Модерну, як його зобразили класики теорії суспільства.

Сьогодні Макс Вебер повертається до нас дещо в іншому світлі — водночас, як через праці тих, хто апелює до нього, так і через праці його критиків. Слово «Модернізація» — як термін — було уперше вжито тільки в 1950-х роках. Воно служило ознакою того теоретичного підходу, який приймає веберівську постановку проблеми, але переробляє її засобами соціально-наукового функціоналізму. *Поняття* модернізації звернене до вузла кумулятивних і багатобічно підтримуючих один одного процесів, спрямованих на: формування капіталу та мобілізацію ресурсів; розвиток продуктивних сил та підвищення продуктивності праці; заснування централізованої політичної влади та формування національної ідентичності; поширення прав політичної участі у виборах, урбанізацію життєвих форм та формалізацію шкільного виховання; секуляризацію цінностей та норм тощо. Теорія модернізації базується на двох абстракціях веберівського поняття «Модерну». Вона відділяє Модерн від його новочасно-європейських витоків і стилізує його у деяку нейтралізовану просторово-часову модель розвитку соціальних процесів загалом. Окрім того, вона руйнує внутрішні зв'язки між Модерном та історичним контекстом формування західного раціоналізму так, що вже неможливо усвідомити вихідні процеси модернізації саме як *раціоналізацію*, як історичну об'єктивізацію розумових структур. Джеймс Колеман убачає у цьому перевагу, тому що поняття модернізації, узагальнене в термінах теорії еволюції, вже не містить у собі уявлення про завершеність Модерну як досягнення

певної цілі, після якого мусив би встановитися «постмодерний» розвиток³.

Тому саме в дослідженнях модернізації у 50-ті та 60-ті роки стверджується думка, що вираз «Постмодерн» мав би також вживатися соціологами. Адже з погляду еволюційно усвідомленої, саморухомої модернізації соціальнонауковий споглядач може значно легше вийти за той понятійний горизонт західного раціоналізму, у якому свого часу виник Модерн. Але як тільки внутрішні зв'язки між поняттям Модерну і отриманою в межах горизонту західного розуму самосвідомістю Модерну втрачаються, одразу виникає можливість релятивізації, й автоматично здійснюваних процесів модернізації і дистанційованого погляду постмодерного спостерігача. Арнольд Гелен висловив це у такій влучній формулі: передумови Просвітництва мертві, лише його наслідки рухаються далі. Із такої перспективи, автономно і самодостатньо здійснювана модернізація *суспільства* відділяє себе від імпульсів явно застарілого *культурного* модерну; він лише виконує функціональні закони економіки і держави, техніки і науки, які поступово замикаються в єдину систему, закриту від зовнішнього впливу. Невпинне прискорення соціальних процесів постає тут зворотним боком створеної вже раніше культури, переведеної у її кристалічний стан. Гелен називає модерну культуру «кристалізованою», оскільки «в головних її складових частинах розвинуто всі закладені в ній можливості. Навіть протилежні можливості та антитези постають тут розкритими й асимільованими, а тому припущення будь-яких змін у вихідних умовах стає просто неможливим... Якщо ви маєте таке уявлення, ви одразу починаєте відчувати цю кристалізацію ... навіть опинившись у такому дивно динамічному та строкатому середовищі, як модерний живопис»⁴. Оскільки «історія ідей є завершеною», Гелен може з полегшенням констатувати, «що ми вже ввійшли у постісторію». Тут він разом із Готфридом Бенном дає пораду: «Враховуй власну наявність». Таке *неоконсервативне* прощання із Модерном зовсім не означає неконтрольованої динаміки суспільної модернізації, але має відношення лише до поверхні тієї, як здається, застарілої культурної самосвідомості Модерну⁵.

Зовсім в іншій політичній формі, а саме *анархістській*, ідея постмодерну є у тих теоретиків, які не враховують того, що розщеплення Модерну і раціональності вже відбулося. Вони також проголошують кінець Просвітництва; вони також рухаються поза тим горизонтом традиції розуму, в якому свого часу збагнув себе євро-

пейський Модерн; і вони також роблять певні кроки у бік пост-історії. Але на відміну від неоконсерваторів, анархістське прощання із Модерном є цілісним, таким, що охоплює і суспільство, і культуру. У той час як регіон головних веберівських понять, які несли на собі відбиток західного раціоналізму, поступово стає ближчим нашому сучасному розумінню, для розуму розкривається можливість розпізнати їх справжнє обличчя, а саме: вони починають демаскувати їх підпорядковуючу та водночас самій собі підпорядковану суб'єктивність як волю до інструментального володарювання. Руйнівна сила критики *a la* Гайдеггер або Батай, яка зриває шлейф розуму із чистої волі до влади, повинна водночас послабити й той залізний корпус, у якому знаходить соціальну об'єктивацію дух Модерну. З цієї точки зору суспільна модернізація не може пережити кінець культурного Модерну, з якого вона власне виникла. Вона не може протистояти «непередбаченому» («*unvordenklichen*») анархізму під тим знаком, під яким стверджує себе Постмодерн.

Та хоча ці прочитання теорії Постмодерну завжди різняться, обидва вони відхиляють той головний концептуальний горизонт, у межах якого було сформоване самоусвідомлення європейського Модерну. Обидві теорії постмодерну претендують на те, щоб вийти за межі зазначеного горизонту, залишити його позаду, як горизонт минулої доби. Гегель був першим філософом, який розробив чітке поняття Модерну. Тому ми повинні повернутися до Гегеля, якщо хочемо зрозуміти, що власне має означати той *внутрішній* зв'язок між модерністю (*Modernität*) та раціональністю, який до М. Вебера залишався samozрозумілим, але який сьогодні підлягає сумніву. Ми повинні переконатися у справжності гегелівського поняття Модерну, щоб мати змогу судити, чи є законними вимоги тих, хто аналізує Модерн з інших позицій. У будь-якому разі ми не можемо апріорно відхилити підозру, що постмодерна думка відкрито вимагає для себе трансцендентної позиції, залишаючись при цьому у полоні гегелівських передумов самосвідомості Модерну. Ми не можемо вже з самого початку відкинути те, що неоконсервативізм або естетично інспірований анархізм в ім'я відмови від Модерну просто ще раз робить спробу повстати проти нього. Можливо, що вони просто приховують свою співучасть із поважною традицією контр-просвітництва, представляючи її в одязі постпросвітництва.

II

Гегель використовував поняття Модерну перш за все в історичних контекстах на означення поняття доби: «Новий час» є «час Модерну»⁶. Це узгоджується із сучасним англійським та французьким *modern times* або *tempus modernes*, що вживалося у 1800-х роках як означення трьох останніх століть. Відкриття «Нового світу», так само, як і Ренесансу та Реформації – цих трьох видатних явищ 1500-х років, – стало епохальним рубежем між новочасністю та середньовіччям. У своїх лекціях з філософії історії Гегель відмежовує цими термінами християнський германський світ від романського та грецької античності, з яких він постав. Звідси й сьогоднішній (наприклад, для означення спеціалізації з історичних дисциплін) лапідарний розподіл на новий час, середньовіччя, античність (і відповідно нову, середньовічну та античну історію) міг утворитися лише після того, як вирази «новий» або «модерний» час («новий» або «модерний» світ) втратили своє чисто хронологічне значення і набули опозиційного значення принципово «нової» доби. В той час, як на християнському Заході «Новий час» вказує на те, що ще має відбутися у майбутньому і що починає здійснюватися лише останнім часом – як це зображено у Шеллінга в його «Філософії світових епох» («*Philosophie der Weltalter*»), секуляризоване поняття нового часу несе переконання у тому, що майбутнє вже настало: він розуміє під цим добу, яка вже перебуває у майбутньому, яка вже відкрита для сприйняття майбутньої новачії. Отже, цезура, що визначає новий початок у минулому, зсувається на початок нового часу; лише протягом XVIII століття епохальний рубіж 1500-х років ретроспективно починає осмислюватися як саме цей початок. Для перевірки цього Рейнгард Козеллек розглядає питання – коли «*nostrum aevum*», наш власний час, перейменовано у «*nova aetas*», Новий час⁷.

Козеллек показує, що історична свідомість, самовиражена у поняттях «Модерну» або «Нового часу», конститує разом з тим філософсько-історичний погляд: рефлексивне засвідчення власного вихідного пункту з горизонту історії як цілісності. *Навіть колективно-сингулярна «історія» («Geschichte»)*, яку Гегель тлумачив як само собою зрозумілу, є відбитком лише XVIII століття: «Новий час» надає всьому минулому всесвітньо-історичної якості... Діагноз Нового часу та аналіз минулих століть співвідносяться один з одним⁸. Відповідно постає й новий досвід прогресу та прискорення істо-

ричних подій, а також убачання в *хронологічній* одночасності *історичної* (*historish*) неодночасності розвитку⁹. Тоді складається уявлення про історію (*Geschichte*) як про єдиний процес, який генерує проблеми; час, разом з цим, починає сприйматися як у край обмежений ресурс для опанування проблем, що виникають – тобто як вимога часу. Дух часу – одне з тих нових термінів, котрі були інспіровані Гегелем, – характеризує сучасність як перехід, завдяки якому свідомість поглинає процеси прискорення та очікування іншорідності майбутнього: «Неважко бачити, – пише Гегель у передмові до «Феноменології духу», – що наш час є часом народження і переходу до нового періоду. Дух пориває з існуючим досі світом свого буття (*Dasein*) про нього і постає перед наміром занурити його у минуле, та разом з тим – перед завданням перетворення його старої форми... Легковажність та нудота, які розкриваються в існуючому устрої, невизначені передпочуття чогось невідомого є провісниками прийдешніх змін. Повільний крах часу... вибухово змінюється початком нового дня, який в одну мить висвітлює споруду нового світу»¹⁰.

Оскільки цей новий, модерний світ відрізняється від старого тим, що відкриває себе майбутньому, епохальний новий початок повторюється і стверджується кожним моментом теперішнього, що народжує нове. До історичної свідомості Модерну належить також відмежовування «найновішого часу» від Нового часу: як сучасна історія (*Zeitgeschichte*) сучасність набуває виняткової значущості всередині горизонту Нового часу. Гегелю також належить і розуміння «нашого часу» як «найновішого часу». Він починає відлік сучасності від тих новацій Просвітництва та Французької революції, які наприкінці XVIII та початку XIX століть були незаперечною цінністю для найбільш поміркованих його сучасників. «У пишності сходу сонця ми вступаємо, – пише старий Гегель, – в останню стадію історії, нашого світу та нашого власного часу»¹¹. Сучасність, яка розуміє себе з точки зору горизонту Нового часу як актуалізацію найновішого часу, повинна завершитися руйнацією, що нею має завершитися минуле як *безперервне оновлення*.

Із цим узгоджуються й поняття руху, які у XVIII столітті, разом із виразом «модерний» або «Новий час», містили або вже здобуті або нові, уперше отримані і ще й сьогодні дійсні значення, такі як: революція, прогрес, емансипація, розвиток, криза, дух часу та ін.¹² Ці терміни стали також і наріжними поняттями гегелівської філософії. Вони проливають історико-понятійне світло на проблему.

яку ставить сучасна історична свідомість західної культури, котра розвивається у постійному зв'язку з опозиційними поняттями «Нового часу»: Модерн може і прагне стверджувати власні орієнтаційні критерії, які вже не будуть моделями, скопійованими з інших епох; він мусить сам створити для себе власну нормативну базу. Модерн розглядає себе як такий, що має бути визнаним у самому собі, зрікаючись будь-яких намагань уникнути цього визнання. Це пояснює чутливість його саморозуміння, динамізм його спроб «самоствердитися», які невпинно продовжуються до нашого часу. В останні роки Г. Блюменберг відчув потребу, йдучи на великі історичні втрати, виступити на захист легітимності або *власного права Нового часу* проти концепцій, які намагаються надати значущості нашому культурному обов'язку апологетів християнства та античності: «Далеко не самоочевидно, що для певної доби постає проблема її історичної легітимності; і так само мало самоочевидно, що вона взагалі розуміє себе як добу. Для Модерну ця проблема латентно присутня у вимогах здійснити — і зуміти це здійснити — радикальний розрив із традицією, і в невідповідності цієї вимоги реальній історії, яка нездатна на її новий початок зі старих засад»¹³. Блюменберг висуває як доказ вислів молодого Гегеля: «Окрім більш ранніх прагнень, на наші дні залишаються переважно скарби, які як справжня власність людей розтрачувалися раніше на небесах, а в крайньому разі, вимагалися від теорії; але якого віку має бути та сила, що надасть цьому праву справжньої значущості і зробить себе його власником?»¹⁴.

Проблема обґрунтування Модерну в площині естетичної критики із самого себе переходить до самосвідомості. Це стає зрозумілим, коли йдеться про історію поняття «Модерн»¹⁵. Процес відмежування від зразків античного мистецтва мав своїм витокком початок XVIII століття з його знаменною тезою *Querelle des Anciens et des Moderns* (фр., суперечка старовини і сучасності. — Прим. — В.К.)¹⁶. Партія Модерну повставала проти саморозуміння французького класицизму, асимілюючи при цьому аристотелівське поняття досконалості, на якому засновувалося розуміння прогресу, згодом засвоєне модерним природознавством. «Модерністи», використовуючи історико-критичну аргументацію, піддали сумніву саме значення наслідування античних зразків, протиставляючи нормам надчасової та абсолютної ідеї прекрасного критерії прекрасного, які мали відносний та обумовлений часом характер. Так, була чітко сформу-

льована самосвідомість французького Просвітництва, а саме – як епохально нового початку. Хоча іменник «модерність» – *modernitas* – разом із бінарно-опозиційними прикметниками античний/модерний використовувався у хронологічному значенні вже з пізньої античності, в європейських мовах Нового часу прикметник «модерний» субстантивується значно пізніше, лише усередині XIX століття, і, знов-таки, починаючи зі сфери прекрасних мистецтв. Це пояснює, чому вирази «*Moderne*» та «*Modernitat*», «*modernite*» і до сьогодні продовжують містити у своєму смисловому ядрі естетичне значення, яке відбивається у саморозумінні авангардистського мистецтва¹⁷.

Для Бодлера естетичний та історичний досвід Модерну були ще сплавлені воедино. У фундаментальному естетичному досвіді Модерну проблема самообґрунтування загострюється через те, що горизонт часового досвіду стискається тут у децентрованій суб'єктивності, відколотій від конвенцій повсякденності. З цієї причини Бодлер визначає унікальне місце мистецьких творів Модерну як перетин осьових ліній актуальності і вічності: «Модерність – це перехідний стан, неспіймане скороминуше та випадкове, це половина мистецтва, а його другою половиною є вічне і незмінне»¹⁸. Отже, вузловим пунктом Модерну стає самознищуюча актуальність, яка втрачає екстенсивність перехідного часу, найновіший час, що конститується в центрі Нового часу і обмежений тривалістю у кілька десятиліть. Актуальна сучасність вже не може отримати самосвідомість із опозиції до певної доби, яка відкинута і подолана, і набула форми минулого. Актуальність має єдину можливість конститутивно визначитися: як точка перетину часу і вічності. Через цю безпосередність стосунків актуальності та вічності Модерн втрачає себе, хоча й не через своє безсилля, а через буденну тривіальність: на думку Бодлера, він прагне того, щоб трансісторичний момент здобув своє визнання як справжнє минуле майбутньої сучасності¹⁹. Він відстоює себе як те, що колись має стати *класичним*. «Класичний» – це лише «відблиск» появи нового світу, який, звичайно, миттєвий, оскільки вже разом із першим кроком в нього вселяється і його загибель. Таке розуміння часу, більш радикалізоване в сюрреалізмі, обґрунтовує *спорідненість Модерну із модою*.

Бодлер підсумовує результати добре відомих дебатів між античністю та сучасністю, але при цьому характерно зміщує центр ваги між абсолютним та відносним прекрасним: «з одного боку, пре-

красне створюється з вічних, незмінних елементів ... а з другого, із релятивних, обумовлених елементів ... які надходять із відтинків часу, стилю, духовного життя, особистого уподобання. Без цього другого елемента, подібного до привабливої, збуджуючої наш апетит, божественної їжі, перший елемент був би важко засвоюваним, несмачним, малопридатним і невідповідним людській природі»²⁰. Як критик мистецтва Бодлер наголошує у модерному живописі той аспект, що «ефемерні, швидкоплинні форми прекрасного у сучасному житті, формують ті його характерні риси, які, з дозволу нашого читача, ми можемо визначити як «Модерність»²¹. При цьому Бодлер бере слово «Модерність» у лапки; позаяк він усвідомлює новизну і термінологічну своєрідність уживання цього слова. Внаслідок цього автентична робота радикально прив'язується до моменту свого виникнення; і саме тому, що власною актуалізацією вона себе поглинає, вона може призупиняти усталене спливання тривіальностей, прориватися крізь усталену нормальність і задовольняти хоча б на мить невмирущий потяг до прекрасного — у миттєвому контакті вічності з актуальністю.

Одвічне прекрасне розкриває себе лише в шатах часу (Беньямін назвав цю його особливість діалектичним образом). Сучасний твір мистецтва стоїть під знаком поєднання достеменного та ефемерного. Ця характерна риса сучасності засновується на спорідненості мистецтва із модою, із новим, із оптикою бездіяльності (*Müßiggängers*) як у геніїв, так і в дітей — тих, хто відчуває нестачу збуджуючих стимулів у конвенційно узвичаєних способах сприйняття, а тому постає незахищеним перед натиском прекрасного, яке розкривається у прихованих у повсякденності трансцендентних подразниках. А звідси й роль денді, яка полягає у перетворенні цього типу пасивно-досвідної екстраординарності в атакуючий, а саме — через демонстрацію екстраординарності провокативними засобами²². Денді поєднує у собі порожнє і модне із задоволенням дивувати оточуючих, ніколи при цьому не показуючи своє власне здивування. Він — експерт з моменту скороминущої насолоди, з якого струменить новина: «Він шукає таке невизначене дещо, яке я вважаю за можливе

Цей мотив підхоплює Вальтер Беньямін, намагаючись вирішити таке парадоксальне завдання, як встановлення власних контингентних масштабів Модерну, який став трансісторичним. Тоді як Бодлер задовольнився думкою, що констеляція часу і вічності в справжньому творі мистецтва становлять його єдність, Беньямін хотів зробити «зворотний переклад» цього фундаментального естетичного досвіду мовою історичних відносин минулого. Він висуває поняття «тепер-часу» («*Jetztzeit*») як визначення реальності, в яку ніби скалки увійшли фрагменти месіанського або завершеного часу, які, хоча й через такі гостро-чуттєві порівняльні образи, можна простежити в явищах моди: «Французька Революція усвідомлювала себе Римом, що повернувся. Вона цитувала античний Рим так само, як мода цитувала одяг минулого. Мода має чуття на актуальне, незалежно від того, у якій гуштині минулого вона його знаходить. Це стрибок тигра в минуле... Такий стрибок на вільному просторі історії є діалектичним, у тому значенні, в якому Маркс розумів революцію»²⁴.

Беньямін повстає не лише проти *запозиченої* нормативності розуміння історії, що черпалася з наслідування зразків минулого; він воює одразу проти обох концепцій, які вже на основі модерного розуміння історії зупинили і нейтралізували провокативні дії *Нового* та абсолютно *Неочікуваного*. З одного боку, він виступає проти ідеї гомогенного і порожнього часу, який заповнюється завдяки «упертій вірі у прогрес» еволюціонізму та філософії історії; а з другого – проти нейтралізації всіх масштабів, виплеканих історизмом*, коли історію замикають у музей, а «події рухаються у своїй послідовності та розміреності, наче вервечка крізь пальці»²⁵. Прикладом є Робесп'єр, який у цитуванні античного Риму вбачав *кореспондуюче* минуле, узгоджуване з тепер-часом і здатне розірвати інертний континуум історії. Він прагнув зупинити, завдяки деякому сюрреалістично виконаному поштовху, поступово-розмірену ходу історії, а тому Модерн – як розчинена у загальній безпосередності актуальність – тільки-но досягає власної автентичності як тепер-часу, починає черпати власну нормативність із дзеркальних відображень минулого, *послуги якого саме й придатні для такої мети*. Його (тобто хід історії, — В.К.) вже не можна уявити деяким екземпліфікованим усталено-зразковим минулим, що має власний початок. Тут ми повинні радше скористатися бодлерівською моделлю творця моди, яка висвітлює той творчий потенціал, що несе у

собі акт проникливого виявлення таких кореспонденцій, на противагу естетичному ідеалу наслідування класичних зразків.

Екскурс до тез Беняміна з філософії історії

Свідомість часу, що знайшла своє відображення у філософсько-історичних тезах Беняміна²⁶, визначити зовсім непросто. Очевидно, що сюрреалістичний досвід та мотиви іудейської містики органічно поєднуються у понятті «тепер-часу». Ідея про автентичний момент інноваційного сучасного, що перериває континуум історії і виринає із потоку гомогенності, живиться з двох джерел. Світське пояснення через першопоштовх, подібно до містичного об'єднання, спричиненого появою Месії, обумовлює зупинку та кристалізацію миттєвих подій.

При цьому в Беняміна не йдеться про емпатичне оновлення свідомості, при якому «кожна мить стає вузькими воротами, через які міг би увійти Месія» (Теза 18). Радше його думка обертається тут навколо радикальної і характерної для усієї новочасної орієнтації в майбутнє, осі «тепер-часу», що викривлюється до ще більш радикальної орієнтації у минуле. Очікування майбутнього здійснюється винятково через помислене заглиблення (*Eingedenken*) у пригнічене минуле. Знак такого месіанського припинення подій Бенямін розглядає як «революційний шанс у боротьбі за пригнічене минуле» (Теза 17).

У межах свого історичного дослідження понять Р. Козеллек охарактеризував, між іншим, модерну свідомість часу через зростаючу диференціацію між «колом досвіду» та «горизонтом очікування»: «Моя теза полягає у тому, що в новий час диференціація між досвідом та очікуванням значно зросла, а точніше, що Новий час почав себе усвідомлювати саме новим часом лише тоді, коли очікування стали дедалі більше дистанціюватися від усього, вже здійсненого досвіду»²⁷. Специфічно новочасна орієнтація на майбутнє створюється у міру того, як суспільна модернізація розриває староєвропейський досвідний простір селянсько-ремісницьки сформованого життєвого світу, змушує рухатися і знецінює очікувану значущість його ціннісних орієнтацій. Тоді місце цих традиційних досвідів минулих поколінь посідає той досвід прогресу, який надає горизонту очікування, сфокусованому досі на минулому, «історично нову, утопічно відтворювану, обернену якість»²⁸.

Щоправда, Козеллек ігнорує той факт, що поняття прогресу служило не лише для ствердження поцейбічності есхатологічних надій і не лише для утопічної відкритості горизонту очікування, а й для того, щоб знову-таки з допомогою телеологічної моделі історії відмежуватися від майбутнього як джерела тривоги. Полемічні випадки Беньяміна проти соціально-еволюційного зрівнювання історико-матеріалістичної концепції історії були спрямовані саме проти такого виродження відкритої для майбутнього модерної свідомості часу. Там, де прогрес стає історичною нормою, там із відношення сучасності до майбутнього елімінується якість новини, емфаза непередбаченого початку. В цьому значенні історизм був для Беньяміна просто функціональним еквівалентом філософії історії. Історик, який все переживає і все розуміє, накопичує безліч фактів, котрі означають, що він розміщує об'єктивований шар історії в ідеальній одночасності, щоб так заповнити «гомогенний і порожній час». Саме тому, щоб усвідомити минуле, він надає відношенню теперішнього до майбутнього певного значення: «Історичний матеріаліст не може відмовитися від поняття сучасного, яке є не *переходом*, а тим, що займає місце у часі, місце, в якому час зупиняється. Адже цим поняттям визначається саме та сучасність, у якій він для власної персони пише історію. Історизм дає «вічний» образ минулого, історичний матеріаліст викладає власний досвід минулого, що є унікальним» (Теза 16).

Далі ми побачимо, що сучасна свідомість часу настільки постійно послаблюється, наскільки вона артикулює себе в літературних свідченнях, і що її життєздатність мала б постійно відновлюватися у радикальній історичній думці: від молодогегельянців через Ніцше та Йорка фон Вартенбурга до Гайдеггера. Схожим імпульсом заряджені й «Тези» Беньяміна. Вони служать відновленню сучасної свідомості часу. Проте Беньямін був постійно незадоволеним тими варіантами історичної думки, які до нього вважалися радикальними. Радикальну історичну думку можна охарактеризувати через ідею діючої історії (*Wirkungsgeschichte*). Ніцше називав це критичним розглядом історії. Маркс у відомій праці «18 Брюмера...» утвердив саме цей тип історичного мислення, онтологізований у Гайдеггера в «Бутті та Часі». Безумовно, що саме у застиглій структурі «екзистенціалу історичності» стає можливим чітко усвідомити той простий факт, що відкритий для майбутнього і визначений сучасним горизонт очікувань диригує нашим доступом до минулого. Оскільки

ки ми засвоюємо існуючі досвіди минулого тільки в орієнтованості на майбутнє, автентична теперішність зберігається як місцеперебування продовжуючої себе традиції та інновації водночас – одне неможливе без другого, і обидва сплавлені в об'єктивності історично здійснюваного взаємозв'язку.

Існують різні способи прочитання цієї ідеї «дієздатної історії», залежно від того, чи буде стверджуватися або покладатися як основа континуальність чи дисконтинуальність: консервативний (Гадамер), консервативно-революційний (Фрайер) та революційний (Корш). Але залишається незмінним те, що зорієнтований на майбутнє погляд спрямовується з теперішнього у минуле, котре як *передісторія* нерозривно пов'язане ніби ланцюгом єдиної долі із нашим теперішнім. Конститутивними для цієї свідомості є два моменти: з одного боку, історико-дійовий зв'язок подій у континуальності традиції, в якому передбачені навіть революційні події; з другого боку, домінування горизонту очікувань над потенціалом засвоєння історичного досвіду.

Беньямін відкрито не полемізує з цією дієво-історичною свідомістю. Але з його тексту випливає, що він з недовірою ставиться до обох її складових: як до скарбів культурних благ, які несе у собі традиція і які мають перейти у володіння сучасності, так і до асиметрії зв'язків між активністю засвоєння орієнтованої на майбутнє сучасності та засвоєними об'єктами минулого. Тому Беньямін пропонує рішучий перегляд відносин між горизонтом очікування та досвідним простором. Усім минулим епохам він приписує горизонт нездійснених очікувань, а щодо орієнтованої на майбутнє сучасності він висуває завдання: засвоювати минуле, кореспондоване лише в нашій пам'яті, в такий спосіб, щоб ми змогли здійснити його очікування навіть із нашою слабкою месіанською силою. Тоді, відповідно до такого перегляду, можуть виявитися взаємопов'язаними дві ідеї: переконаність, що безперервність контексту традиції може встановлюватися як варварами, так і культурним світом²⁹; і та ідея, що наша сучасна генерація не лише несе відповідальність за долю майбутніх поколінь, а й за безневинно вистраждану долю минулих поколінь. Це означає, що ми не можемо відірватися від минулого, якщо хочемо жити в сучасності.

Але ці духовно-історичні настанови мало що пояснюють. Те, що має тут на увазі Беньямін, є вищою мірою світська точка зору стосовно того, що а) етичний універсалізм також мусить всерйоз перейнятися вже створеною, а головне, незворотною несправедливістю; б) існує солідарність народжених пізніше із тими, хто їм передував, із усіма тими, чия тілесна або особистісна цілісність були зруйновані руками інших; і що ця солідарність може створюватися і бути дієздатною лише завдяки пам'яті. Тут вивільнена сила пам'яті повинна розглядатися не як усунення влади минулого над сучасністю, як це поставало від Гегеля до Фрейда, але як зняття провини сучасності перед минулим: «Адже це є той неповторний образ минулого, який у кожній сучасності постає перед загрозою знищення, якщо вона не розпізнає себе у ньому» (Теза 5).

У контексті цієї першої лекції даний екскурс мусить показати, як Беньямін сплітає мотиви зовсім різного походження, щоб ще раз радикалізувати дієво-історичну свідомість. Від'єднання горизонту очікування від переданого з традицією потенціалу досвіду робить нарешті можливою, як показує Козеллек, самообгрунтовуючу опозицію Нового часу до минулих епох, від яких Новий час себе відділив. Разом із цим специфічно змінюються й констеляції сучасності із минулим та майбутнім. З одного боку, під тиском невідкладних проблем майбутнього, покликана до історично відповідальної активності сучасність переобтяжується минулим, що засвоюється нею з позицій власного інтересу; з другого боку, стаючи трансісторично поданою, сучасність вважає себе відповідальною за звіт перед майбутнім за власні втручання та недогляди. Оскільки Беньямін поширює цю орієнтовану на майбутнє відповідальність і на минулі епохи, констеляція змінюється ще раз: змістовно-напружені відношення до сутнісно відкритих альтернатив майбутнього безпосередньо стосуються тепер відношень до минулого, мобілізованого, завдяки власним очікуванням. Проблемний тиск майбутнього примножується завдяки минулому (і нездійсненому) майбутньому. Але водночас через таке приховано-нарцистичне обертання навколо власної осі коригується дієво-історична свідомість. Тепер вже не тільки майбутні, а й минулі покоління отримують право на їх претензії до сучасної генерації щодо слабкості її месіанської сили. Анамнестичне зіцнення від несправедливості, яку, щоправда, не можна просто усунути, але яка хоча б віртуально – завдяки утриманню в пам'яті – спокутує, об'єднує сучасність комунікативним

відношенням універсальної історичної солідарності. Цей анамнез створює децентруючу протипагу загрозовій концентрації відповідальності, яку модерна свідомість часу, зорієнтована винятково у майбутнє, перекладала на плечі проблематичної, підготовленої до цих труднощів, сучасності³⁰.

III

Гегель був першим, хто підніс процес відмежування Модерну від безпосереднього сприйняття наперед даних норм минулого на рівень філософської проблеми. Звичайно, в процесі критичного аналізу традиції, яка інтегрувала в собі досвід Реформації та Ренесансу і реагувала на початки сучасного природознавства, новочасна філософія вже несла в собі – від пізньої схоластики аж до Канта – саморозуміння Модерну. Але лише в кінці XVIII століття проблема *самозасвідчення* Модерну стала загостреною настільки, що Гегель сприймає це питання як філософську проблему, і навіть більше, – як *фундаментальну проблему* своєї філософії. Тривоги, спричинені тим, що позбавлений зразків Модерн мусить стабілізувати себе із засад витворених ним самим роздвоєнь (*Entzweiungen*), ставали, на думку Гегеля, джерелом потреби у філософії³¹. Оскільки Модерн сам пробуджує себе до свідомості, виникає й потреба у самопосвідченні, яке Гегель розуміє як потребу в філософії. Філософія, за Гегелем, стоїть перед завданням: схопити у свідомості *свій власний час*, тобто час Модерну. Гегель переконаний, що незалежно від філософських понять Модерну він не може отримати будь-які поняття, котрі філософія створює із самої себе.

Нарешті, Гегель відкриває *принцип Нового часу – суб'єктивність*. Виходячи із цього принципу, він пояснює водночас як вищість модерного світу, так і його кризовість: це підтверджується тим, що світ прогресивного руху є водночас світом відчуженого духу. А тому й перша спроба надати Модерну понятійної форми постає від самого початку разом із критикою Модерну.

Гегель розглядає модерний час як визначений у цілому через структуру самовідношення, яку він називає суб'єктивністю: «Загальним принципом нового світу є свобода суб'єктивності. Принцип полягає у тому, що всі суттєві сторони наявної духовної тотальності, прямуючи до набуття власних прав, здійснюють власний розвиток»³². Коли Гегель зображував «фізіогномію» *Нового часу* (тобто

модерного світу), він пояснював «суб'єктивність» через «свободу» та «рефлексію»: «Велич нашого часу у тому, що свобода як власність духу, де він є водночас *у собі і при собі*, – стає пізнаною»³³. У цьому контексті термін «суб'єктивність» несе у собі перш за все чотири конотативних значення: а) *індивідуалізму*: в модерному світі безмежно окрема особливість претендує на значущість³⁴; б) *права на критику*: принцип модерного світу вимагає, щоб те, що кожний мусить визнати, виступало як дещо виправдане³⁵; в) *персональності дії*: до особливості модерного часу відповідальність за те, що ми діємо³⁶; г) нарешті, власне *ідеалістичної філософії*: Гегель вважає творінням Нового часу те, що філософія стає самоусвідомлюваною ідеєю, що знає себе як таку³⁷.

Ключовими історичними подіями у ствердженні принципу суб'єктивності були *Реформація, Просвітництво та Французька революція*. Завдяки Лютеру релігійне вірування стає рефлексивним, а божественний світ самотньої суб'єктивності перетворюється на дещо таке, що нами (і через нас) встановлюється³⁸. На противагу вірі в авторитет проповіді та традиції протестантизм стверджував повновладність суб'єкта, який покладається на силу власного переконання: проскура – це просто тісто, реліквія – лише кості³⁹. А звідси, на противагу історично зумовленому праву як субстанційному підгрунтя держави виступають Декларація прав людини та Кодекс Наполеона, які надають значущості принципу свободи волі: «Право та моральність мають розглядатися із позицій сучасного стану людини, тоді як раніше це визначалося заповіддю Бога (що надіслана іззовні), написаною у Старому і Новому Завітах, або у формі партикулярних прав, викладених у старих пергаментях як *Привілеї*, або в міжнародних договорах⁴⁰.

Окрім того, принцип суб'єктивності визначає форми модерної культури. Це має першорядне значення для об'єктивістськи налаштованої *науки*, що водночас розчаклює природу та вивільняє суб'єкта, який пізнає». Так були спростовані всі чудеса; оскільки природа є лише системою відомих і визнаних законів, людина в ній вдома, і вона вдома в ній лише тому, що вона є вільною завдяки пізнанню природи»⁴¹. *Поняття моралі* модерного часу виходить із визнання суб'єктивної свободи особистостей. З одного боку, воно ґрунтується на праві кожного індивіда робити те, що він мусить робити, вважати правильним; з другого боку, на вимозі того, щоб кожна людина переслідувала мету власного добробуту тільки співзвучно з добробутом кожного іншого. Суб'єктивна воля отри-

мує автономію з позицій усезагального закону; але «лише у волінні як суб'єктивному, свобода, як у собі самій існуюча воля, може ставати дійсною»⁴². Модерне мистецтво розкриває власну суть у Романтизмі; форма та зміст романтичного мистецтва визначаються через абсолютну внутрішню сутність. Романтична іронія, що була визначена Фрідріхом Шлегелем як *божественна*, віддзеркалює той досвід самопізнання децентрованого Я, «для якого усі зв'язки розірвалися і яке може існувати лише в щасті самонасолоди»⁴³. Експресивна самореалізація постає принципом мистецтва, що виступає як форма життя: «Але як митець, я живу відповідно до цього принципу тільки тоді, коли усі мої дії і вислови ... залишаються для мене лише образами (*Schein*), які набувають різних форм, що цілком мені підвладні»⁴⁴. Дійсність досягає мистецького виразу лише завдяки її суб'єктивному переломленню в чутливій душі – вона є чистим образом мого Я.

Таким чином, у Модерні релігійне життя, держава та суспільство, так само, як і наука, мораль та мистецтво перетворюються у багатоманітні втілення принципу суб'єктивності⁴⁵. Його структури усвідомлюють як *такі* у філософії, а саме, як абстрактна суб'єктивність у декартівському «*Cogito ergo sum*», або у формі абсолютної самосвідомості у Канта. Тут ідеться про структуру самозв'язку суб'єкта пізнання, що підпорядковує себе як об'єкт самому собі, щоб досягнути себе у дзеркальному відображенні – тобто «спекулятивно». Ця філософсько-рефлексивна настанова була покладена Кантом в основу його трьох «Критик». Він назвав розум вищим судом, перед яким має виправдовуватися все, що взагалі претендує на законність.

Поряд із критикою чистого розуму аналіз основ пізнання бере на себе завдання критики зловживань наших пізнавальних можливостей, що мають справи із явищами. На місце субстанційного поняття розуму у метафізичній традиції Кант покладає поняття розуму, настільки диференційованого у власних моментах, що його єдність має винятково формальний характер. Кант відокремлює здатності практичного розуму та здатності судження від теоретичного пізнання і покладає кожну з них на її власний фундамент. У той час, як критичний розум обґрунтовує можливість об'єктивного пізнання, морального розсуду та естетичної оцінки, він підтверджує не лише його власні суб'єктивні можливості: він не тільки робить прозорою архітектоніку розуму, а й бере на себе роль вищого судді щодо культури в цілому. Як покаже пізніше Еміль Ласк, філо-

софія розмежовує сфери культурних цінностей: науку та техніку, право та мораль, мистецтво та критику мистецтва — винятково за формальними принципами; і легітимує їх саме зсередини цих розмежувань⁴⁶.

Наприкінці XVIII століття наука, етика та мистецтво стали диференційованими й інституціонально — як галузі діяльності, в яких питання істини, справедливості та смаку почали розроблятися автономно, тобто, у специфічних для них аспектах підходу до дійсності. Ці *сфери знання* стали, з одного боку, відокремленими від *сфери вірувань*, і з другого боку, від правничо організованого *соціального спілкування (Verkehr)* як *сфери повсякденного спільного життя*. У цьому ми розпізнаємо саме ті сфери, що їх пізніше Гегель визначив як відбитки принципу суб'єктивності. Оскільки трансцендентальна рефлексія, у якій цей принцип суб'єктивності виступає у чистому вигляді, зважає на свою арбітражну компетенцію щодо зазначених сфер, Гегель вважає сутність модерного світу сфокусованою в кантівській філософії.

IV

Кант відобразив модерний світ у своїй мислительній схемі. Це означає, звичайно, лише те, що у кантівській філософії були відображені суттєві риси його доби, але з цього ще зовсім не випливає, що Модерн був усвідомлений Кантом як такий. Лише з ретроспективної позиції Гегель міг розглядати кантівську філософію як сумірну самоінтерпретацію Модерну; Гегель сподівався виявити, що у цьому рефлектуючому виразі часу залишилося також і дещо непізнане: Кант не вбачає будь-якого розладу у внутрішній диференціації розуму, у формальному розчленуванні всередині культури, та й взагалі розмежуванні її сфер. Тому він ігнорує ту потребу в знаходженні єдності, яка разом із прийняттям принципу суб'єктивності, неодмінно веде до вимушеного розколу. Така потреба виникає у філософії, як тільки Модерн починає охоплювати певну історичну добу, як тільки, інакше кажучи, розчинення взірцевого минулого і необхідність створювати у самому собі весь базис нормативності починають усвідомлюватися Кантом справді історичною проблемою. Саме тоді постає питання, а чи є принцип суб'єктивності та притаманна йому структура самосвідомості достатніми як джерела нормативної орієнтації — чи є він достатнім для того, щоб не лише взагалі бути фундаментом науки, моралі та мистец-

тва, а й стабілізувати історичну формацію, яка звільняє себе від усіх історичних обов'язків. Питання стоїть тепер так: чи можна отримати із суб'єктивності та самосвідомості критерії, які прийняті сучасним світом і водночас придатні для орієнтації в його межах; це, втім, також стосується критики Модерну, що перебуває в саморозладі. Але як може бути сконструйована із духу Модерну та внутрішня ідеальна форма, яка водночас не репрезентувала б розмаїття проявів історичних форм Модерну, але й не накладася б на них ззовні?

Якщо питання стоїть так, то суб'єктивність розкривається як *однобічний* принцип. Останній, що й казати, володіє безпрецедентною силою, котра дозволяє створювати образ суб'єктивної свободи та рефлексії і підривати релігію, яка була досі універсальною об'єднуючою владою. Але цей принцип не настільки могутній, щоб регенерувати у сфері розуму об'єднуючу міць релігії. Рефлектуюча культура гордого Просвітництва «відкололася від релігії і поставила її *поряд* із собою, або себе *поряд* із нею»⁴⁷. Таке пониження місця релігії призводить до розколу між вірою та знанням, що його Просвітництво не змогло подолати власними силами. Тому в «Феноменології духу» воно виступає під назвою «світу самовідчуженого духу»⁴⁸. «Чим далі рухається вперед (культура) освіта, тим різноманітнішим стає розвиток проявів життя, в які може *впливатися* розлад, чим більшою постає сила розладу... тим більш чужими цілому освіті і безглуздішими виявляються (зняті свого часу в релігії) прагнення життя відродити у собі гармонію»⁴⁹.

Це твердження взяте з полемічного листа (так званого *Differenzschrift*) Гегеля до Ренгольда від 1801 року, в якому Гегель веде мову про зруйновану гармонію життя як про практичний поклик до філософії, а отже, й потребу в ній⁵⁰. Та обставина, що свідомість часу вийшла за межі тотальності і що дух стає у самому собі відчуженим, виступала для нього головною передумовою сучасного філософування. Ще однією передумовою, за якою філософія тільки й може отримати свою власну справу, є, за Гегелем, поняття абсолюту, запозичене ним від Шеллінга. Завдяки йому філософія тільки й може засвідчити наявність мети, яка демонструє об'єднуючу силу розуму. Адже розум мусить зняти той стан розладу, в який принцип суб'єктивності вкинув як розум, так і «всю систему життєвих відносин». Через його критику, безпосередньо спрямовану на філософські системи Канта та Фіхте, Гегель намагався досягти саморозуміння Модерну, в цих системах викладене. Критикуючи філо-

софські протиставлення – природа і дух, чуттєвість і розсудок, розсудок і розум, теоретичний і практичний розум, сила судження і сила уявлення, Я і не-Я, кінечне і безкінечне, знання та віра, – він саме й прагнув дати відповідь на кризовий розлад життя. В іншому випадку філософська критика не могла б висувати перспективу задоволення потреб через її об'єктивне покликання. Критика суб'єктивного ідеалізму – є водночас критикою Модерну; лише в такий спосіб вона може засвідчувати її поняття і забезпечувати власну стабільність. При цьому критика може і мусить не вдаватися до будь-яких інших інструментів, окрім рефлексії, яку вона розглядає як найбільш чистий *вираз принципу Нового часу*⁵¹. А якщо Модерн має бути обґрунтованим із самого себе, тоді Гегель мусить розвинути відповідні поняття критики Модерну, виходячи із притаманного Просвітництву принципу діалектики.

Далі ми побачимо, як Гегель дотримується цієї програми і яка дилема при цьому виникає. Після того, як він проаналізував діалектику Просвітництва, виявляється, що той першопочатковий імпульс критики часу, який тільки й рухав його проект, вже втрачений. Ми мусимо перш за все показати, що приховується у тих «передпокоях філософії», в які Гегель розміщує «передумову Абсолюту». Мотиви філософії єднання повертають нас до досвіду кризи молодого Гегеля. Вони стоять поза його переконаннями про те, що розум як сила примирення мусить закликати проти позитивізму розірваної доби. Міфопоетична версія примирення Модерну, яку Гегель від самого початку поділяв із Гьольдерліном та Шеллінгом, залишається, безумовно, у полоні уявлень про зразкове минуле раннього християнства та античності. Тільки в Йенський період свого життя Гегель стає на позицію, що узгоджується з його поняттям абсолютного знання і яка дозволяє йому оцінювати результати Просвітництва – романтичного мистецтва, раціональної релігії (*Vernunftreligion*) та громадянського суспільства, – не орієнтуючись при цьому на чужі ідеали. З таким поняттям Абсолюту Гегель, безумовно, робить крок назад, повертаючись до своїх юнацьких інтуїцій: він сподівається на подолання суб'єктивності в межах філософії суб'єкта. Саме звідси й постає дилема: адже, врешті-решт, він мусить відмовити саморозумінню Модерну у можливості його критики Модерну. Критика абсолютної могутності суб'єктивності перемагає усі кордони, іронічно перетворюється на докір філософа обмеженості суб'єкта, який досі ще не збагнув ні свого шляху, ні ходу історії.

Лекція II

ГЕГЕЛІВСЬКЕ ПОНЯТТЯ МОДЕРНУ

I

У 1802 році, коли під призмою антитези віри і знання Гегель досліджував системи Канта, Якобі та Фіхте, його мета полягала у тому, щоб підірвати філософію суб'єктивності зсередини. Але він діяв тут не суворо іманентно. Він мовчазно покладався на діагноз доби Просвітництва, який тільки й виправдовував його передумову Абсолюту, а разом із тим і поняття розуму, яке дещо відрізняється від прийнятого в філософії рефлексії, а саме – розум як *сила об'єднання*. «Культура останніх часів (!) так високо піднялася над старими суперечностями між філософією та позитивною релігією, що опозиція між вірою та знанням ... стає тепер покладеною усередину самої філософії ... Але виникає питання, чи не спіткала тут переможний розум саме та доля, якої зазнавала, зазвичай, переможна сила варварських націй від підкореної слабкості цивілізованих націй, коли, як зовнішня сила влади, вони перемагали, але як духовна сила – поступалися переможеним. Пишна перемога, що її освічений розум розглядав як перемогу над вірою, – виходячи зі свого вузького розуміння релігійної свідомості, а саме, як того, що йому протилежне, – обернулася, зрештою, тим, що позитивність, з якою вів баталії розум, перестає бути релігією, а переможний розум перестає бути розумом»¹.

Гегель був переконаний у тому, що кульмінаційний момент доби Просвітництва пов'язаний з Кантом та Фіхте, які створили з розуму ідола; розсудок (*Verstand*) або рефлексія помилково були поставлені на місце розуму (*Vernunft*), разом із цим кінечне було піднесене до абсолютного. Момент безкінечного філософії рефлексії є насправді ні чим іншим, як розсудливо затверджуваним розумним, що виснажило себе негациєю кінечного: «У тому, де розсудок схоп-

лює безкінечне, він покладає його абсолютно протилежним кінечному, і рефлексія, що вже піднесла себе до рівня розуму, разом із тим, як вона знімає кінечне, знову знижується до рівня розсудку, де дія розуму фіксується лише через протилежності; при цьому він висуває претензії залишатися навіть у цьому своєму ладінні розумним»². Проте, як свідчить кожна безпідставна розмова про «падіння», Гегель змушений тут удаватися до хитрощів стосовно того, що він намагається довести: адже він мусив, перш за все, *показати*, а не лише *покласти у передумову*, що розум, який є дещо більшим, ніж абсолютизований розсудок, здатний на те, щоб не тільки бути змушеним дискурсивно членувати протилежності, а й мусить бути *здатним* аргументовано їх поєднувати. Звернення Гегеля до передумови абсолютної сили зумовили швидше не аргументи, а історіографічні факти його життя, а саме – досвід кризи сучасної йому історії, який він збирав та опрацьовував у Тюбінгені, Берні та Франкфурті і над яким потім працював у Йєні.

Як відомо, молодий Гегель та його старші товариші у Тюбінгенській семінарії були прихильниками руху за свободу. Вони жили в атмосфері постійного напруження релігійного Просвітництва, постійно ведучи дискусії із теологом Готлібом Христіаном Штором (*Stor*) – представником протестантської Ортодоксії. Філософськи вони орієнтувалися на кантівську філософію моралі та релігії, політично – на поширювані ідеї Французької революції. В тих умовах суворо регламентований розпорядок життя в семінарії відігравав функцію звільнення: «Теологія Штора, семінарський режим та конституція держави, яка цим обом гарантувала свій захист, розцінювалися більшістю [семінаристів] як революція»³. У межах занять з теології, що їх відвідували тоді Гегель та Шеллінг, цей неприборканий імпульс набував більш помірної форми реформаторської схильності до раннього християнства. Намір, який вони приписували Ісусу, – «ввести мораль у релігійність власної нації»⁴ – був їхнім власним наміром. Тим самим вони відвернулися і від партії Просвітництва і від Ортодоксії. Обидві сторони використовували історико-критичні засоби біблейської екзегези, хоча й переслідували протилежні цілі – або виправдати релігію розуму, як вона стала називатися з часів Лессінга, або навпаки, захистити суворе вчення Лютера. Ортодоксія стала на шлях захисту і мала використовувати критичний метод своїх опонентів⁵.

Позиція Гегеля перебуває осторонь обох цих фронтів. Разом із Кантом він розглядає релігію як «владу і права, що були їй даровані

розумом, щоб виконувати (та) робити їх справжніми»⁶. Але такої сили ідея Бога може досягати лише за умови, коли релігія пронизує дух та моральність *народу*, коли вона стає справжньою в державних інститутах та в суспільній практиці, якщо вона робить спосіб мислення та потяг людей чутливим до вимог практичного розуму і відображається в їх душі. Релігія може надавати практичній дієвості розуму лише як елемент *громадського життя*. Гегель залишався натхненним Руссо, коли висував три неодмінні вимоги для справді народної релігії: «Її вчення повинне ґрунтуватися на всезагальному розумі. При цьому уявлення, серце, чуттєвість не повинні залишатися порожніми. Вона має бути створеною так, щоб у ній поєднувалися всі потреби життя та всі громадські дії держави»⁷. З перших днів Французької революції її співзвучність із культом розуму стає очевидною. Така загальна картина пояснює подвійний напрям полемічних випадів проти ортодоксії та релігії розуму в теологічних творах молодого Гегеля, вони обидві здавалися йому взаємодоповнюючими і самі по собі однобічними продуктами динаміки Просвітництва, які, зрештою, прагнули вийти за межі Просвітництва.

Як здавалося молодому Гегелю, позитивізм моральності є сигнатурою Нового часу. «Позитивними» Гегель називав релігії, які ґрунтуються лише на авторитеті, і не містять у своїй моралі цінності людського буття⁸; позитивними є розпорядження, згідно з якими віруючі можуть заробити прихильність Бога через працю, а не через моральні дії; позитивною є надія на поцейбічну нагороду; позитивною є зосередження деякого вчення в руках декількох, ізоляція його від життя та власності всіх; позитивним є відділення священницького знання від фетишистської віри мас, а також обхідний шлях, який мусить привести до моральності лише через авторитет та дивовижні вчинки деякої персони; позитивними є заповнення та погрози, націлені на безпосередню легальність дії; нарешті, і перш за все, позитивним є відділення приватної релігії від громадського життя.

Якщо все це визначити як позитивну віру, що її захищає партія Ортодоксів, тоді філософська партія мусить вести досить просту гру. Остання наполягає на тому ґрунтовному положенні, що релігія взагалі не містить у собі нічого позитивного, і лише через всезагальний людський розум вона стає настільки авторитетною, що «кожна людина бачить і відчуває свій обов'язок, якщо стає до нього уважнішою»⁹. Але Гегель виступає й проти просвітників,

кажучи, що чиста релігія розуму є не меншим абстрагуванням, ніж фетишистська віра; адже вона нездатна до того, щоб зацікавити серце та впливати на почуття та потреби. Вона також, хоча і в інший спосіб, веде до приватної релігії, оскільки відділена від інститутів громадського життя і не збуджує ніякого ентузіазму. І лише тоді, коли релігія розуму з'явиться публічно у святкуваннях та в культових діях, еднаючись з міфами і звертаючись до серця та уяви, релігійно опосередкована мораль стане здатною вплітатися у цілісну канву держави¹⁰. У релігії розум отримує об'єктивну форму тільки за умов політичної свободи — «народна релігія, яка породжує і ліліє велике переконання, йде пліч-о-пліч зі свободою»¹¹.

Із цих причин Просвітництво — лише зворотний бік Ортодоксії. Так само, як остання міцно тримається за позитивізм вчень, так перше дотримується об'єктивності наказів розуму; обидва використовують ті самі засоби біблейської критики, обидва підтверджують наявність стану розладу і однаково не здатні перетворювати релігію на моральнісну тотальність національної цілісності (*Volksganzen*) і надихати життя до політичної свободи. Релігія розуму, так само, як і позитивна релігія, йде від того, що вже протиставлене — «від чогось такого, чим ми не є, але чим маємо бути»¹².

Цей самий різновид розладу Гегель критикує і в політичних відносинах та державних інститутах свого часу — перш за все політику уряду бернської міської влади щодо землі Ваадта, міську конституцію магістрату Вюртемберга та конституцію Германської імперії¹³. Так само, як із релігії, яка тогочасними ортодоксами перетворювалася на позитивну, випаровується живий дух першохристиянства, так і в політиці, якщо «закони втрачають своє колишнє життя, стає невідомо, як виразити в законах життєздатність сьогодення»¹⁴. Закостенілі в позитивності правові та політичні форми перетворюються на ворожу силу. Саме у 1800-ті роки Гегель виносить обвинувачувальний вердикт щодо них обох, релігії та держави, як таких, що виродилися у дещо чисто механічне, на зразок часового механізму або машини»¹⁵.

Все це і постало тим конкретно-історичним мотивом, який рухав Гегеля до ідеї розуму — як тієї апріорної сили, що не тільки диференціює і розламає системи життєвих відносин, а й знову їх поєднує. У конфлікті між Ортодоксією та Просвітництвом принцип суб'єктивності створює позитивність, яка проте викликає об'єк-

тивну потребу у своєму власному подоланні. Але перш ніж Гегель розкрив би цю діалектику Просвітництва, він неодмінно б мусив показати, як можна пояснити таке зняття позитивності із того самого принципу, якому вона завдячує своїм існуванням.

II

У ранніх творах Гегель оперує приборканою силою розуму, яку – без серйозних пошкоджень – не можна вилучити із суб'єктивності.

На авторитарному аспекті самосвідомості він завжди наголошує тоді, коли має на увазі її внутрішній розлад, спричинений рефлексією. Модерні форми «позитивності» викривають принцип суб'єктивності як принцип панування. Саме так він характеризує позитивність тогочасної релігії, яка водночас і спровокована Просвітництвом і підсилена; так, загалом характеризується й позитивізм моральнісної «вимоги часу» («*Not der Zeit*»): «відповідно до цієї вимоги людина стає приреченою або перетворитися на об'єкт і бути підкореною, або вона мусить перетворити на об'єкт і підкорити собі природу»¹⁶. Цей репресивний характер розуму повністю лежить у структурі самозв'язку, тобто у зв'язку суб'єкта із самим собою, перетвореним на об'єкт. Безумовно, вже Християнство позбавило себе дечого позитивного, котре походило з іудейського віросповідання; Протестантизм також позбувся деяких позитивних характеристик католицької віри. Проте у кантівській філософії моралі та права позитивізм знову отримує перемогу – цього разу як освічений елемент самого розуму. У зв'язку з цим Гегель убачає сутнісну різницю між «дикими Моголами», які підвладні сліпій силі, та розумними дітьми Модерну, які прислухаються лише до голосу обов'язку, не в розрізненні рабства та свободи, а єдине у тому, «що перші мають свого володаря поза собою, а другі несуть його у собі і водночас стають його рабами: для окремого індивіда, його прагнень, схильностей, патологічної любові, чуттєвості і усього, що можна ще сюди віднести, – всезагальне з необхідністю є назавжди чужим і об'єктивним; а той залишок позитивності, що не підпадає під зруйнування, викликає обурення винятково через те, що той зміст, який несе у собі вимога універсального обов'язку, містить у собі і конкретний обов'язок, тобто, суперечність, що водночас робить його і обмеженим і всезагальним. але щоб дотримуватися форми всезагальності, висуває проти власної односторонності найжорсткіші вимоги»¹⁷.

У цьому ж есе про «Дух християнства та його долю» Гегель розробляє концепцію примиреного розуму, в якій позитивність усувається не лише формально. Те, за допомогою чого розум сприймається суб'єктом як поєднуюча сила, Гегель пояснює на прикладі покарання, що сприймається як доля¹⁸. Моральнісним, на відміну від морального, він називає тут такий суспільний стан, у якому всі його члени отримують свої права і задовольняють власні потреби без шкоди для інтересів інших. Злочинець, який порушує такі моральнісні відносини шляхом зазіхання на чуже життя, відчуває на собі силу, яка через його вчинок викреслює його життя як ворожу долю. Він мусить відчувати як історичну необхідність долі те, що насправді є лише реактивною силою пригніченого та відокремленого життя. Ця сила завдає йому страждань доти, доки він не визнає знищення чужого життя шкодою, що завдана його власному життю, і в акті позбавлення життя іншого не визнає відчуження від самого себе. У цій каузальності долі усвідомлюється розірваний зв'язок тотальності моральнісного. Внутрішньо розладнана тотальність може бути відновленою лише тоді, коли із негативного досвіду життєвого розладу виникає пристрасний потяг до втраченого життя, який примушує злочинця розпізнати у розколотому житті іншого зречення власної природи. Тоді обидві партії починають розглядати своє загострене протистояння як результат роз'єднання, абстрагування від спільних життєвих зв'язків – а отже, й досягають розуміння засад існування.

Абстрактним законам моралі Гегель протиставляє, таким чином, зовсім іншу закономірність – закономірність конкретного взаємозв'язку обов'язків, який здійснюється саме завдяки вже *наперед-покладеному* розколу моральнісної тотальності. Але такої закономірності здійснення справедливої долі не можна досягти шляхом виведення із принципу суб'єктивності – через поняття автономної волі – законів практичного розуму. Динамізм звернення долі випливає з порушення умов симетрії та відношень взаємного визнання *інтерсуб'єктивно* конституйованих життєвих взаємозв'язків, у яких одна частина ізолює себе від усіх інших частин, а тому відчужує від себе всі інші частини та своє спільне з ними життя. Саме з акту відриву від інтерсуб'єктивно розподіленого життєвого світу починається *продукування* суб'єкт-об'єктного типу відношень. Як чужорідний елемент він вводиться у відношення, які від першовитоків здійснювалися за структурою міжсуб'єктного взаєморозуміння – а зовсім не за логікою суб'єктної об'єктивації. Через це й «пози-

тивність» набуває зовсім іншого значення. Абсолютизація руху від обумовленого елемента до безумовного набуває однонаправленого вигляду; він більше не повертається до *роздутої* суб'єктивності, що перевищує власні претензії, а прямує до *відчуженої* суб'єктивності, яка пориває із спільним життям. А репресії, які випливають звідси, націлені на порушення інтерсуб'єктивної рівноваги, а не на підкорення суб'єкта, що перетворився на об'єкт.

Гегель не може дійти до аспекту примирення, тобто відтворення зруйнованої тотальності, із самосвідомості або рефлексивного зв'язку суб'єкта, що пізнає. Адже як тільки він звертається за допомогою до інтерсуб'єктивних відношень розуміння, він не досягає головної для обґрунтування Модерну мети: усвідомити позитивний елемент так, щоб він був подоланим із власного принципу — а саме, із суб'єктивності.

Цей результат нас особливо не здивує, якщо ми пригадаємо, що молодий Гегель роз'яснював застиглу в позитивності структуру життєвих відносин через співвіднесення його сучасності з еллінізмом доби Декадансу. Він шукав відображення сучасності у дзеркалі епохи падіння класичних зразків. Разом із тим для фатального примирення Модерну із його занепадницьким станом, він висуває моральнісну тотальність, яка, однак, визріває не на ґрунті Модерну, але *запозичена* в ідеалізованого минулого часів ранньохристиянської общинної релігійності та Грецького полісу.

Замість авторитарних втілень суб'єктно-центрованого розуму Гегель пропонує об'єднану силу інтерсуб'єктивності, яка виступає у нього під назвами «любов» та «життя». Місце рефлексивного зв'язку між суб'єктом та об'єктом посідає комунікативна, у значенні — міжсуб'єктна взаємодія. Життєдіяльний дух стає медіумом, який засновує такий різновид спільноти, в якій кожний суб'єкт знає себе так само, як і кожного іншого, залишаючись при цьому самим собою. Тоді відокремлення суб'єктів становить власне динамізм зруйнованої комунікації, *telos*-ом якої постає пере-утворення моральнісних відносин. Такий поворот думки міг би бути поштовхом до теоретико-комунікативного осягнення і переформулювання рефлексивного поняття розуму, що розвинуте у філософії суб'єкта. Але Гегель не стає на цей шлях¹⁹. Адже до цього моменту ідею моральнісної тотальності він розглядав лише як шлях до ідеї народної релігії, на якому комунікативний розум набуває ідеалізованого вигляду історичних спільнот, як-от ранньохристиянська община та

Грецький поліс. Як народна релігія, вона пов'язана з ідеальними рисами класичних епох не тільки ілюстративно, а й суттєво.

Але модерний час завдяки рефлексії сягнув уже такого рівня самосвідомості, який забороняє будь-яке систематичне повернення до таких «зразкових минулостей». Протистояння між вірою та знанням – саме таке, яке він почерпнув із суперечки між Якобі та Кантом та із реакції на цю суперечку Фіхте – і переносить Гегель у філософію. З такими міркуваннями Гегель і починає свою роботу, що стосується цих проблем. Вона змушує його відмовитися від уявлень про те, що на шляху реформаторських оновлень ранньохристиянського духу можна досягти примирення між позитивною релігією та розумом. Саме у ці часи Гегель починає знайомство з політичною економією. Тут він також мусив би побачити, що капіталістична форма економічної діяльності створила модерне суспільство, яке під традиційною назвою «громадянське суспільство» подає цілком нову, незрівнянну із класичними формами *societas civilis* або полісу, реальність. Незважаючи на деяку спадкоємність традицій Римського права, Гегель уже не міг засновуватися на порівнянні соціального стану занепадаючої Римської Імперії із перетворенням приватного права у модерному громадянському суспільстві. До того ж, зникає й те загальне тло, на якому пізній період Римської імперії тільки й можна розглядати як занепадницький, а тому й возвеличувана політична свобода міста-держави Афінів втрачає для модерного часу свій зразковий характер. Коротше кажучи, моральнісність Поліса та раннього християнства, яка так переконливо витлумачувалася досі, вже не може бути масштабом, який міг би засвоїтися Модерном, що перебував у розладі із самим собою.

Це могло бути причиною того, чому Гегель у подальшому відмовився від намірів слідувати в напрямі до комунікативного розуму, досить ясно викладені у його ранніх творах, і розпочав – у Йенський період – розробку поняття абсолюту, яке давало йому змогу в межах філософії суб'єкта відмовитися від християнсько-античних зразків – щоправда, ціною породження подальшої дилеми.

III

Перш ніж коротко викласти філософське рішення, яке пропонує Гегель для самообґрунтування Модерну, бажано було б зробити крок назад, до того найбільш раннього проекту системи, який

ми знаходимо у гегелівських рукописах і який передає спільність переконання сучасників, які зібралися у Франкфурті – Гьольдерліна, Шеллінга та Гегеля²⁰. Я маю на увазі, перш за все, той елемент, що згодом опиняється в центрі їх уваги: мистецтво як сила примирення, яким воно має постати у майбутньому. Релігія розуму мусить відповідати вимогам мистецтва, щоб у майбутньому перетворитися на народну релігію. Монотеїзм розуму і серця повинен пов'язати себе із фантазією політеїзму і поставити міфологію на службу Ідеї: «Доки ми не зробимо ідеї естетичними, а отже, міфологічними, вони не будуть становити жодного інтересу для народу; і навпаки, доки міфологія є розумною, філософ не мусить її соромитися»²¹. Моральнісна тотальність, яка не підкорює жодної сили і надає можливості для рівного прояву всіх сил, буде надихатися від усіх релігій, утворених постично. Сприйнятність такої міфопоезії стане притаманною тоді рівною мірою як народу, так і філософам²².

Ця програма нагадує ідеї Шиллера про естетичне виховання людей, викладені ним у 1795 році²³; ними керувався Шеллінг, коли розробляв систему трансцендентального ідеалізму – у 1800 році; вони рухали думки Гьольдерліна до кінця його життя²⁴. Проте Гегель почав дуже скоро сумніватися в цій естетичній утопії. В «Есе про розрізнення» від 1801 р. він не залишає їй жодного шансу, оскільки у формуванні самовідчуженого духу «глибокий, серйозний зв'язок життєвого мистецтва» більше не може привертати його увагу²⁵. У Йені поезія раних романтиків ніби-то впала в очі Гегелю. Він одразу визнав, що романтичне мистецтво є конгеніальним духові часу, адже у притаманному йому суб'єктивізмі воно висловлює дух Модерну. Але як поезія розладу воно навряд чи покликане бути «шкільним вчителем людства»; воно не прокладає шлях до тієї релігії мистецтва, якій Гегель присягав у Франкфурті разом із Гьольдерліном та Шеллінгом. Філософія не може підпорядкувати себе йому. Вона повинна, скоріше, зрозуміти себе як те місце, де розум має виступати абсолютною силою єднання. І оскільки у Канта та Фіхте вона набуває форми філософії рефлексії, Гегель мав би, прямуючи спочатку за Шеллінгом, зробити спробу із вихідних настанов філософії рефлексії, тобто із самозв'язку суб'єкта, розвинути поняття розуму – поняття, з яким він міг би опрацьовувати його досвід кризи і здійснювати критику розладнаного Модерну.

Гегель хотів вкласти в поняття свої юнацькі інтуїції стосовно того, що в модерному світі емансипація мусить перетворитися у несвободу, оскільки розкута сила рефлексії стала самостійною, і вона здатна об'єднати лише через підпорядковуючу міць суб'єктивності. Модерний світ страждає від *штучної* ідентичності, оскільки як у повсякденності, так і в філософії він стверджує будь-що обумовлене абсолютним чином. *Позитивізму* віри та політичних інституцій, та й розладнаній моральності взагалі, відповідає *догматизм* кантівської філософії. Вона абсолютизує самосвідомість розсудливих людей, яка надає усьому багатоманіттю зруйнованого у собі світу «об'єктивний зв'язок і надійність, субстанціальність, багатоманітність і навіть дійсність та можливість, тобто – об'єктивну визначеність, що її тут убачає та закидає у проєктоване майбутнє людина»²⁶. І все, що сягає єдності суб'єктивного та об'єктивного в пізнанні, сягає достеменної тотожності кінечного та безкінечного, одиничного та загального, свободи та необхідності в релігії, державі та моралі; все це є штучною тотожністю – «об'єднання є насильницьким; оскільки одне підпорядковує собі інше ... тотожність, що має стверджуватися абсолютним чином, є недосконалою»²⁷.

Вимога невимушеної тотожності, потреба в іншому, а не чисто позитивному об'єднанні, що має бути зафіксована у владних відносинах, знаходили у Гегеля підтвердження, як можна це побачити, у його яскравому досвіді кризи. Та якщо, як передбачається, достеменно тотожність мусить бути розвиненою із засад філософії рефлексії, розум має бути осмисленим як самовідношення суб'єкта, проте лише як рефлексія, що не просто накладається на дещо інше як абсолютна влада суб'єктивності, а така, що знаходить свою стабільність та рух ні в чому іншому, як у спротиві будь-якій абсолютизації, тобто усьому позитивному, що вона несе із собою. Тому на місце абстрактного протипокладання кінечного та безкінечного Гегель покладає абсолютне самовідношення суб'єкта, який досягає самосвідомості із своєї субстанції і отримує у *собі* єдність як розрізнення кінечного та безкінечного. На відміну від Гьольдерліна та Шеллінга, цей абсолютний суб'єкт – як буття або інтелектуальне вбачання – не повинен *передувати* світовому процесу, а виступати тільки в процесі взаємозв'язку кінечного та безкінечного, тобто у виснажливій діяльності повернення до себе. Абсолютне охоплює себе тут не як субстанцію або суб'єкт, а винятково як процес опосередкування у творенні вільного від умов самовідношення²⁸.

Ця, притаманна Гегелю, фігура мислення постає засобом філософії суб'єкта, що служить для подолання суб'єкто-центрованого розуму. Завдяки їй зрілий Гегель отримує можливість критикувати Модерн за його недоліки, не звертаючись для цього до *будь-яких інших* принципів, окрім притаманного йому принципу суб'єктивності. Переконливим прикладом цього може бути його естетика.

Але не тільки його франкфуртські друзі покладали надії на примирувальну силу мистецтва. Так само, як і дещо раніше у Франції, проблема самообґрунтування Модерну досягає в Німеччині свідомості в полеміці щодо зразковості класичного мистецтва. Г.Р. Яусс показав²⁹, як Фридрих Шлегель та Фридрих Шиллер, розглянувши у працях «Про студіювання з грецької філософії» (1797) та «Про наївну і сентиментальну поезію» (1796) проблему своєрідності модерної поезії, актуалізували питання про французьку «оригінальність», та разом із тим прийшли до постановки дилеми, яка неодмінно мусила тут постати у спробах винайдення співзвучності між античним мистецтвом, зразковість якого була визнана класицистами, та перевагами Модерну. Обидва ці автори описують різницю в стилях подібно до розрізнення між об'єктивним та цікавим, між природним та штучним вихованням, наївним та сентиментальним. Вони протиставляють класичному наслідуванню природи модерне мистецтво як акт свободи та рефлексії. Шлегель розширює межі прекрасного навіть через посилання на естетику потворного, яка надає місце пікантному та авантюрному, вражаючому та новому, шокуючому та бридкому. Але якщо Шлегель недвозначно схиляється у бік класицистичних ідеалів мистецтва, Шиллер висуває філософсько-історичну градацію між Античністю та Новим часом. Досконалість наївної поезії стає, звичайно, недосяжною для рефлексуючої поезії Модерну; але натомість модерне мистецтво прагне до ідеалу опосередкованої єдності із природою – що постає ціллю, «безкінечно красою», ніж та, що її античне мистецтво *досягло* за допомогою наслідування прекрасного у природі.

Ще до того, як виникало романтичне рефлексивне мистецтво, Шиллер вже надав йому понятійної форми. Безумовно, саме це мав на увазі Гегель, коли через своє поняття абсолютного духу давав пояснення шиллерівському філософсько-історичному тлумаченню модерного мистецтва³⁰. У мистецтві взагалі все, що постає перед ясними очима духу, має бути охопленим як одночасовість подій його само-прояву і само-заглиблення. Мистецтво є

чуттєвою формою, в якій абсолют охоплює себе наочно, тоді як релігія та філософія надають йому вищих форм, у яких абсолют безпосередньо себе *виявляє* і *розуміє*. Отже, мистецтво знаходить у чуттєвості свого медіуму власні внутрішні межі і вказує при цьому на дещо поза цими межами свого способу подання абсолюту. Існує і дещо «поза мистецтвом»³¹. Із цієї перспективи Гегель отримує можливість змістити той ідеал, – якого модерне мистецтво, за Шиллером, лише прагнуло, але не могло досягти – у потойбічні мистецтву сфери, туди, де ідеал має бути здійсненим як *ідея*. І тоді сучасне мистецтво слід розглядати як той щабель, досягши якого, воно у формі романтизму стає розчиненим як таке.

У такий спосіб естетична суперечка між старим та новим знаходить своє елегантне розв'язання: Романтизм є «завершенням» мистецтва – як у значенні суб'єктивістського розпаду його в рефлексії, так і в значенні рефлексивного проникнення абсолюту в ті форми його подання, які все ще прикуті до символічного. Таким чином те трохи іронічне питання, що постійно постає тут із часів Гегеля: «чи може, взагалі, такого роду продукція називатися мистецьким твором»³², отримує спрямовано амбівалентну відповідь. Модерне мистецтво є насправді декадентським, але саме тому воно прогресує на шляху до абсолютного знання, тоді як класичне мистецтво зберігає свою зразковість, і тому цілком закономірно виявляється подоланим: «класична художня форма досягла того найвищого, чого взагалі здатний досягти мистецький образ»³³; разом із тим, її наївності явно не вистачає рефлектуючому Романтизму з його тенденцією до самозруйнування і – як наслідок – до обмеженості сфери мистецтва як такого.

За подібною моделлю Гегель здійснює і «прощання» із християнською релігією. Паралелі між саморуйнівними тенденціями мистецтва та релігією зрозумілі. Своєї абсолютної сутності релігія досягла в протестантизмі; окрім того, в епоху Просвітництва вона відділила себе від світської свідомості: «Наше покоління вже не хвилює думка про те, що воно нічого не знає про Бога; ознакою вищого вбачання постає для нього твердження, що його пізнання взагалі неможливе»³⁴. Так само, як і в мистецтво, в релігію втручається рефлексія; субстанційне вірування виродилося або в байдужість, або в лицемірну сентиментальність. Філософія рятує від цього атеїзму *зміст* віри, руйнуючи при цьому її *форму*. Філософія справді не має будь-якого іншого змісту, окрім релігії, але коли

вона трансформує його у понятійне знання, «в релігії вже не залишається нічого, що вона має виправдовувати»³⁵.

Якщо ми зупинимося на цьому і оглянемо хід нашої думки, виникає враження, що Гегель таки спромігся досягти своєї мети. Із своїм поняттям Абсолюту, який долає усі абсолютизації і стає єдиним, що зберігає безкінечне і ковтає все кінечне у безкінечному процесі самовідношення як безумовному, Гегель зміг осмислити Модерн із свого власного принципу. І зробивши це, він дослідив філософію як силу єднання, що долає будь-які позитивності, котрі впливають із рефлексії, – а отже, й виліковує у такий спосіб від модерних проявів руйнування. Проте таке пригладжене враження оманливе.

Якщо порівняти все, що вже було сказано Гегелем щодо ідеї народної релігії, із тим, що залишається після «вилучення» мистецтва з релігії, і віри в філософію, стає зрозумілим те розчарування, яке оволоділо Гегелем наприкінці його праці з філософії релігії. Те, на що, у кращому випадку, спроможний філософський розум, – це *часткове* примирення, без надання зовнішньої всезагальності тим обцинним релігіям, які намагаються зробити народ розумним, а філософів *сензитивними*. Народ, як виявляється, готовий скоріше відмовитися від своїх філософськи освічених священників: «У цьому відношенні філософія є відокремленим храмом, – каже Гегель, – а її служителі становлять ізольовану касту жерців, яким заборонено спілкуватися зі світом... Те, якою знаходить себе плинна у часі, емпірична теперішність, те, як вона самовизначається, віддається їй самій і не є безпосередньо практичною справою та завданням філософії»³⁶.

Діалектика Просвітництва, що вже досягла у минулому власної мети, починає тепер використовувати притаманний їй імпульс щодо критики часу. Негативний результат цієї дії ясніше виказує себе в конструкції «зняття» громадянського суспільства у державі.

IV

Починаючи з аристотелівської традиції, давньоєвропейське поняття політики як сфери, що охоплює державу та суспільство, увійшло незмінним у ХІХ століття. З такими поглядами, економіка «повного домашнього господарювання» є єдиною базою продовольчого постачання, заснованою на аграрно-ремісницькому виробництві і доповнюваною локальними ринками. Вона створює і

основу цілісного політичного устрою. Соціальне розшарування та диференційована участь у структурах політичної влади (наприклад у виборах), що йдуть пліч-о-пліч, інтегровані в загальному устрої політичної влади. Безумовно, така система понять більше не задовольняє модерні суспільства, у яких заснований на приватному праві обіг товарів виробництва капіталістичної економіки відділений від структур влади. Через взаємообмін цінностей та влади диференціюються дві системи діяльності, функціонально взаємодоповнюючі: соціальна система відділяється від політичної, а деполітизоване економічне суспільство – від бюрократизованої держави. Цей розвиток мав би вимагати від політиків здатності сприйняття класичних політичних вчень. Починаючи з кінця XVIII століття вони розпадаються на політекономічно обгрунтовані теорії суспільства, з одного боку, та теорію держави, що була інспірована модерним природним правом, з другого боку.

Гегель стоїть посередині цього наукового розвитку. Він був першим, хто надав модерному суспільству відповідної понятійної форми, відділивши «громадянське суспільство» від політичної сфери держави. Цим він водночас сприяє надолужуванню теорії суспільства вже запровадженого теоретико-мистецького протипокладання Модерну та Античності: «У громадянському суспільстві кожний є самоціллю, все інше для нього ніщо. Але без зв'язку з іншими він не досягне своєї мети у повному обсязі. А тому всі інші є для нього як особливого члена суспільства знаряддя для досягнення власних цілей. Але особлива ціль набуває через зв'язок з іншими форми всезагальності і може бути задоволена лише тоді, коли задоволена воля інших»³⁷. Гегель описує ринковий обмін як етично нейтралізовану сферу стратегічного переслідування приватних, «егоїстичних» інтересів, завдяки чому ця сфера обгрунтовує водночас «систему всебічної залежності». Згідно з цим описом громадянське суспільство виявляє себе, з одного боку, «за умов остаточно втраченої моральності» «співучасником моральнісного падіння»³⁸. З другого боку, як «творіння модерного світу»³⁹, воно знаходить виправдання у вільному доступі до формальної свободи: звільнення від свавілля потреб і праці стають необхідними моментами на шляху до того, щоб «створити суб'єктивність у її особливості»⁴⁰.

Хоча цей новий термін «громадянське суспільство» з'являється у Гегеля лише у «Філософії права», ця нова концепція була розроблена ним уже в йенський період. У статті «Про наукові способи трактування природного права» (1802) він починає розробляти полі-

тичну економію, щоб проаналізувати «систему загальної взаємозалежності під оглядом фізичних потреб і праці та їх зростання» як «систему власності та права»⁴¹. Вже тут перед ним постала проблема осмислення громадянського суспільства не лише як *сфери розладу* субстанційної моральності, а й — у його негативності — як *необхідний момент моральності*. Гегель виходить із того, що античний ідеал держави не може бути реставрованим в умовах модерного деполітизованого суспільства. З іншого боку, він відстоює ідею моральнісної тотальності, яку він розробляв раніше під назвою народної релігії. Отже, він мусить пов'язати моральнісний ідеал античності у тому розумінні, в якому він перевищує індивідуалізм Нового часу, із реальностями суспільного Модерну. Разом із розрізненням між державою та суспільством, яке, між іншим, він запроваджує вже у ці часи, Гегель відходить, рівною мірою, як від реставраційної філософії держави, так і від раціонального природного права. У той час як реставраційне державне право не піднімається над уявленнями про субстанційну моральність і тому розуміє державу лише як розширення сімейних відносин, індивідуалістичне природне право навіть не намагається сягнути ідеї моральності й ідентифікує «державу потреби» та «державу розуму» із відносинами приватного права в громадянському суспільстві. Своєрідність модерної держави вперше стає збагненою тоді, коли принцип громадянського суспільства починає розумітися як принцип ринково-подібного, тобто *недержавного* осуспільнення. Оскільки «принцип модерної держави має таку страшну силу та глибину, він надає принципу суб'єктивності можливості його завершення в самотійності екстремальних форм персональної особливості і водночас повернення його до субстанційної єдності, щоб зберігати цю єдність у самому собі»⁴².

Це формулювання охоплює як проблему опосередкування між державою та суспільством, так і [підказує] її тенденційне вирішення, яке пропонує тут Гегель. Адже далеко не samozрозуміло, що сфера моральності, яка охоплює сім'ю, суспільство, інститути формування політичної волі та державу, повинна *збігатися*, тобто приходити до себе, лише у *державі*, або, точніше, в умовах режиму і наявності його монархічної верхівки. На початку Гегель може припускати як вірогідне те, чому в системі потреб і праці виникають антагонізми, яких не можна подолати лише через саморегуляцію громадянського суспільства; це він пояснює в дусі свого часу: через «зниження життєвого рівня великих мас нижче певного прожит-

кового мінімуму продовольства ... дуже легко сконцентрувати непропорційну кількість багатства в руках небагатьох»⁴³. Звідси, безумовно, випливає, перш за все, функціональна необхідність згладжування суспільних антагонізмів у сфері життєвої моральності. Це всезагальне, що спочатку постає лише як *вимога*, має подвійну форму: абсолютної моральності, яка містить суспільство як один із своїх моментів, і «позитивної всезагальності», котра відрізняється від суспільства тим, що стримує його тенденції до саморуйнування та водночас, зберігає результати емансипації. Гегель мислить це позитивне як державу, а проблему посередництва розв'язує через «зняття» суспільства у конститутивній монархії.

Але таке рішення є переконливим лише з передумовою Абсолюту, який розуміється за зразком самовідношення суб'єкта, що пізнає⁴⁴. Фігурі самосвідомості Гегель надає поштовху вже у йенській реальній філософії, щоб мислити моральне ціле як «єдність індивідуального та всезагального»⁴⁵. Суб'єкт, що у пізнанні тримає зв'язок із собою, передзнаходить себе водночас як всезагального суб'єкта, що протипокладає світ як цілокупність предметів можливого пізнання, і як індивідуальне Я, яке виступає всередині цього світу як сутність серед багатьох інших сутностей. Як тільки Абсолют починає розумітись як безконечна суб'єктивність – яка одвічно притаманна об'єктивності, щоб зіймати себе з її попелу до уславлення абсолютного знання⁴⁶, – моменти всезагального та окремого можуть бути помисленими лише в структурі монологічного самопізнання: тому в конкретно всезагальному суб'єкт як всезагальне отримує перевагу перед суб'єктом як окремим. За цією логікою для сфери моральності надається переважне місце як *вищому ступеню суб'єктивності держави*, порівняно із суб'єктивною свободою кожного зокрема. Дитер Генрих назвав це «сильним інституціоналізмом» гегелівської філософії права: «Окрема воля, яку Гегель назвав суб'єктивною, є цілком прив'язаною до встановленого порядку інституцій і є взагалі лише настільки виправданою, наскільки зберігається незмінним цей порядок»⁴⁷.

Інша модель опосередкування всезагального та окремого вип-

нальної конкретизації спільної волі. Як ми бачили, в ранніх гегелівських творах залишається ще відкритою можливість вибору експлікації моральнісної тотальності як комунікативного розуму, що втілений в інтерсуб'єктивних життєвих зв'язках. Рухаючись у цьому напрямі, демократична самоорганізація суспільства мала посісти місце монархічного державного апарату. Але логіка суб'єкта, що сам себе усвідомлює, примушує сильну державу до інституціоналізму.

Проте, якщо держава «Філософії права» підіймається до «дійсності субстанційної волі, до у-собі і для-себе розумного», то звідси випливає, сприйнятий сучасниками Гегеля як провокативний, висновок, що політичні рухи, які вириваються за визначені філософією межі, виступають проти самого розуму. Так само, як філософія релігії відхиляє врешті-решт незадоволені релігійні потреби людей⁴⁸, так і державна філософія відривається від незадовільної політичної дійсності. Вимога демократичного самовизначення, що була енергійно проголошена Паризькою Липневою революцією і зазначена у проекті виборчих реформ англійського парламенту, пролунали для Гегеля найпронизливішим дисонансом. Цього разу Гегель настільки занепокоївся неспіввідносністю між розумом та історичною сучасністю, що у своїй праці «Англійський білль про реформу 1831 року» недвозначно став на бік Реставрації.

V

Гегель навряд чи надав би розладу Модерну його концептуального вигляду, якби неспокій та рух Модерну не привели до того, що він готовий був вибухнути цим поняттям. Це пояснюється тією обставиною, що Гегель міг здійснювати критику суб'єктивності тільки в межах філософії суб'єкта. Там, де сила розладу мусить нарешті виявити власну дієвість, щоб надати Абсолюту можливість продемонструвати єднальну силу, там вже не може бути місця для будь-якої «штучної» позитивності, там мають місце лише розлади, що можуть *також* претендувати на їх відносну правоту. «Сильний» інституціоналізм рухав гегелівським пером, коли у передмові до «Філософії права» він проголосив справжнє як розумне. Безумовно, що в попередніх лекціях зимового семестру 1819/20 років ми вже знаходимо слабший варіант цього висловлювання: «Те, що є розумним, *стає* справжнім, а справжнє *стає* розумним»⁴⁹. Але і в цьому судженні простір відкривається тільки для *наперед*-визначеного, для *при*-реченого сучасного.

Отже, нагадаємо нашу вихідну проблему. Схильний до новини Модерн, позбавлений зразків та відкритий майбутньому, може створювати власний масштаб тільки із самого себе. Єдиним джерелом нормативності служить принцип суб'єктивності, з якого випливає свідомість часу в Модерні. Філософія рефлексії, яка виходить із ґрунтовних фактів самосвідомості, надає цьому принципу понятійного виразу. Звичайно ж, що при застосуванні стосовно себе рефлексивних можливостей розкривається також і негативний аспект самостверджуваної, встановлюваної абсолютним чином суб'єктивності. А тому раціональність *розсудку* – який Модерн знає як свою власність і лише за ним визнає обов'язковість – повинна бути розширеною: йдучи шляхом діалектики Просвітництва до *розуму*. Але як абсолютне знання цей розум набуває форми, яка є настільки приголомшливою, що вихідні проблеми самозасвідчення Модерну він не просто розв'язує, але *дуже добре* розв'язує: питання про достеменність саморозуміння Модерну губиться в іронічному сміхові розуму. Адже розум посів тут місце долі і знає, що все, що стається, у суттєвому значенні вже вирішене. У такий спосіб гегелівська філософія звільняє Модерн від потреби у його самообґрунтуванні – але лише ціною знецінення його актуальності і послаблення критики. Наприкінці філософія приймає тягар своєю сучасністю, руйнує інтерес до неї і відмовляє їй у заклик до самокритичного оновлення. Проблеми часу втрачають присмак провокативності, оскільки філософія, що перебуває на висоті часу, вже має у собі всі їх значення.

У 1802 році Гегель опублікував у «Критичному журналі» статтю «Про суть філософської критики». У ній він розрізняє два види критики. *Один* спрямований проти штучної позитивності доби і розуміє себе як майєвтику пригніченого життя, виштовхнуту із його закостенілих форм: «Якщо критика справи і дії не може набути своєї значущості як образ ідеї, це ще не означає, що вона відмовляється від власних намірів; справді науковий (!) інтерес її полягає у тому, щоб розвіяти пелену, яка перешкоджає внутрішньому прагненню побачити світло дня»⁵⁰. У цьому неважко побачити критику, яку молодий Гегель націлював на позитивні сили релігії та держави. *Другий* вид критики Гегель спрямовує проти суб'єктивного іdealізму Канта та Фіхте. Для нього є беззаперечним, «що ідея філософії має бути визнаною повніше, і що суб'єктивізм прагне відстоювати філософію лише тією мірою, якою це потрібно, щоб врятувати самого себе»⁵¹. Йдеться, таким чином, про те, щоб ясно пока-

зати, що обмежена суб'єктивність відсторонює себе від кращого, об'єктивно більш доступного погляду. Гегель періоду «Філософії права» визнає лише ці два варіанти критики.

Філософія не може напучати світ відносно того, яким він має бути; у своїх поняттях вона рефлектує лише дійсність — такою, якою вона є. Філософія більше не спрямовує власну критику проти дійсності, а лише проти мутних абстракцій, які втискуються між суб'єктивною свідомістю та об'єктивно сформованим розумом. Після того, як дух здійснив свій «ривок» до Модерну, після того, як він знайшов-таки вихід із апорій Модерну: не тільки ввійшов у дійсність, але й постав у ній об'єктивно — філософія, на думку Гегеля, звільняється від своїх обов'язків концептуальної конфронтації загнаним існуванню суспільного та політичного життя. Таке приглушення критики відповідає *знеціненню цієї актуальності*, від якої відсторонилися чиновники філософії. Понятійно осмислений Модерн дозволяє стоїчний відхід від себе.

Гегель не був першим філософом, який належав до модерного часу, але він був першим, для кого Модерн став проблемою. У його теорії вперше стали очевидними понятійні констеляції між Модерном, свідомістю часу та раціональністю. Проте Гегель сам і зруйнував цю констеляцію, оскільки раціональність, перегнана в абсолютний дух, нейтралізує умови, за якими Модерн мав досягти само-свідомості. Отже, Гегель не розв'язав проблему самозасвідчення Модерну. Звідси для післягегелівського періоду впливає той висновок, що для розробки цієї теми потрібно знайти такий вимір, в якому поняттю розуму буде відведене *більш скромне* місце.

Використовуючи дещо «скорочене» поняття розуму, молодогегельянці намагалися дотримуватися гегелівського проекту; вони хотіли зрозуміти і піддати критиці Модерн, що розпався у самому собі, але на шляху зовсім *іншої* діалектики — діалектики Просвітництва. Звичайно, що вони створили тут лише одну з декількох партій. Дві інші партії, які сперечалися щодо правильного розуміння Модерну, також зробили спробу пояснити внутрішній зв'язок між Модерном, свідомістю часу та раціональністю; але вони не змогли вивести понятійні зв'язки цієї констеляції. Партія неоконсерваторів, що дотримувалася правогегельянських позицій, некритично надавала суспільному Модерну нестримного динамізму, спрощуючи при цьому модерну свідомість часу і зводячи розум до розсудку, а раціональність до цілераціональності. Поряд зі сцієнтистськи самозрозумілою наукою, культурний Модерн втрачає будь-

яку свою нормативність. Партія молодоконсерваторів, що стає на бік Ніцше, перевершує діалектичну критику сучасності тим, що радикалізує модерну свідомість часу і викриває розум як абсолютизовану цілераціональність та форму здійснення деперсоналізованої влади. При цьому, завдячуючи естетськи самостверджуваному авангардистському мистецтву, вони змогли відстояти ті норми, що не були визнаними ні в культурному, ні в суспільному Модерні.

Екскурс до «Листів про естетичне виховання людини» Шиллера

Видані у 1795 році видавництвом «Horen» шиллерівські «Листи» (над якими він працював протягом літа 1793 року) є першою програмною роботою з естетичної критики Модерну. У певному значенні вона вгадує наперед франкфуртську точку зору його друзів по Тюбінгену (Шеллінга, Гегеля та Гьольдерліна), оскільки аналіз Модерну, який перебуває у розладі із самим собою, Шиллер здійснює у поняттях кантівської філософії і складає проект естетичної Утопії, яка фактично надає мистецтву соціально-революційної ролі. Передбачалося, що мистецтво має посісти місце релігії, щоб здійснювати посильну йому справу єднання, оскільки воно розумілося тут як єдина, серед існуючих інтерсуб'єктивних зв'язків людей, всеохоплююча «форма комунікації». Шиллер розуміє мистецтво як комунікативний розум, який має здійснитися в «естетичній державі» майбутнього.

У другому листі Шиллер замислюється над питанням, чи своєчасно надавати красі перевагу перед свободою, «адже (все таки) справи морального світу такою великою мірою забезпечують наші найближчі інтереси, а дух філософського дослідження став настійливою вимогою часу для занять найдосконалішим із усіх існуючих творів мистецтва – побудовою достеменною політичною свободою?»⁵²

Постановка питання вже передбачає і відповідь на нього: мистецтво, власне, є медіумом у вихованні людського роду для справжньої політичної свободи. І цей процес виховання пов'язаний не з індивідуумом, але з колективними життєвими зв'язками народу: «Тотальність характеру має бути винайдена в народі, який мусить бути здатним і гідним змінити державу необхідності на державу свободи» (Vd. 5, S. 579). Якщо мистецтво *повинно зуміти* виконати своє історичне завдання – примирити із собою розладнаний Модерн – йому треба не тільки зрозуміти індивідуумів, швидше

Йому необхідно змінити ті життєві форми, які розділяють індивідів. Тому Шиллер наполягає на комунікативній, спільотно-творчій та солідаризуючій силі мистецтва, на *публічному характері* останнього. Його аналіз сучасності приводить до тих висновків, що у життєвих відносинах Модерну партикулярні сили могли диференціюватися і розгорнутися на повну силу лише ціною роздрібнення тотальності.

Ті знову-таки, суперечка нового та старого вимагає певного вихідного пункту для критичного самозасвідчення Модерну. Грецька поезія та мистецтво «хоча й розкладали людський рід та вкидали його складові частини у дивовижну божественну круговерть для їх відокремленого збільшення, але не через те, що розривали його на шматки, а через те, що постійно і різноманітно перемішували: адже людство загалом не потребувало будь-якого єдиного бога. Наскільки все інакше у нас – нових! Для нас також загальна картина роду розширюється завдяки індивідам, які розкидані всюди – що постають, однак, як відокремлені уламки, а не різноманітні суміші, які повинні бути «опитаними» в кожному їх екземпльованому індивіді, щоб таким чином розгадати тотальність роду» (Bd. 5, S. 582).

Шиллер критикує громадянське суспільство як «систему егоїзму». Його вибір слів нагадує нам молодого Маркса. Винайдений часовий механізм править йому за модель як для уречевленого економічного процесу, що відмежовує задоволення працею від самої праці, засоби від цілей, зусилля від нагороди, (Bd. 5, S. 584), так і для автономізованого державного апарату, який відчужує себе від громадян, «класифікуючи» їх як об'єкти адміністративного управління і підпорядковуючи бездушним законам» (Bd. 5, S. 585). На тому самому подиху, на якому він критикує відчужену працю та бюрократію, Шиллер виступає проти інтелектуалізованої і вузько-спеціалізованої науки, що віддаляється від проблем повсякденності: «Через те, що спекулятивний дух вів у царині ідей боротьбу за скарби, котрі не можна втрачати, він змушений був постати чужим елементом у чуттєвому світі і втратити матерію заради форми. Дух підприємництва, що був замкнений в одноманітному колі об'єктів, і у якому він, через це одноманіття, ставав ще більш обмеженим, змушений був відвернути свій погляд від свободи цілого та разом із цим виявитися збіднілим у своїй власній сфері... Тому абстрактне мислення має дуже часто холодне серце, оскільки воно розчленовує враження, які тільки й хвилюють душевну цілісність; дуже часто

підприємств має нешире серце, оскільки коло його уявлень, що замкнені на вузькопрофесійній одноманітності речей, не можуть вмістити чужі способи уявлень» (Vd. 5, S. 585 f.).

Безумовно, Шиллер розглядає ці прояви відчуження лише як неодмінні наслідки прогресу, який людський рід не міг би здійснити інакше. Шиллер поділяє сподівання критичної філософії історії; він звертається до телеологічних фігур мислення, навіть без посилань на трансцендентальну філософію (Канта): «Єдине через те, що в людстві його окремі сили ізолюються і надають собі виняткового законодавчого права, вони конфліктують і з істиною речей і змушують здоровий глузд, який, зазвичай, заспокоюється на зовнішніх явищах, зазирати у глибини об'єкта» (Vd. 5, S. 587). Подібно до підприємницького духу у суспільній сфері, спекулятивний дух стверджує себе в царстві духу. В суспільстві та філософії створюються два контрарних законодавства. Таке абстрактне протиставлення чуттєвості та розсудку, матеріального та формального імпульсу піддають освічених суб'єктів подвійному примусові: психічному примусу природи та моральному примусу свободи – і ці обидва стають відчутними залежно від того, якою мірою природний суб'єкт почуває себе розкутим і намагається оволодіти як своєю зовнішньою, так і внутрішньою природою. Так, нарешті, протиставляються як чужі одна одній природно-динамічна та розумно-етична держави; їх конвергенція виявляється тільки в ефекті придушення здорового глузду – «для природно-динамічної держави суспільство залишається лише голою можливістю, оскільки вона приборкує природу через природу; для розумно-етичної держави суспільство є морально необхідним, оскільки вона підкоряє окремі волі загальній» (Vd. 5, S.667).

З цієї причини реалізація розуму постає у Шиллера як *відбудова зруйнованого здорового глузду*; вона не може виходити винятково ні із природи, ані із свободи, а лише із процесу освіти, який, для того щоб покласти край конфлікту між двома типами законодавств, має уникати того, щоб приписувати фізичному характеру першого лише випадковість зовнішньої природи, а моральному характеру другого – свободу воління (Vd.5, S.576).

Медіумом цього процесу освіти є мистецтво; адже це воно збуджує наш «серединний настрій, у якому душа не стримується ні фізично, ні морально, але відкрита на обидва боки» (Vd. 5, S. 633). Тоді як Модерн завдяки прогресу розуму сам дедалі більше вплетується в конфлікт між звільненою від оков системою потреб та

абстрактними основоположеннями моралі, мистецтво може надати цій розладнаній тотальності «товариського характеру», оскільки воно бере участь в обох законодавствах: «Посередині між жадливим царством сил і священним царством законів естетичний творчий імпульс збудовує несподівано третє, радісне царство гри та видимості, в якому він знімає з людини окупи усіх відношень, що мають назву примусу, як фізичного, так і морального» (Bd. 5, S. 667).

Завдяки цій естетичній утопії, яка для Гегеля та Маркса та й взагалі для гегелівсько-марксистської традиції до Лукача та Маркузе⁵³ завжди залишалася орієнтиром, Шиллер спромігся зрозуміти мистецтво як справжнє втілення комунікативного розуму. Безумовно, кантівська «Критика здатностей судження» також сприяла його переходу до спекулятивного ідеалізму, який не міг задовольнитися кантівськими розрізненнями між розсудком та чуттєвістю, свободою та необхідністю, духом та природою, оскільки в усіх цих розрізненнях саме й відзеркалювався розлад у життєвих відносинах Модерну. Проте для Шеллінга та Гегеля найважливішими тут були посередницькі здатності рефлектуючого судження, які служили містком до інтелектуального вбачання, завдяки якому вони сподівалися зберегти абсолютну тотожність. Шиллер був скромнішим за них. Він дотримувався обмеженого значення естетичної здатності судження, щоб мати можливість її філософсько-історично використовувати. При цьому він мовчазно змішував кантівське поняття здатності судження із традиційним, яке в аристотелівській традиції (включно до Ганни Арендт⁵⁴) ніколи не втрачало цілком зв'язку з поняттям здорового глузду та його політичним підтекстом. Тому він і зумів зрозуміти мистецтво перш за все як форму *повідомлення* і визначити його завданням «привнесення гармонії у суспільство»: «Усі інші форми уявлень розділяють суспільство, оскільки вони засновуються або винятково на зв'язках приватної сприйнятності, або на зв'язках приватної кваліфікованості окремих його членів, а отже, на розрізненні між людиною та людиною; лише прекрасне, що притаманне естетичному повідомленню, поєднує суспільство, оскільки воно має відношення до того, яке є спільним для всіх» (Bd. 5, S. 667).

Звідси Шиллер дає визначення ідеальній формі інтерсуб'єктивності через порівняння відокремлення та змішування, як двох протилежних способів деформації інтерсуб'єктивності. Люди, що, як троглодити, ховаються по печерах, пограбовані, через свій приватистський спосіб життя, у своїх зв'язках із суспільством, як чимось об'єктивним, що існує поза ними; разом із тим, люди, що

кочують великими масами, у своєму назовнішньому існуванні втрачають можливість повертання до себе та самознаходження. Правильний баланс між такими, рівною мірою загрозливими для ідентичності крайнощами відчуження та злиття Шиллер знаходить у романтичному образі: естетично примирене суспільство мало б побудувати таку структуру комунікації, «де кожний у власній хижі заспокоєний із самим собою, і як тільки її залишає, має розмову з усім родом» (Vd. 5, S. 655).

Естетична Утопія Шиллера спрямована, звичайно, не на естетизацію життєвих відносин, а на революцію у відносинах взаєморозуміння. Всупереч розчиненню мистецтва в житті, як до того закликали пізніше програми сюрреалістів, і що провокативно здійснили дадаїсти та їх послідовники, Шиллер тримається за автономію чистої видимості.

Він справді очікує від радості, що викликана естетичною видимістю, «тотальної революції» у «цілісному способі сприйняття». Але видимість залишається лише доти чисто естетичною, доки вона позбавлена будь-якої підтримки з боку реальності. Подібно до Шиллера, відношення мистецтва та революції визначає згодом Герберт Маркузе. Оскільки суспільство репродукує себе не тільки у свідомості людей, але також і в їх почуттях, емансипація свідомості повинна бути вживлена в емансипацію чуттєвості — а «репресивна інтимність відношень із наданим об'єктивним світом має бути «розчиненою». Але мистецтво не повинно прагнути до здійснення сюрреалістського імперативу, йому не треба десублімуватися у життя: «кінець мистецтва» можна уявити лише за тих обставин, що люди стають нездатними розрізняти справжнє і штучне, добро і зло, прекрасне і потворне. Це був би стан повної варваризації у вищій точці розвитку цивілізації»⁵⁵. Пізній Маркузе повторює тут застереження Шиллера від безпосередньої естетизації життя: примирені сили розгорнутої естетичної видимості є лише видимістю — проте лише доти, доки людина у своєму *теоретичному* добродієсно утримує себе від того, щоб робити звідси висловлювання відносно існування, і доки у *практичному* вона намагається відмовитися від того, щоб відмовляти через це існуванню» (Vd. 5, S. 658).

За цим застереженням вже прихована ідея Шиллера про свавілля закономірностей у сфері культурних цінностей: науки, моралі та мистецтва — яка потім буде активно розроблюватися Емілем Ласком та Максом Вебером.

Ці сфери справді здаються «вивільненими-від»; вони «радіють своєму імунітету проти людського свавілля. Якщо деякий політичний діяч і зможе завладати їх територією, він буде нездатним володарювати на ній» (Vd. 5, S. 593). Якби хтось спробував – не звертаючи увагу на це свавілля – розбити чашу естетичної видимості, те, що він містив, мало б розтектися – але від десублімованої чуттєвості та від деструктурованої форми його зраділе свавілля не отримало б нічого. Для Шиллера естетизація життєвого світу легітимна лише у тому значенні, що мистецтво, як форма повідомлення та медіум, є каталізатором поєднання розділених моментів у деякій непримусовій тотальності. Відкрита для спілкування природа прекрасного та смаку повинна засвічувати власну дійсність ви-

Лекція III

ТРИ ПЕРСПЕКТИВИ: ЛІВОГЕГЕЛЬЯНЦІ, ПРАВОГЕГЕЛЬЯНЦІ ТА НІЦШЕ

I

Гегель відкрив дискурс Модерну. Він запровадив тему – самокритичне засвідчення Модерну; він встановив і правила, за якими може варіюватися тема – діалектика Просвітництва. Підносячи сучасну йому історію до філософського рівня, він змусив зіткнутися одвічне із трансісторичним, позачасове з актуальним. Цим самим характер філософування був, як на той час, нечувано змінений ним. Звичайно, Гегелю *аж ніяк не хотілося* розриву із філософською традицією; але це стає фактом свідомості лише для наступної генерації філософів.

У 1841 р. Арнольд Руге у «Німецькому щорічнику» писав: «Вже на першій стадії історичного розвитку гегелівська філософія виказала свій суттєво відмінний від усіх досі існуючих систем характер. Вона першою проголосила, що вся філософія є ні чим іншим, як думкою свого часу; вона також першою визнала себе саме цією думкою часу. Те, що для минулих філософських систем було неусвідомленим, і тому лише абстрактним, вона робить свідомим і конкретним. Отже, про них цілком справедливо можна стверджувати, що вони були і залишаються лише думками; але ця, гегелівська, зображує себе такою думкою, яка не може залишатися собою, а отже ... повинна стати справою ... У цьому значенні гегелівська філософія є філософією революції і стосовно минулих філософій є останньою філософією взагалі» (С. 594).

До дискурсу Модерну, який ми безперервно продовжуємо до сьогодні, належить також свідомість того, що філософія дійшла свого

кінця — незалежно, чи сприймається це продуктивно значущою вимогою, чи тільки провокацією. Маркс хотів *зняти* філософію, щоб у такий спосіб її *здійснити*. У ті ж роки Мозес Гесс видав книгу під назвою «Останні філософи». Бруно Бауер казав про «катастрофу метафізики» із повним переконанням, «що філософська література може бути розціненою як назавжди закрита і закінчена». Безумовно, що у Ніцше та Гайдеггера їхнє *подолання* метафізики мало дещо інший сенс ніж *зняття* метафізики; а *прощання* з філософією Вітгенштейна або Адорно було чимось відмінним від здійснення філософії. Однак усі ці настанови та орієнтації вказують на «розрив із традицією» (Карл Льовіт), який дається взнаки тоді, коли дух часу бере гору над філософією, коли модерна свідомість часу розриває *форму* філософської думки.

Кант підносив «академічне поняття» філософії, як систему розумового пізнання, над її «світським поняттям»; таке поняття він пов'язував із тим, що «необхідно становить інтерес» для кожного. Гегель був першим, хто сплавив у єдине ціле світське поняття філософії, що містило у собі її претензії щодо діагностики часу, із академічним поняттям філософії. А тому зміни «агрегатного стану» філософії можна було побачити також у тому, що після смерті Гегеля шляхи академічної та світської філософій знову розходяться. Заснована як фах, академічна філософія розвивається поряд із світською філософською літературою, місце якої вже більше не було чітко дефінітивно інституціоналізованим. З цього часу академічна філософія змушена була боротися зі звільненими або знехтуваними приват-доцентами, літераторами і приватними літературними діячами, як-от Фейербах, Руге, Маркс, Бауер та К'еркегор, — так само як і з Ніцше, який полишив свою професуру в Базелі. Усередині університетської системи освіти вона поступається завданням теоретичного саморозуміння Модерну таким галузям науки, як політологія, соціологія та етнологія. Окрім того, такі імена, як Дарвін та Фрейд, а також поява течій, подібних до позитивізму, історизму та прагматизму, свідчать про той факт, що у ХІХ столітті фізика, біологія, психологія та історичні науки вільно стверджують світоглядні позиції, які — уперше без посередництва філософії — впливали на формування свідомості часу¹.

Ця ситуація змінюється лише у двадцяті роки нашого століття. Гайдеггер знову надав дискурсу Модерну першорідності філософського руху думки — що засвідчує вже сама назва його твору: «Буття та час». Дещо подібне притаманне й марксо-гегельянцям, таким як

Лукач, Горкгаймер та Адорно, котрі за допомогою Макса Вебера зробили зворотний «переклад» «Капіталу» у теорію оречевлення і таким чином відновили зруйнований зв'язок між економікою та філософією. Філософія повертає собі свої компетенції діагностики часу також і на шляху критичного аналізу науки, який прямує від пізнього Гуссерля через Башляра до Фуко. Але чи є *все це* тією самою філософією, яка у цей час, так само як і за гегелівських часів, долала диференціацію на академічну та світську філософію? Незалежно від того, під яким ім'ям вона виступить сьогодні: фундаментальної онтології, критичної теорії, негативної діалектики, деконструкції або генеалогії – усі ці псевдоніми ні у якому разі не є тим одягом, під яким можна роздивитися традиційні форми філософії; філософсько-понятійне маскування служить тут швидше покровом, що приховує жебрацький кінець філософії.

На сьогодні ми ще перебуваємо у тому стані свідомості, що був притаманний молодогегельянням, котрі взагалі дистанціювалися і від Гегеля, і від філософії. Від того часу перебувають в обігу ті тріумфуючі знаки взаємного звеличення, завдяки яким ми охоче обминаємо той факт, що ми таки *залишаємося* сучасниками молодогегельянців. Гегель відкрив дискурс Модерну; молодогегельяни створили умови для його довгострокового утвердження, а саме: вони звільнили від тягаря гегелівського поняття розуму створену із духу Модерну мислительну фігуру критики Модерну.

Ми вже бачили, як Гегель зі своїм емпатичним поняттям вірогідності як єдності сутності та існування залишає осторонь саме те, що було найближчим для саморозуміння Модерну, – трансісторичну позицію світосприйняття, вже обтяжену тими значеннями, у яких пов'язані в один вузол проблеми майбутнього, що невпинно чинить свій натиск. Старий Гегель рішуче відрізняє актуальність сучасної історії як щось чисто емпіричне, приречене на «дурну безкінечність» випадкового, незначущого, швидкоплинного та нежиттєздатного, з якої мала виникати потреба у філософії від конструцій суттєвого та розумно триваючого. Проти цього поняття розумної справжності, що височіє над фактичністю, контингентністю та актуальністю раптових подій і уперше виникаючих початків розвою, виступали з вимогою надання *вагомості екзистенції* молодогегельяни (услід за пізньою філософією Шеллінга та пізнім ідеалізмом Іммануїла Германа Фіхте). Фейєрбах наполягав на *чуттєвій екзистенції* внутрішньої та зовнішньої природи: чуттєвість та пристрасть свідчать про наявність власної тілесності та її протистоян-

ни матеріальному світу. К'єркегор відстоював *історичну екзистенцію* індивідуума, в якій автентичність індивідуального перебуває у конкретності та незасвідчуваності абсолютно внутрішньої беззаперечної рішучості до безкінечного інтересу. Нарешті, Маркс дотримується погляду щодо *матеріальної буттєвості* економічних засад нашого співіснування: продуктивна діяльність та кооперація усупільнених індивідів створюють середовище (медіум?) історичного процесу самовідтворення роду. Фейєрбах, К'єркегор та Маркс виступали проти штучного, створюваного лише подумки опосередкування між суб'єктивним та об'єктивним духом, між об'єктивним духом та абсолютним знанням. Вони наполягали на *десублімації* духу, який просто втягує виявлені в сучасності реальні протилежності в потік абсолютного самозв'язку, щоб їх де-актуалізувати, тобто щоб транспонувати їх у модусі затемненої прозорості пригаданого минулого – і лише таким чином сприйняти їх зі всією серйозністю.

Але разом із тим молодогегельянці продовжували дотримуватися головної фігури гегелівської думки. Вони викрадають з гегелівської *енциклопедії* багатство мислительних структур, яке зараз стало загальнодоступним, щоб зробити результати гегелівських диференціацій корисним для радикально історичної думки. Ця думка надає абсолютної значущості релятивізму – як історичній точці зору, щоб натомість піддати його історично оновленому скепсису. Карл Льовіт, який з любовною ненавистю описав формування нового дискурсу², вважає, що молодогегельянці поводили себе щодо історичної думки *нефілософським* чином: «Коли б історія захотіла орієнтуватися на них, вона потрапила б у становище потопаючого, який намагається триматися за хвилі»³. Цю виразну фразу потрібно зрозуміти правильно. Справді, молодогегельянці хотіли визволити відкрити майбутньому сучасність з-під диктату розуму, який «завжди-знає-краще». Щоб відповісти на кризу, вони хотіли повернути собі історію як такий вимір, що відкриває ігровий простір для критичної думки. Проте сподіватися на отримання певних гарантій від зорієнтованості на діяльність, вони могли лише за умов, що сучасна історія не буде принесена в жертву історизму, а Модерну залишиться характерний для нього зв'язок із раціональністю⁴.

Виходячи із передумови, що історичний хід подій постає переплетенням надсуб'єктивних і взаємопов'язаних процесів навчання та забуття, пояснюються й *інші характеристики* дискурсу: поряд із радикально історичною думкою та характерною для неї критикою

суб'єктноцетрованого розуму, притаманною позиції інтелектуалів, постає й відповідальність за безперервність – або розірваність – історичного процесу.

II

Партії, які за часів молодогегельянців відстоювали правильне саморозуміння Модерну, досягали згоди в одній позиції: у тому, що його самоілюзія, яка далеко зайшла, була пов'язана із тими процесами навчання, котрі XVIII століття вклало в значення поняття Просвітництва. Погоджувалися також і стосовно того, що авторитарні риси обмеженого Просвітництва були закладені вже в його принципі самосвідомості, або суб'єктивності. Сам із собою пов'язаний суб'єкт досягав самосвідомості лише ціною об'єктивації як зовнішньої, так і власної внутрішньої природи. Оскільки у пізнанні та дії, спрямованих як назовні так і всередину, суб'єкт змушений ставитися до себе лише як до об'єкта, то у цих актах, що повинні стверджувати його самопізнання та автономію, він робить себе водночас і непрозорим і залежним від них. Це обмеження, вбудоване у структуру самозв'язку, залишається неусвідомленим у процесі становлення свідомості. Звідси виникає тенденція до самозвеличення та схильність до ілюзій, тобто до абсолютизації певного рівня рефлексії та емансипації.

У дискурсі Модерну обвинувачі постійно йому дорікають, й це суттєво не змінюється від Гегеля та Маркса до Ніцше та Гайдеггера, від Батая та Лакана до Фуко та Дерріда. Вони роблять висновок, що розум, який стоїть на засадах принципу суб'єктивності, засуджує та підриває всі наявні форми пригнічення та експлуатації, приниження та відчуження для того, щоб натомість встановити безмежну владу раціональності. Оскільки цей терор суб'єктивності, що досягає спотвореного вигляду Абсолюту, перетворює засоби формування свідомості та емансипації у різноманітні інструменти опередмечування та контролю, він набуває – у своїх формах явно вираженого панування – зловісного імунітету. Непрозорість сталевої побудови розуму, який позитивно подають, щезає як у засліплюючому сяянні наскрізь прозорого кришталевого палацу. У цій позиції всі партії досягають єдності: *цей його* склоподібний фасад потрібно зруйнувати. Хоча, безумовно, вони різняться при цьому у стратегіях щодо подолання розуму.

Повернена до практики і налаштована на революцію критика *лівогегельянців* прагнула того, щоб мобілізувати історично накопичений потенціал розуму – що чекав на звільнення від загрози кастрації – і спрямувати його проти однобічної раціоналізації буржуазного світу. *Правогегельянці* йшли слідом за Гегелем у переконанні, що субстанція держави та релігії має компенсувати неспокій у громадянському суспільстві, як тільки суб'єктивність революційної свідомості, що схиляє до суспільної невгамовності, буде піддана об'єктивному проникливому розгляду розумності існуючого. Встановлювана абсолютна раціональність розсудку знаходить цілковитий вияв у фанатичному спрямуванні соціалістичних ідей; проти таких псевдокритиків здатне було виступити лише метакритичне вбачання філософів. І нарешті, *Ніцше*, який хотів викрити всю драматургію «вистави», в якій мали пролунати обидві її теми: і революційна надія, і реакція на неї. Він позбавляє критику розуму – через її обмеженість цілераціональністю та центрованістю на суб'єкті – її діалектичного жала і загалом ставить до розуму так само, як молодогегельянці ставилися до його сублімацій: розум є *ні чим іншим*, як владою, викривленою волею до влади, яку він так спокусливо приховує.

Споглядаючи роль інтелектуалів, можна збагнути ті самі диспозиції, якими вони завдячують зв'язку Модерну із розумом. На зразок детективів, що «ведуть» слід розуму в історії, філософи Модерну відшукують непримітні сліди, у яких несвідоме занурене у свідомості, забуття у пригадуванні, де занепад вуалюється під прогрес, а забування вивченого – під процес навчання. Ці три партії, об'єднавшись навколо загальної мети – пояснити Просвітництво з його обмеженості, по-різному оцінюють те, що саме роблять інтелектуали. *Критичні критики* розглядають себе як авангард, який вілважується ступити на невідому територію майбутнього і просуває вперед процес Просвітництва. Часом вони виступають або як провісники естетичного модернізму, або як політичні лідери, які впливають на свідомість мас, або як ізольовані індивіди, що залишають після себе послання, закорковані у пляшці. (Із такою свідомістю, наприклад, Горкгаймер та Адорно доручили наприкінці війни видати їх «Діалектику Просвітництва» невеличкому емігрантському видавництву). На противагу їм, *метакритики* схильні вбачати в кожному – іншому, ніж вони – інтелектуалі загрозу нової священницької влади. Інтелектуали підривають авторитет сильних інституцій та простих традицій; цим самим вони порушують ком-

пенсаторську діяльність обміну, яку неспокійний Модерн мусив здійснювати із самим собою, а раціоналізоване суспільство – із обмеженою владою держави та релігії. Теорія нових класів, яку сьогодні неоконсерватори висувають проти небезпечних прихильників несприятливої, за всіма ознаками, культури, більшою мірою зобов'язана логіці нашого дискурсу, ніж спираючись на факти рестратифікації, постіндустріальної системи зайнятості. Зрештою, з не меншою енергією критикують зрадливість інтелектуалів ті, хто зараховує себе до *ніцшевської традиції критики розуму*; вони також засуджують злочин, який із чистим філософсько-історичним сумлінням вчинив авангард в ім'я всезагального людського розуму. Безумовно, тут немає проєктивного елементу само-ненависті інтелектуалів – вони не відокремлюють себе від зайнятої ними дистанції⁵. (В цьому сенсі влучні міркування Фуко я розумію не як осуд, а як самокритичне спростування надмірних вимог.)

Третя характеристика визначає дискурс Модерну: оскільки історія визнана кризовим процесом, у якому теперішнє постає блискучим критичним відгалуженням від нього, а майбутнє – тиском нерозв'язаних проблем, екзистенційно загострена свідомість постає перед загрозою *пропущених рішень* та *невиконаних вчинків (Eingriffe)*. Звідси постає перспектива, згідно з якою сучасники вважають себе відповідальними за звіт актуального стану справ як *минулого* перед майбутньою сучасністю. Звідси постає готовність прийняти відповідальність за узгодження (зв'язків) однієї ситуації з іншою, за прогресивне здійснення процесу, що втратив свій природоподібний характер самозростання і відмовляється давати обіцянки щодо своєї безумовної безперервності. У такій ситуації невротичного розколу опиняються не лише ті *філософи справи*, яких Мозес Гесс назвав «партією руху». Такою самою одержимістю охоплена й «партія інерції», яка вимагала помірності, тобто партія тих, хто перед лицем автоматично здійснюваної модернізації уникає тягаря доведень стосовно кожного запланованого втручання (*Eingriff*) революціонерів та ентузіастів, реформаторів та новаторів⁶. Звичайно, в межах цих настанов значеннєвий спектр безперервності історичного процесу набуває численних варіацій. Від Каутського та протаністів Другого Інтернаціоналу, які в розгортанні продуктивних сил убачали гарантію еволюційного переходу від буржуазного суспільства до соціалізму, він продовжується до Карла Корша, Вальтера Беняміна та ультра-лівих, здатних уявляти революцію лише як стрибок із одвічно самовідтворюваного варварства передісторії та

підрив усього континууму історії. Така точка зору, інспірована сюрреалістичною свідомістю часу, має дещо спільне із *анархістською* орієнтацією тих, хто вслід за Ніцше виступив проти універсального взаємозв'язку «влада-омана», звертаючись до екстатичної суверенності, забутого буття, тілесних рефлексів, локальних спротивів та мимовільних бунтів змученої суб'єктивної природи.

Коротше кажучи, молодогегельянці прийняли від Гегеля проблему історичного самозасвідчення Модерну; на порядок денний вона була поставлена разом із кригікою безтілесного суб'єктоцентрованого розуму, із суперечками навколо особливої позиції інтелектуалів та відповідальності за встановлення правильного співвідношення між революцією та історичною континуальністю. На підтримку практичної здійсненності філософії вони закликали двох супротивників, які дотримувалися зазначеної теми та правил гри. Цим опонентам не треба було виходити за межі дискурсу, щоб поступитися перед авторитетом зразкового минулого. Адже староконсервативне звернення до релігійних або метафізичних істин більше не зараховувалося до філософського дискурсу Модерну – староевропейськість була знецінена. *Партії руху* протистояла *партія інерції*, яка бажала зберегти, усього-навсього, *динамізм* буржуазного суспільства. Вона перетворила тенденцію до збереження на неоконсервативну згоду на мобілізацію, яка, так чи інакше, *вже мала* місце в суспільстві. *Ніцше* та *неоромантики* виступають контрагентами до перших двох – третім партнером дискурсу. Останні хотіли вибити ґрунт з-під ніг і радикалів, і неоконсерваторів; із значенневого зв'язку слів у фразі «критика розуму» вони викреслюють *genitivus subjektivus* (родовий відмінок), щоб прийняти цю справу розуму – за яку бажать також триматися й інші дві партії – із своїх власних рук. Отже, кожна сторона прагне одержати гору над іншою.

Тут ми наближаємося до розуміння того, чому саме ми дистанціювалися від цього дискурсу, а здійснену за його сценарієм постанову XIX століття проголосили геть застарілою. Сьогодні не бракує спроб іще раз, *вже із нашого боку*, перевершити гру взаємного перевершення. Її легко розпізнати вже за префіксами «*post*» безлічі створюваних нині неологізмів. Проте навіть із методичних засад я не можу сподіватися на те, що ми здатні повністю дистанціюватися від Західного раціоналізму і під пильним поглядом фіктивної етнології зробити сучасність предметом нейтрального розгляду, а отже, й взагалі вийти за межі дискурсу Модерну. Тому я змушений зап-

ропонувати дещо тривіальний шлях і прийняти узвичаєну перспективу співучасника, який робить грубі спроби відтворити у пам'яті увесь хід аргументації, щоб у кожній з трьох названих позицій відшукати внутрішні складнощі. Цей шлях не виводить нас із дискурсу Модерну, але він дає можливість значно краще зрозуміти його теми. З цією метою я мушу вдатися до деяких рішучих спрощень. Виходячи із марксівської критики Гегеля, я хотів би простежити, як перетворення поняття рефлексії на поняття продуктивності і заміна «самосвідомості» на «працю» на теренах східного марксизму завершується апорією. Метакритика правогегельянства мала рацію, наполягаючи на тому, що досягнутий модерним суспільством рівень системної диференціації не можна просто повернути назад. Цю традицію продовжує неоконсерватизм, який, однак, зустрічається зі складнощами обґрунтування, коли змушений заявляти, що витрати на самоздійснюваний процес модернізації та його нестабільність можуть бути врівноваженими та збалансованими.

III. Реалізація гегелівського проекту у філософії практики

Із багатьох літературних документів ми знаємо, який революційний вплив на просторово-часовий досвід сучасників справляли перші залізниці. Безперечно, не залізниця створила модерну свідомість часу; але протягом XIX століття вона справді стала тим транспортним засобом, який захопив масову свідомість часу Модерну. Локомотив стає популярним символом запаморочливої мобілізації всіх життєвих відносин, що тлумачилися як прогрес. Більше не існувало монополії інтелектуальної еліти на переживання закріплених традицією часових меж життєвого світу; вже у «Маніфесті Комуністичної партії» Маркс міг апелювати до повсякденного досвіду, коли розглядав «безперервне руйнування всіх суспільних умов, одвічну невизначеність та відступальний рух» у «способах виробництва та обміну»: «Усі закоснілі, вкриті іржею відносини, разом із супровідними, освяченими старовиною уявленнями та поглядами руйнуються, усі новостворені — застарівають швидше, ніж встигають закріпитися. Все станове та застійне щезає, все священне оскверняється, і люди нарешті змушені дивитися тверезими очима на свій життєвий рівень та взаємовідносини»⁷. Цей вислів містить три важливі положення.

А) Смыслова спрямованість історії може бути прочитана до її філософських інтерпретацій, тобто емпірично, виходячи із загального спрямування потоку історичних подій: там, де мобілізація і революційні перетворення життєвих відносин зазнають найбільшого прискорення, там відчутніше відбувається і модернізація. Для Маркса, який був зосереджений на даному критерії прискорення, є історичним фактом те, що модерний світ має центром тяжіння Захід: Францію та Англію. Він мав чітке уявлення про одночасність існування неодноразового. Він припустив, що умови Німеччини у 1843 році, не досягали навіть 1789 року – згідно із французьким відліком часу. Умови Німеччини перебувають «нижче рівня історії», а її політична сучасність розглядається як «покритий пилом століть факт із історичної комори сучасних націй»⁸.

Б) Але якщо модерне суспільство досягне такого динамізму, що усе станове та застійне розтане у повітрі само по собі, тобто незалежно від самосвідомого втручання діючого суб'єкта, тоді зміниться й характер натуральності «другої природи» – як «позитивності». Безумовно, перспектива молодого Гегеля залишається незмінною і для молодого Маркса: марево, яким закрито минуле від погляду теперішнього, має бути розвіяне – лише у комуністичному майбутньому теперішнє буде коригувати себе минулим⁹. Але позитивне вже більше не виступає у вигляді застиглого і незмінного; цього вимагає, швидше, *теоретична спроба* розкрити у безперервності змін позитивність потреби порівняно із чимось сталим. Революційні перетворення життєвих відносин, як такі, що здійснювалися б *без свідомості* – це ілюзія, за якою прихована тенденція до приховування справді революційного руху. Єдине, що може визволити людство від прокляття *рухомості, продиктованої ззовні*, це те, що з початку ХІХ століття називалося *соціальним рухом*. Тому Маркс хоче дослідити «більшою або меншою мірою приховану громадянську війну, що вирує всередині існуючого суспільства, до того її моменту, коли вона вибухає відкритою революцією»¹⁰. Отже він постулює соціальну революцію вже задовго до того, як вона набула в європейському робочому русі історично спотворених форм.

В) За лаштунками цих двох положень, поза потрібною мобілізацією зовнішніх життєвих умов, поза емансипаторським тяжінням до соціальних рухів та рішучим вивільненням продуктивних сил, постає у нього «швидке покращення знарядь виробництва та безмежне полегшення комунікативних зв'язків»¹¹. Цим пояснюється і *охолоджуючий* характер прискореного історичного процесу –

як осквернення всього святого. Оскільки таке двозначне прискорення історії приходить до «прогресу індустрії» – що лунає в «Маніфесті» майже святковим гімном – сфера громадянського суспільства посідає те місце, яке віддав молодий Гегель – часів перших теологічних та політичних праць – для «життя народу». Для молодого Гегеля і релігійна Ортодоксія, і Просвітництво поставали ізольованими від життя народу такою ж мірою, як і політичні інститути зруйнованої Германської імперії. Для Маркса суспільство – «модерна соціально-політична реальність» – постає основою, від якої мають бути відокремленими – як абстракції – релігійне життя, філософія та буржуазна держава. Критика релігії, здійснена на той час Л. Фейєрбахом, Д.Ф. Штраусом та Б. Бауером, була зразком для критики буржуазної держави.

Безумовно, що позитивізм самовідчуженого життя тримається осторонь філософії єднання, яка вважала, що, одночасно з тим, як зняття громадянського суспільства в державі вибудовується в мисленні, одразу досягається і саме примирення. Тому Маркс аналізує гегелівську «Філософію права», маючи на меті показати, як виглядало б це зняття громадянського суспільства, якби гегелівська ідея моральнісної тотальності набула своєї правової чинності¹². Позиція Маркса, яка сьогодні вже нікого не дивує, полягала, як відомо, у тому, що держава (яка досягала свого справжнього вигляду не в монархічній Пруссії, а у парламентських системах Заходу) ні в якому разі не покладається ним у сферу життєвої моральності антагоністичного суспільства; держава лише виконує функціональні імперативи цього суспільства і постає виразом його розірваної моральності¹³.

Цією критикою розкривається перспектива такого типу самоорганізації суспільства, який знімає розкол на громадську та приватну людину і руйнує ілюзії як державно-громадянського суверенітету, так і відчуженого існування людини, що підпадає «під жорстокий тиск нелюдських стосунків»: «Тільки тоді, коли справді індивідуальна людина починає визнавати у собі абстрактного громадянина держави..., коли вона визнає і організовує свої власні сили (*forces propres*) як суспільну силу, а тому вже не відділяє її від себе як *політичну* силу, тільки тоді настає час людської емансипації»¹⁴. Ця перспектива визначила подальші тлумачення Модерном філософії практики¹⁵. Філософія практики настільки відчутно залишається під владою інтуїції – щодо здійснення ідеї моральнісної тотальності,

що це дається взнаки *навіть* у функціональних обмеженнях висококомплексної суспільної системи.

Цим, певною мірою, пояснюється особлива обережність Маркса під час аналізу параграфу 308 гегелівської «Філософії права», в якому Гегель полемізує із уявленням, що «усі індивіди повинні брати участь в обговоренні та прийнятті рішень щодо загальних справ». Попри те, Маркс вагався щодо завдання, яке постало перед ним — розгорнути структуру формування політичної волі, яка б виправдовувала як правильні «прагнення громадянського суспільства до перетворення себе у політичне суспільство, а політичного суспільства — у справжнє суспільство»¹⁶. Паралелі між Гегелем та Марксом тут нас дещо бентежать. Обидва мислителі замолоду мали відкриту можливість використання ідеї непримусового формування волі в спільноті комунікацій, створеній на засадах кооперації, як моделі примирення розладнаного громадянського суспільства. Але пізніше, і на майже аналогічних підставах, вони відкинули цю можливість. Так само, як і Гегель, Маркс був обтяжений ґрунтовними концептуальними вимогами філософії суб'єкта. В гегелівській манері він дистанціюється від безсилля перед повинністю, притаманною утопічному соціалізму. Як і Гегель, він покладається на пробивну силу діалектики Просвітництва: із того самого принципу, завдяки якому постають і досягнення, і суперечності модерного суспільства, має пояснюватися також і трансформаційний рух, у якому здійснюється вивільнення розумового потенціалу даного суспільства. Щоправда, Маркс вносить у процес модернізації суспільства постійно зростаючу ефективність експлуатації природних ресурсів та дедалі інтенсивніше охоплення глобальної мережі торгівлі та комунікації. А тому це визволення продуктивних сил мало б впливати з принципу Модерну, який однаковою мірою засновується на суб'єкті, що практично діє та рефлексивно пізнає.

З цією метою Маркс змушений лише змінити акценти в межах існуючої моделі новочасної філософії. Дана модель визначається двома рівнозначно ґрунтовними суб'єкт-об'єктними відносинами; так само, як суб'єкт, котрий пізнає, формує думки, що здатні досягнути істини про речі об'єктивного світу, так діючий суб'єкт досягає успіху в контрольованій ним цілеспрямованій діяльності з метою

ють свою форму і змінюються. Філософія рефлексії, яка надає пізнанню привілейованого статусу, розглядає процес формоутворень духу (за моделлю самозв'язку) як становлення свідомості; філософія практики, яка надає привілейованого статусу зв'язку між діючим суб'єктом і світом предметів, що підлягають маніпулюванню, висуває на перший план (за моделлю зовнішнього самоопредмечування) процес формоутворення роду, який розглядається як процес самовідтворення. Для неї принципом Модерну є *праця*, а не *самосвідомість*.

На цьому принципі базується процес створення науково-технічних продуктивних сил. Звичайно, Маркс зовсім не мав наміру надавати принципу праці надто вузького значення, якщо запроваджував у понятті практики також і раціональний зміст буржуазної культури, а отже, й критерії, згідно з якими стає можливим ідентифікувати регрес у самому прогресі. Тому молодий Маркс приєднав працю до творчої діяльності митців, які у своїх творах виводять назовні власні сутнісні сили і знову їх привласнюють шляхом заглибленого розгляду. Гердер та Гумбольдт подали схему ідеалу такого всебічно самоздійснюваного індивіда; Шиллер та романтики, Шеллінг та Гегель дали згодом естетико-продуктивне обґрунтування цієї експресивістської ідеї самоформування¹⁷. У той час як Маркс переносить це естетичне продукування у «виробництво самого родового життя», стає можливим осмислити суспільну працю як колективне самоздійснення виробників¹⁸. Тільки таке прирівнювання індустріальної праці до моделі, що несе у собі нормативний зміст, дозволяє йому рішуче розрізнити *опредмечування* сутнісних сил та їх *відчуження*, практику, що з задоволенням повертається до себе, і практику, подрібнену на фрагменти, через які вона й гальмується.

У відчуженій праці круговий рух між озовнішнюванням та присвоєнням починає переривається. Виробник стає відірваним від насолоди праці її продуктом (у якому він зміг би знову віднайти себе), а отже, й відчуженим від самого себе.

В окремому випадку *найманої* праці приватне присвоєння суспільно виробленого багатства розриває нормальний круговий рух практики. Наймана праця перетворює конкретну трудову дію в абстрактну продуктивність, тобто у функціональний додаток до процесу самозростання капіталу, який постійно заволодіває мертвою, вихопленою у виробника працею. Асиметричний обмін робочої сили на заробітну плату є механізмом, що його треба пояснити — чому

сфера сутнісних сил, відчужених від найманих робітників, є такою, що систематично самовідтворюється. Виходячи з цього положення припущення теорії вартості, естетично-виражальний зміст поняття практики поширюється вже на моральний елемент. Адже відчужена праця відхиляється вже не лише від усвідомленої в термінах естетики виробництва моделі задоволено зверненої до самої себе практики, а також і від природно-правової моделі еквівалентного обміну.

Нарешті, поняття практики має охопити ще й «критико-революційну діяльність», тобто самосвідому політичну дію, в якій асоційовані робітники руйнують капіталістичні заклання праці мертвої над життєдайною і оволодівають їх фетишистськи відчуженою сутнісною силою. Лише тоді, коли розірвана моральнісна тотальність починає розумітися як відчужена праця і коли ця остання змушена долати власний внутрішній розлад *із самою собою*, тоді із самої праці мусить поставати також і емансипаторська практика. У цьому пункті на Маркса очікували концептуальні складнощі, подібні до тих, що спіткали свого часу Гегеля. Філософія практики не здатна запропонувати засоби для того, щоб мислити мертвою працю як *медіалізовану* і *паралізовану інтерсуб'єктивність*. Вона залишає собі варіант філософії суб'єкта, що правда, переселяючи розум із рефлексії суб'єкта пізнання у цілераціональність діючого суб'єкта. У зв'язках між актором та світом предметів сприйняття, що підлігають маніпулюванню, значущість має винятково когнітивно-інструментальна раціональність; але об'єднуюча влада розуму, що подана тут як емансипаторська практика, не може набирати вигляду такої цілераціональності.

Історія західного марксизму висвітлює ґрунтовні концептуальні труднощі, що торкаються філософії практики та поняття розуму. Вони впливають винятково із непроясненості нормативних засад критики. Я хотів би звернути тут увагу на три види труднощів.

А) Підгонка суспільної праці під модель «самодіяльності» в значенні творчої самореалізації може досягати деякої правдоподібності лише у світлі романтичного ідеалу ремісницької діяльності. На неї орієнтувалися, наприклад, тогочасний реформістський рух, починаючи з Джона Рескіна та Вільяма Моріса, котрі пропагували ремісницьку працю як зразок творчої діяльності. Між тим розвиток індустріальної праці дедалі більше віддалявся від моделі завершеного процесу творіння. І Маркс згодом відмовляється від будь-яких орієнтацій на зразковість ремісницької праці минулого. Хоча не-

помітно для самого себе він таки вводить сумнівний нормативний зміст цього поняття праці у першопочатковий варіант своєї теорії трудової вартості. Це пояснює, чому в марксистській традиції поняття праці залишається так само двозначним, як і притаманна йому цілераціональність.

Відповідно й оцінка *продуктивних сил* коливається між крайнощами. Одні вітають розгортання продуктивних сил, перш за все — науково-технічний прогрес як рушійну силу суспільної раціоналізації. Вони очікують, що інституції, які регулюють розподіл соціальної влади та диференційований доступ до засобів виробництва також будуть революціонізовані під тиском раціоналізації продуктивних сил. Інші з недовірою ставляться до раціоналізації панування над природою, що сплавлена з ірраціоналізмом класового панування. Наука і техніка, які для Маркса були безсумнівним потенціалом емансипації, перетворюються у Лукача, Блоха та Маркузе у значно більш ефективний засіб суспільної репресії. Ці суперечливі протилежності виникають тому, що Маркс не усвідомлював, як реально відчутна раціональність цілепокладаючої діяльності пов'язана з інтуїтивною раціональністю самореалізації — тобто соціальною практикою, яка невизначено поставала у вигляді асоціацій вільних виробників.

Б) Наступна складність виникає із абстрактної антитези мертвої та живої праці. Якщо виходити із поняття відчуженої праці, тоді процес виробництва, відірваний від орієнтацій на споживацьку цінність, постає таємничою формою відчужених, анонімних сутнісних сил виробників. Позиція філософії практики передбачає, що системний зв'язок капіталістично організованої економіки та комплементарної до неї держави є чистою видимістю, яка разом із ліквідацією відносин виробництва розчиняється у ніщо. З цієї точки зору, всі структурні диференціації, що не можуть бути отримані з орієнтаційного горизонту діючого суб'єкта, зникають уже при першій спробі їх виправдати. Запитання, чи виказують субсистеми, управління над якими здійснюється опосередковано, властивості, які мають власну, незалежну від класової структури цінність, тут навіть не постає. Теорія революції пробуджує, швидше, очікування того, що, в принципі, всі уречевлені, всі систематично самостверджені соціальні зв'язки можна здобути в горизонті життєвого світу: разом із зникненням ілюзії капіталу щодо життєвого світу, застиглого під диктатом закону вартості, повертається його спонтанність. І тоді, навіть якщо емансипація та взаємоузгодженість починають

виступати лише в модусі *де-диференціювання над-*ускладнених життєвих відносин, для теорії систем, з огляду на цю їх уперту комплексність, відхилити об'єднуючу силу розуму як чисту ілюзію стає нескладно.

В) Обидві складності пов'язані з тим фактом, що нормативні основи філософії практики, і перш за все, нормативний потенціал поняття практики, вже ні в якому разі не можуть вважатися достатньо висвітленими для вирішення тих завдань, що постали перед критичною теорією суспільства. Виробничо-естетична ревальвація, так само як і морально-практичне розширення поняття суспільної праці, вимагають свого обґрунтування, яке не може бути надане із методично сумнівних досліджень з антропології або екзистенціальної феноменології. Послідовнішими є ті, що вже не вкладають «розум» у поняття практики, якщо виходять у власних умовиводах із цілераціональних засад цілеспрямованої дії та самоствердження¹⁹.

Безумовно, принцип праці гарантує Модерну визначальний зв'язок із раціональністю. Але філософія практики опиняється перед тим самим завданням, що й філософія рефлексії. Уже в структурі самовідчуження – як і в структурі самозв'язку – закладено необхідність самооб'єктивації; звідси процес формування роду визначається такою тенденцією: працюючий індивід, у міру того, як він поширює панування над зовнішньою природою, отримує власну ідентичність лише ціною підкорення своєї власної внутрішньої природи. Щоб розв'язати цей внутрішній конфлікт суб'єктно-центрованого розуму, Гегель протипоставив прийдешній абсолютизації самосвідомості абсолютне самоопосередкування духу. Філософія практики, яка досить обґрунтовано відхиляє цей ідеалістичний шлях, проте, неспроможна вирішити подібну проблему; для неї вона стає ще більш актуальною. Що може вона протиставити інструментальному розуму, який охоплює цілераціональністю соціальну тотальність, якщо має розуміти себе матеріалістично, а саме – як складову і результат цього упредмеченого зв'язку, якщо вимога об'єктивації проникла в серцевину критичного розуму?

У своїй «Діалектиці просвітництва» Горкгаймер та Адорно хотіли знову розгорнути цю апорію, не намагаючись більше шукати шляхів виходу із неї. Вони досить поважно ставляться до інструментального розуму, «добре пам'ятаючи» при цьому про те, що самі вони дотримуються лінії спротиву, лінії бунтуючої природи, обуреної своєю інструменталізацією. Вони дають також і назву цьому

спротиву: *мімесис*. Ця назва викликає асоціації, які передбачають таке: емпатію та імітацію. Це нагадує відносини між особами, коли самовідсторонення однієї ідентифікуючої себе персони, і пристосування при цьому до зразкової моделі іншої особи, не вимагає жертвувати власною ідентичністю, але засвідчує одразу і залежність, і автономію: «Стан примиренності не спонукав би до філософсько-імперіалістичної анексії чужого, але відчував би власне щастя у тому, що це чуже зберігає свою віддаленість та відмінність у межах поданої йому близькості, *поза* відношенням «гетерогенність-самототожність»²⁰. Але ця наслідувальна здатність відхиляється від тієї системи понять, створеної винятково за мірками суб'єкт-об'єктних відносин; а тому мімесис виступає як чистий імпульс, пряма протилежність проявів розуму. Критика інструментального розуму здатна лише на те, щоб його застерегти, проте вона не може пояснити, в чому саме його хибність. Адже вона перебуває у полоні понять, які надають суб'єкту розуму можливості керувати зовнішньою та внутрішньою природою, але нездатні забезпечити об'єктивовану природу мовою, щоб вона могла повідомити нас про те, що було вчинене з нею цим суб'єктом²¹. За допомогою «Негативної діалектики» Адорно намагається окреслити те, що не підлягає дискурсивному викладу; а у своїй «Естетичній теорії» він переносить пізнавальну компетентність до мистецтва. Естетичний досвід, що виникає із романтичного мистецтва і який молодий Маркс контрабандним шляхом переніс до поняття практики, набуває радикалізованих форм в авангардистському мистецтві. На це вказує Адорно як на єдине свідчення *проти* практики, яка невдовзі поховала під звалищами своєї порожньої породи все, більш-менш націлене на розум. Критичний аналіз може лише показувати – у вигляді своєрідного екзерсису, чому саме міметичні (наслідувальні) здатності вислизують із рук теоретичного підходу і до певного часу знаходять собі притулок у найбільш видатних творах модерного мистецтва.

IV. Неоконсервативна відповідь на філософію практики

Неоконсервативізм, що сьогодні виразно домінує в соціальних науках, розчарованих у марксизмі²², живиться, здебільшого, мотивами філософсько-правового (правого) гегельянства. Офіційні учні Гегеля, до яких я зарахую насамперед Розенкранца, Гінриха та Оп-

пенгейма, були на декілька років старші за Маркса. Вони безпосередньо реагували не на Маркса, а на ранні соціалістичні вчення та течії у Франції та Англії, які ставали відомими в Німеччині, перш за все, завдяки Лоренцу фон Штайну²³. Ці гегельянці (першої генерації) вважали себе провісниками перед-березневого (1848 року) лібералізму. Вони докладали зусиль до того, аби відвоювати простір для гегелівської філософії права — як основи політичного ствердження ліберальної правової держави та певних соціальних реформ. Вони змістили акцент у зв'язках між розумом, який, згідно з визначенням, був єдиною дійсністю, та кінчними формами його історичного прояву. Емпіричні відносини вимагали завершення, оскільки в їхніх формах завжди відтворюються всі минулі відносини, які у собі вже були знятими. Так само, як і лівогегельянці, правогегельянці були переконані у тому, що «схоплене у думках теперішнє... існує не тільки чисто теоретично, в думці, а й практично прагне проникнути у дійсність»²⁴. Вони також розуміють теперішнє як привілейоване місце здійснення філософії: ідеї повинні вступити у зв'язок з існуючими інтересами. Вони також визначають політичну субстанцію держави як таку, що залучена до радикально темпоралізованого формування політичної волі²⁵.

При цьому правогегельянці не відкидають потенційні конфлікти буржуазного суспільства²⁶, хоча рішуче заперечують комуністичний шлях. Між ліберальними та соціалістичними учнями Гегеля виникає розбіжність щодо розподілу між державою та суспільством, якого одні побоювалися, а інші хотіли. Маркс був переконаний, що самоорганізація суспільства, яка викриває політичний характер публічної влади, повинна досягти, врешті-решт, саме такого стану, якого, за переконанням його супротивників, можна було б досягти винятково через остаточне розчинення субстанційної моральності у безпосередній конкуренції природних інтересів. Обидва напрями засуджують буржуазний устрій як державу потреби та здорового глузду, що ставить за мету тільки добробут та прожитковий мінімум індивідів, має власним змістом тільки працю та насолоду приватних осіб, принципом якої є природні потяги, а результатом — багаторазово викривлені потреби. Праві гегельянці вважали, що *в цілому* у буржуазному суспільстві *принцип* соціального вже здійснений, і що він має досягти своєї абсолютної влади як тільки буде подолане розрізнення між політичним та соціальним²⁷. Спочатку суспільство виникає як сфера нерівних природних потреб, талантів та навиків; воно створює об'єктивний зв'язок, функціональні імперати-

ви якого неминуче пронизують суб'єктивні орієнтири діяльності. Всі спроби запровадити громадянський принцип рівності у суспільстві і спрямувати це суспільство на демократичне формування волі асоційованих виробників, мусять зазнати поразки у зіткненні із його структурою та комплексністю²⁸.

Пізніше Макс Вебер прийняв і загострив цю критику; він мав рацію у своєму прогнозі – зруйнування приватного капіталізму ні в якому разі не повинно означати руйнації сталевого каркасу модерної промислової праці. Спроба розчинити громадянське суспільство у політичному, що була зроблена у «реально існуючому соціалізмі», фактично мала своїм наслідком лише бюрократизацію громадянського суспільства, завдяки чому економічний примус у вигляді адміністративного всепроникного контролю був поширений на всі сфери життя.

З другого боку, гегелівські праві, які з недовірою ставилися до регенеративних можливостей сильної держави, також зазнають поразки. Розенкранц іще захищав монархію, оскільки лише вона, на його думку, могла відстоювати нейтралітет уряду, що має стояти понад партіями, згладжувати антагонізм інтересів і гарантувати єдність особливого з всезагальним. На його погляд, уряд повинен залишатися останньою правовою інстанцією, оскільки «лише він може вичитати із книги публічної думки те, що є необхідним»²⁹. Звідси та лінія історії духу, що веде через Карла Шмідта до вчених у галузі державного права, які з огляду на безурядовість Веймарської республіки вважали за необхідне виправдати тоталітарну державу³⁰. У контексті цієї традиції поняття субстанційної державності могло перетворюватися на поняття відкрито авторитарної державності, і отже, ієрархія рівнів суб'єктивного, об'єктивного та абсолютного духу, до якої все ще продовжували звертатися правогегельянці, була суттєво зруйнована³¹.

Після краху фашизму правогегельянці зробили спробу «нового початку», задля чого розпочали дві ревізії. По-перше, вони дійшли згоди з теорією науки, яка відмовляла розуму в жодних правах поза культурою розуміння, офіційно ствердженою у природознавстві та науках про дух; по-друге, вони сприйняли результат соціологічного Просвітництва у тому значенні, що держава (функціонально обмежена капіталістичною економікою) гарантує приватне та професійне існування кожного індивіда в індустріальному суспільстві, заснованому на розподілі праці, але ні в якому разі не виховує його

моральнісно. За цими передумовами такі автори, як Ганс Фрайер та Йоахім Риттер³², відновили фігури мислення гегелівського тлумачення права. При цьому до наук про дух відходить весь теоретичний спадок філософії, з якою вони розпрощалися, а традиційним силам моральності, релігії та мистецтва відводиться компенсаторська роль, яка вже не може бути доручена державі. Змінена у такий спосіб аргументація створює підставу для об'єднання стверджуючої позиції суспільного Модерну з (водночас із цим здійснюваною) девальвацією культурного Модерну. Зразками такої оцінки сьогоденні можуть служити неоконсервативні діагнози часу: як у США, так і в Німеччині³³. Я хотів би пояснити це, посилаючись на досить впливові в Німеччині праці Йоахіма Риттера.

Інтерпретуючи Модерн, Риттер, перш за все, відділяє його від тієї модерної свідомості часу, з якої він тільки й може отримувати своє саморозуміння. На думку Риттера, модерне суспільство редукує людей до їх суб'єктивної природи, до задоволення природних потреб та роботи, і вони самі репродукують себе через індустріальне використання та експлуатацію зовнішньої природи. Саме це дає Риттеру підстави характеризувати історичну сутність Модерну через позаісторичність його ставлення до природи. Модерний світ «відділив історичні імперативи від суспільного буття людини»³⁴, проте розлад у соціальному існуванні має власним підґрунтям саме цю позаісторичність: «Те, що спливає у Новий час, є ... кінцем історії, що існувала досі; майбутнє залишається без свого походження»³⁵.

Ця характеристика підводить до двох висновків. По-перше, до того, що суспільний Модерн розгортає власний еволюційний динамізм, завдяки якому він здіймається над справою історичного успадкування традиції; через це він отримує характер стабільності як другої природи. До цього залучається *технократичне* уявлення про те, що процес модернізації відповідає вимогам матеріальних обставин, які вже не підлягають зовнішньому впливу. Другим висновком є те, що громадяни модерного світу зобов'язані своєю суб'єктивною свободою саме цьому абстрагуванню від історичної упорядкованості життєвих форм; без гальмуючого впливу з боку традиції, безумовно, вона була б захищеною від функціональних імперативів економіки та адміністративного управління. До цього додається *історичне* уявлення про те, що суб'єктивна свобода, яка

вальвовані сили традиції переберуть на себе компенсуючу роль. Вони були знецінені у своїй об'єктивній правдивості; вони мусять бути підсилені як приватизовані сили вірувань в «особистість життя, суб'єктивність та генезу»³⁶. Безперервність історії, яка у модерному суспільстві підірвана *іззовні*, повинна зберегти себе у сфері *внутрішньої* свободи. «Суб'єктивність перебрала на себе завдання збереження та справжнього захисту: в релігійній сфері – знання про Бога, в естетичній – прекрасного, в етичній – моральності, тобто усього того, що в суспільстві, заснованому на реіфікації світу, постає чисто суб'єктивним. Це завдання стає її величчю та історико-світовою справою»³⁷.

Риттер повною мірою усвідомлював складність цієї теорії компенсації. Проте залишаючись у межах історично освіченого традиціоналізму, він справді не міг збагнути всієї парадоксальності його відчаю. Тож яким має бути обґрунтування традицій щодо їх збереження у власній достеменності, якщо разом із крахом релігійних та метафізичних картин світу втрачаються і їхні очевидні та переконливі основи, і вони можуть продовжувати власне життя лише завдяки суб'єктивній силі віри, за умови, що лише наука має силу авторитету? Риттер вважає, що вони можуть повернути свою колишню гідність віри завдяки медіуму їхнього осучаснення в науках про дух.

Модерні науки відмовилися від раціональних вимог філософської традиції. Вони змінили класичне відношення між теорією та практикою. Природничі науки, що продукують технічно корисні знання, стають рефлексивною формою практики і виступають головною продуктивною силою. У своїх функціональних зв'язках вони належать до модерного суспільства. В дещо іншому значенні це стосується також і наук про дух. Безумовно, вони не служать відтворенню суспільного життя, а лише допомагають компенсувати суспільний дефіцит. Модерне суспільство потребувало «органу, який би компенсував його дефіцит історії і постійно тримав би його відкритим для історичного та духовного світу; того світу, який воно мусило уявляти поза власними кордонами»³⁸. Отже, зважаючи на функції наук про дух, було досить важко обґрунтувати теоретичну значущість їх змісту. І справді, якщо ми будемо виходити разом із Риттером із об'єктивістського саморозуміння наук про дух, неможливо буде побачити, чому саме авторитет наукових методів мусив був надавати їм зміст, що тільки у такий спосіб і міг бути історично зрозумілим для сучасності. Історизм постає виразником саме тієї

проблеми, яка виникає тут перед Риттером: гуманітарно-наукова музеалізація нездатна повернути знеціненим силам традиції здатність у здійснювати зв'язок. Форма історичного сходження Просвітництва не могла нейтралізувати ефект дистанціювання, який у XVIII столітті виступив на перший план разом із аісторичним Просвітництвом³⁹.

Йоахім Риттер поєднує технократичне тлумачення модерного суспільства з функціоналістською переоцінкою традиційних культур. Його неоконсервативні учні дійшли висновою, що всі неприємні явища, які не вписуються в картину компенсаторськи вдоволеного Модерну, мають бути списані на рахунок культурно-революційних дій «постачання значень». Вони повторюють, не без іронії, критику абстракцій старого Гегеля, втиснутих між розумною дійсністю та свідомістю її критиків. Адже суб'єктивізм критиків повинен полягати тут уже зовсім не в тому, що вони нездатні охопити думкою розум, втілений у формах об'єктивності. Швидше, критикам закидається та помилка, що вони завжди виходять із очікування того, що реальність здатна набути розумної форми. Критики повинні прислухатися до доказів супротивників стосовно того, що науковий прогрес стає вже «ідейно-політично нецікавим». Науково-досвідне пізнання веде або до технічних новацій, або до соціально-технічних порад; інтерпретації наук про дух гарантують історичну континуальність. Ті, що виступають із далекосяжними теоретичними претензіями, що переслідують майстрів філософської та соціологічної думки, – виявляють себе (як інтелектуалів) спокусниками в одязі просвітників, які поділяють разом із Новим Класом священницьку місію володарювання.

Із потреби нестабільного Модерну в компенсації неоконсерватори роблять той умовивід, що вибуховий зміст модерної культури повинен бути вилученим із неї. Вони вимикають промінь зорієнтованої на майбутнє свідомості часу і вводять все культурно-значуще, не охоплене поки вихором модернізації, у перспективу утримуваного в пам'яті. Цей традиціоналізм заперечує водночас як конструктивні та критичні погляди, що подаються як моральні універсалізи, так і креативні та вибухові сили авангардистського мистецтва. Ретроспективно орієнтована естетика⁴⁰ послаблює перш за все мотиви раннього Романтизму, якими живилася ніцшевська, естетично інспірована критика розуму.

Ніцше хотів зламати каркас Західного раціоналізму, в межах якого перебували досі як ліві, так і праві гегельянці. Його антигуманізм, який у Гайдеггера та Батая знаходить два варіанти свого продов-

ження, стає реальним викликом дискурсу Модерну. Тому я передусім спробую дослідити, що саме приховується у Ніцше за радикальною формою його виклику. Якщо наприкінці виявиться, що цей шлях також насправді не виводить нас із філософії суб'єкта, ми змушені будемо звернутися до тієї альтернативи, яку Гегель свого часу в Йені залишив ліворуч, тобто відніс до поняття комунікативного розуму, який в дещо іншому світлі подає діалектика Просвітництва. Можливо, що дискурс Модерну збочив уже на тому першому повороті, з якого молодий Маркс виступив з критикою Гегеля⁴¹.

Екскурс у процес відмирання парадигми виробництва

Доки теорія Модерну орієнтується на головні поняття філософії рефлексії: пізнання, усвідомлення та самосвідомість, її внутрішні зв'язки із поняттям розуму або раціональності очевидні. Але це не так очевидно стосовно основних понять філософії практики, таких як дія, самовідтворення та праця. Безумовно, що у марксівській теорії трудової вартості нормативний зміст понять практики та розуму, продуктивної діяльності та раціональності зникають, хоча збагнути це одразу і повністю дуже непросто. Проте вже приблизно у двадцяті роки, коли такі теоретики, як Грамши, Лукач, Корш, Горкгаймер та Маркузе виступили проти економізму та історичного об'єктивізму Другого Інтернаціоналу, надавши першопочаткового практичного значення критиці упредмечення, це їх об'єднання руйнується. Всередині Західного марксизму виникає розкол між двома тенденціями розвитку традиції, що були визначені, з одного боку, підходом Макса Вебера, а з другого – підходом Гуссерля та Гайдеггера. Ранній Лукач та засновники «критичної теорії» розглядали упредмечення як раціоналізацію і завдяки матеріалістичному переосмисленню Гегеля розробили критичне поняття раціональності, не вдаючись *для цього* до парадигми виробництва⁴². Навпаки, ранній Маркузе та пізній Сартр, читаючи ранні твори Маркса під кутом зору гуссерлівської феноменології, розвинули нормативний зміст поняття практики і знову повернулися до висвітленої часом парадигми виробництва, але не вдаючись *для цього* до концепції раціональності.

Лише після зміни парадигм: від парадигми продуктивної діяльності до парадигми комунікативної дії і через уможливлене завдяки

цьому теоретико-комунікативне переформулювання поняття життєвого світу, яке після дослідженого Маркузе у дисертаційній праці філософського поняття праці починає постійно відтворюватися у нових формах узгодження із марксівським поняттям практики, — лише після цього розколоті частини традиції починають знову сходитися. Таким чином, теорія комунікативної дії встановлює внутрішній зв'язок між практикою та раціональністю. Вона досліджує передумови раціональності висловлювань повсякденної комунікативної практики і наповнює поняття комунікативної раціональності нормативним змістом зорієнтованих на порозуміння дій⁴³. Ця зміна парадигм мотивована, між іншим, також і тим, що жодний із наведених напрямів розвитку традиції нездатний був подати нормативні основи критичної теорії суспільства.

Я вже аналізував в іншому місці апорії веберіанського марксизму. Тепер я хотів би обговорити труднощі того марксизму, який оновлює парадигму виробництва через звернення до феноменології, і зупинитися на двох працях «Будапештської школи». У дещо іронічний спосіб пізній Лукач уже визначив шляхи антропологічного повороту та реабілітації поняття практики в термінах «світу повсякденності»⁴⁴.

«Практику» — у конститутивному значенні цього поняття — Гуссерль вводить у контексті аналізу життєвого світу. Безумовно, що він ніколи не орієнтувався на оригінальну марксівську постановку проблеми. Це підтверджується також і тією обставиною, що, виникаючи незалежно одна від одної теорії світу повсякденності — теорія Пітера Бергера та Томаса Лукмана, що приєднується до соціальної феноменології Альфреда Шютца і розроблена в руслі концепції Лукача теорія Агнес Геллер, — вражаюче схожі. В обох випадках центральне місце посідає поняття об'єктивації: «Людська експресивність містить у собі сили об'єктивації, вона маніфестує себе у виробках людської діяльності, які є зрозумілими і їх виробникам, і іншим людям, — як елементи спільного їм світу»⁴⁵.

Уживана тут в англійському оригіналі фраза «*human expressivity*» повертає нас до простеженої Ч. Тейлором гердерівської експресивістської моделі процесів відтворення та формування, що була засвоєна Марксом через Гегеля, романтиків та звичайно ж Фейєрбаха⁴⁶. Модель озвнішнювання та присвоєння сутнісних сил зобов'язана своїм виникненням, з одного боку, динамізації аристотелівського поняття форми: індивід втілює свої сутнісні сили у власній продуктивній діяльності; з другого боку — філософсько-рефлек-

сивному опосередкуванню аристотелівського та естетичного поняття форми: об'єктивації, у яких суб'єктивність набуває зовнішньої форми, є водночас і символічними виразами свідомого акту творчості, і проявами несвідомого процесу самоформування. Отже, продуктивність творчого генія є прототиповою для діяльності, у якій автономія та самореалізація поєднані в такий спосіб, що об'єктивації сутнісних сил людини втрачають характер насильства над зовнішньою та внутрішньою природою. Бергер та Лукман пов'язують цю ідею із продуктивною діяльністю конституювання світу гуссерлівської трансцендентальної свідомості і розглядають процес суспільного репродукування за схемою: «Процес, завдяки якому результати діяльного людського озовнішнювання набувають характеру об'єктивності, називається... об'єктивацією»⁴⁷. Але опредмечування означає лише одну фазу у круговому процесі, що складається із озовнішнювання, об'єктивації, присвоєння та репродукування сутнісних сил людини, в якому творчі акти об'єднуються із процесами самоформування осуспільненого суб'єкта: «Суспільство є продуктом людини. Суспільство є об'єктивною дійсністю. Людина є продуктом суспільства»⁴⁸.

Оскільки ця життєсвітова практика тлумачиться тут у термінах філософії свідомості, як досягнення трансцендентально обгрунтованої суб'єктивності, нормативність саморефлексії є для неї внутрішньо притаманною. У процес становлення свідомості структурно вбудована і можливість помилки: гіпостазування власних досягнень в автономні предметності у-собі-буття. Подібно до Канта, у його критиці трансцендентальної видимості, та Фейербаха, у його критиці релігії, пізній Гуссерль приділяє увагу цим фігурам мислення у своїй критиці наук. Це надає впевненості Бергеру та Лукману щодо зв'язку гуссерлівського поняття об'єктивізму із упредмеченням: «упредмечення – це таке схоплення продуктів людської діяльності, ніби-то вони є чимось іншим, ніж цими продуктами: даностями природи, наслідками космічних законів або одкровенням божественної волі. Упредмечення імплікує те, що людина здатна забути авторство власного людського світу, і далі, що діалектика людини-виробника та його продуктів є для свідомості втраченою. Упредмечений світ є *per definitionem*, дегуманізованим світом. Людина переживає його як чужу фактичність, як *opus alienum*, над яким не має жодного контролю, але не *opus proprium* власних продуктивних досягнень»⁴⁹. У понятті упредмечення віддзеркалюється нормативний зміст експресивістської моделі: все те, що ми не мо-

жемо сприймати у свідомості як результат власної діяльності, виступає обмеженням нашої продуктивності, перешкодою, водночас, і для нашої автономії і для самоздійснення, яка відчужує суб'єкт як від світу, так і від самого себе.

Якщо цей ідеалістичний сюжет щодо створення або конституювання світу осмислити матеріалістично, тобто буквально як процес продукування, тоді визначення філософії рефлексії можна одразу і природно перетворити на визначення філософії практики. У цьому значенні А. Геллер дає дефініцію повсякденності як «сукупності індивідуальної діяльності, спрямованої на репродукцію індивідів, яка завдяки цьому створює можливості для суспільного репродукування»⁵⁰. Разом із матеріалістичною інтерпретацією ідеалістичного, точніше гуссерлівського конститутивного поняття практики, «виробництво» перетворюється на витрату робочої сили, «об'єктивація» – на упредмечення робочої сили, «присвоєння» «виробленого» – на задоволення матеріальних потреб, тобто на споживання. А «уречевлення», яке перетворює виявлені назовні сутнісні сили виробників у дещо їм чуже і невіддільне їхньому контролю, постає матеріальним пригніченням, спричиненим привілейованим присвоєнням суспільно виробленого багатства і зрештою – приватним привласненням засобів виробництва. Ця реінтерпретація безумовно має свої переваги у тому розумінні, що концепція повсякденної практики звільняється від тих обов'язків щодо обґрунтування та методичних складностей фундаменталістської філософії свідомості, які успадковують Бергер та Лукман, коли намагаються асимілювати поняття практики молодого Маркса у концепції пізнього Гуссерля.

Проте парадигма виробництва, відділена від свого коріння у філософії рефлексії, несе із собою щонайменш три нових проблеми, якщо вона бере на себе такого роду зобов'язання щодо соціальної теорії. 1) Парадигма виробництва окреслює поняття практики таким чином, що постає питання – як парадигматичний тип діяльності, втілений у праці, тобто виготовленні продуктів, – поєднує у певну цілісність усі інші форми культурного самопрояву суб'єктів, здатних до мовлення та дії. А. Геллер справді вважає, що соціальні інститути та мовленнєві форми самовиразу належать до «родових проявів об'єктивації» не меншою мірою, аніж продукти праці, у своєму вузькому значенні⁵¹. 2) Парадигма виробництва визначає поняття практики у такий натуралістичний спосіб, що постає запитання, чи може взагалі процес обміну речовин між

суспільством та природою отримати своє *нормативне* значення. З великою впевненістю А. Геллер вказує на продуктивну діяльність митців та вчених як на достеменну модель творчої рутини, відчуженої повсякденності⁵². 3) Парадигма виробництва надає поняттю практики такого чистого емпіричного значення, що постає запитання, чи не втрачає воно разом із кінцем суспільства праці, який історично проглядається, своєї правдоподібності. Цим питанням Клаус Оффе відкрив нещодавно конференцію німецьких соціологів⁵³. Я обмежуся лише першими двома проблемами, вже розглянутими Г. Маркусом⁵⁴.

Щодо першої проблеми. Маркус дає пояснення, в якому значенні не лише виготовлені речі – як засоби та продукти трудового процесу, а й усі складові соціального життєвого світу, включаючи й сам цей життєсвітовий контекст, можуть бути розглянутими як упредмечення або об'єктивація людської праці. Він розвиває свою аргументацію у трьох напрямках. *По-перше*, Маркус показує, що предметні елементи життєвого світу набувають свого значення, не тільки ґрунтуючись на технічних правилах виготовлення, а й на конвенціях щодо свого використання. Споживча вартість кожного товару репрезентує не тільки робочу силу, використану в процесі виготовлення, та її кваліфікованість, а й контекст його застосування та потреби, задоволенню яких він служить. Подібно до того, як Гайдеггер аналізує спосіб засвідчення правил використання, втілених у речах побуту, Маркус акцентує увагу на суспільному характері, який приєднується до предмета, виготовленого для певного його використання, як його «природна якість»: «Продукт стає упредмеченням лише відносно процесу присвоєння, тобто відносно такої діяльності індивіда, в якій виконуються та інтеріоризуються необхідні конвенції щодо його використання – в якій суспільні потреби та відповідні здатності, втілені в ньому (у вигляді його споживчої вартості), ще раз стають трансформованими у життєві бажання та кваліфікації⁵⁵. Інакше кажучи, у предметах об'єктивуються не лише продуктивно витрачені робочі сили, а й суспільно детерміновані можливості їх споживчого присвоєння.

По-друге, ця практика, спрямована як на технічні правила виготовлення, так і на утилітарні правила використання, опосередкована також і нормами розподілу засобів виробництва та виробленого багатства. Ці норми діяльності засновують диференційні права та обов'язки і гарантують збереження мотивацій для виконання диференційно розподілених соціальних ролей, які, у свою чергу, виз-

начають дії, професійні навички та спосіб задоволення потреб. Таким чином, суспільна практика виступає у двох аспектах: з одного боку, як процес *виробництва* та *присвоєння*, що здійснюється за техніко-утилітарними правилами і свідчить про наявний рівень обміну між суспільством та природою, а отже, й про стан продуктивних сил; з другого боку, як *процес інтерацій*, що регулюється соціальними нормами і виражає вибірковий доступ до влади та багатства, і таким чином — відносини самого процесу виробництва. Останній надає матеріальному змісту, а саме — наявним навикам та потребам, специфічній формі структури привілеїв, які встановлюють відповідний розподіл позицій.

Нарешті, Маркус вбачає вирішальну перевагу парадигми виробництва у тому, що вона дозволяє уявляти «єдність цього дуального процесу», тобто розглядати суспільний процес водночас і «як працю і як репродукцію суспільних відносин»⁵⁶. З точки зору виробництва розкривається можливість зрозуміти «єдність інтерактивних процесів між людиною і природою та між людиною і людиною»⁵⁷. Це твердження Маркуса виглядає дивним, оскільки він з усією ясністю, якої тільки можна побажати, проводить розрізнення між техніко-утилітарними правилами виробництва та використанням продуктів виробництва, з одного боку, і правилами соціальної інтерації, тобто соціальними нормами дій, зорієнтованими на інтерсуб'єктивне визнання та санкціонування, з другого. Відповідно до цього він здійснює і чітке аналітичне розрізнення між «технічною» та «соціальною» сферами. Він не залишає жодного сумніву щодо того, що практика в значенні виробництва та корисного застосування продуктів має ефект структуроутворення лише стосовно процесу обміну речовин між людиною та природою. Навпаки, практика в значенні підпорядкованих нормам інтерацій не підлягає аналізу за моделлю продуктивного витрачання робочої сили та використання споживчих вартостей. Виробництво створює винятково лише предмет або зміст для його нормативних врегулювань.

Звичайно, хід здійсненої історії дає Маркусу можливість розрізнити технічну та соціальну сфери лише аналітично; емпірично, ці сфери залишаються сплавленими воедино, допоки продуктивні

Звідси — головну характеристику соціалізму Маркус вбачає у тому, що соціалізм «зводить матеріально-продуктивну діяльність до того, чим вона за своїм визначенням є і чим вона завжди була, а саме — активно-раціональним обміном речовин із природою, чисто «технічною» діяльністю, що пролягає поза конвенціями та соціальним пануванням»⁵⁸.

Щодо другої проблеми. Тут ми торкаємося питання про нормативний зміст викладеного в термінах продукування поняття практики. Якщо уявити собі процес обміну речовин між людиною та природою як круговий процес, у якому виробництво та споживання взаємно стимулюють і продовжують один одного, то можна запропонувати два критерії для оцінки суспільної еволюції: збільшення технічно цінного знання та диференціація і (водночас) універсалізація потреб. Обидва вони можуть бути поєднані у функціоналістській точці зору зростання комплексності. Але сьогодні вже ніхто більше не має бажання стверджувати, що якість суспільного життя мусить покращуватися разом із зростаючою комплексністю суспільної системи. Подана парадигмою виробництва модель процесу обміну речовин має вкрай незначний нормативний зміст, так само, як і системна модель всесвіту, яка, між іншим, починає заступати її місце.

Але що трапляється із поняттями автономії та самоздійснення, покладених у поняття процесу формування, що належить до філософії рефлексії? Чи не можна отримати їх нормативний зміст із філософії практики? Маркус, як ми бачили, відкидає можливість нормативного використання, що впливає із розрізнення між практикою, яка під примусом зовнішньої природи регулюється техніко-утилітарними правилами, та практикою, що підлягає нормам дій, у яких інтереси, ціннісні орієнтації та цілі виступають формами виразу суб'єктивної природи.

Як практичну ціль він пропонує інституційне розмежування між технічним та суспільним, розподіл між сферою зовнішньої необхідності та сферою, в якій усі «необхідності» виявляються врешті-решт у боргу перед собою: «Категорія праці, яку «критична теорія суспільства» — всупереч буржуазній економіці — «підносить вгору», досягає практичної істини тільки у соціалістичному суспільстві; адже тільки тут ... здійснюється становлення людини завдяки власним, цілеусвідомленим діям, детермінованим тільки тією суспільною об'єктивністю, що її люди знаходять завжди вже усталеною і

перед-уготовленою для себе, і котра — як природа — прокладає межі їхнім діям»⁵⁹. Проте ця теза не прояснює достатньо той вислів, що перспектива емансипації виходить не з парадигми виробництва, а з парадигми дії, зорієнтованої на порозуміння. Остання є формою процесу інтерацій, які мають мати змогу змінюватися, за бажанням знаходити практичну відповідь — що саме члени такого суспільства можуть бажати у певній ситуації і що саме вони повинні робити для здійснення своїх спільних інтересів. Дещо зрозумілішим є такий пасаж: «Якщо люди усвідомлять вимоги і обмеження своєї життєвої ситуації і через артикуляцію — як діалогічну конфронтацію потреб — визначать суспільно колективні цілі та цінності свого способу дій, тільки тоді їх життя стане розумним»⁶⁰. Але щодо того, яким чином ця ідея розуму, що фактично передумовлена, і практично зрозуміла ідея комунікативних відносин можуть бути обґрунтованими, про це теорія парадигми виробництва не може сказати нічого.

Лекція IV

ВСТУП ДО ПОСТМОДЕРНУ

I

Ні Гегель, ні його прямі послідовники справа і зліва не хотіли піддавати сумніву досягнення Модерну, з яких епоха Модерну черпала свою гордість і самосвідомість. Понад усе епоха Модерну ставила суб'єктивну свободу. Вона була реалізована в суспільстві у формі простору, захищеного громадянським правом, для раціонального досягнення своїх власних інтересів; у державі — у формі принципу рівних прав для участі у формуванні політичної волі; в особистісній сфері — у формі етичної автономії і самореалізації; нарешті, в публічній сфері, відносно цієї особистісної царини, — у вигляді формулюючого процесу, який здійснюється шляхом присвоєння культури, що стає рефлексивною. Навіть форми Абсолюту і об'єктивного духу, що споглядаються із перспективи індивіда, набували структури, в якій суб'єктивний дух міг звільняти себе від подібного до природи спонтанності традиційного способу життя.

У цьому процесі сфери, в яких індивід проживав своє життя як буржуа, громадянин і сім'янин, відділялися одна від одної і ставали самодостатніми. Це відділення і самодостатність, які з точки зору філософії історії, вистілали шлях емансипації від старих залежностей, у той самий час переживалися як абстракція, відхилення від тотальності етичного контексту життя. Колись релігія була непоорушною, скріплюючою печаткою цієї тотальності; і не було випадку, щоб ця печатка зламалася.

Релігійні сили соціальної інтеграції ставали слабшими внаслідок процесу Просвітництва, який ставав настільки малоприсадатним до повернення назад, наскільки деспотично почав продукувати себе

у теперішньому. Просвітництво є незворотним процесом навчання, котрий заснований на тому факті, що розуміння не може бути забуте добровільно; воно може бути тільки підпорядковане чи виправлене кращим розумінням. Звідси — Просвітництво може лише мати користь із своїх недоліків шляхом саморадикалізації; ось чому Гегель і його послідовники покладали надію на діалектику Просвітництва, в якій розум стверджувався як еквівалент уніфікуючої влади релігії. Вони розробили поняття розуму, які, на їхню думку, і здійснюють цю програму.

Гегель розглядав розум як примирене самопізнання абсолютно-го духу; лівогегельянці — як звільнюче розпредмечення продуктивності, упредмеченої і утримуваної силою; правогегельянці — як компенсацію болю від неминучого розриву. У гегелівській концепції абсолютний дух у своїй незмінності перебуває поза процесом історії, відкритим для майбутнього, і поза теперішнім, що має непримиренний характер. Проти квієтистської відмови священної касти філософів від непримиренної реальності молодогегельянці підняли цивільне право теперішнього, яке все ще чекало реалізації філософської думки. З цією метою вони ввели в обіг поняття практики, що, однак, не досягло мети. Це поняття лише збільшило силу абсолютизованої цілераціональності, котру, як вони вважали, слід було подолати. Неоконсерватори змогли роз'яснити соціальну комплексність філософії праксису, яка невпинно стверджує себе перед чолом усіх революційних надій. Але вони, зі свого боку, змінили гегелівське трактування розуму так, що разом із раціональністю на передній план вийшли компенсаційні потреби модерного суспільства. Але це поняття не пішло далі висвітлення компенсаторної функції історизму, котрий, на їх думку, повинен повернути традиційні сили знову до життя за допомогою «Наук про дух».

На протигагу такій компенсаторно-просвітницькій культурі, що живилася із джерел антикварної історіографії, Ніцше демонструє модерну свідомість часу і робить це у спосіб, у який свого часу молодогегельянці виступили проти об'єктивізму гегелівської філософії історії. У другій частині «Несвоечасних роздумів» — «Про користь і шкоду історії для життя» Ніцше аналізує безплідність культурної традиції, відщепленої від дії і втиснутої до сфери внутрішнього: «Знання, взяте у надлишку, без голоду, навіть всупереч потребі, діє не більше ніж мотив перетворення, що спонукає до дії, і залишається прихованим у деякому хаотичному внутрішньому світі... І тому ціле сучасної культури є суттєво внутрішнім — довідником

внутрішньої культури для зовнішніх варварів»¹. Сучасна свідомість, перевантажена історичним знанням, втратила «пластичну силу життя», що робить людські істоти здатними, пильно вдивляючись у майбутнє, інтерпретувати минуле «з позиції найвищої сили теперішнього»². Оскільки методичне керування «Науками про дух» замішано на хибності, яка повинна змальовувати недосяжний ідеал об'єктивності, вони нейтралізують стандарти, необхідні для життя і прокладають дорогу паралізуючому релятивізму: «В усі віки були різні речі, які не узгоджувалися із нашим самосприйняттям»³. Вони блокують здатність «розбивати і розчиняти щось у минулому», щоб «сприяти життю у теперішньому»⁴. Подібно до молодогегельянців, Ніцше відчуває в історичистському захопленні «владою історії» тенденцію, яка доволі легко перетворюється у «реально-політичне» захоплення голим успіхом.

Із входженням Ніцше в дискурс Модерну аргументація починає зміщуватися від своїх засад. Спочатку розум розглядався як примирювальне самопізнання, потім — як звільнююче розпредмечування і, нарешті — як компенсаторний спогад з метою прислужитися в ролі еквівалента уніфікуючій владі релігії і подолати розлад Модерну шляхом його власних рушійних сил. Тричі ця спроба — пристосувати поняття розуму до програми внутрішньої діалектики Просвітництва — зазнавала невдачі. У контексті даної констеляції Ніцше не мав іншого вибору, окрім як піддати ще раз іманентній критиці суб'єктно-центрований розум, або відкинути програму взагалі. Ніцше обирає інший шлях: він відмовляється відновити ревізію поняття розуму і прощається з діалектикою Просвітництва. Особливо історичистська деформація свідомості Модерну, що заповнила його геть відмінними змістами, щодо яких не існує певної думки, і порожнечою всього суттєвого, породжує його сумнів у тому, що Модерн все ще може сформувати свій критерій, виходячи із самого себе — «оскільки із себе, ми, сучасні люди, нічого не становимо»⁵. Ніцше знову застосовує діалектико-просвітницьку фігуру мислення до історичистського Просвітництва, але з єдиною метою — зірвати покров з розуму Модерну.

Ніцше використовує шаблі історичного розуму, щоб відкинути його зовсім і спертися на міф як Інше-розуму: «оскільки джерело історичного творення — і його внутрішнє, досить радикальна суперечність із духом «нового часу», «модерною свідомістю», — це джерело саме має бути історично зрозумілим, історія повинна сама розв'язати проблему історії, знання повинне обернути своє жало

ка, через який Модерн контактує з архаїкою. Оскільки історизм змальовує світ як виставу і перетворює його сучасників, що насолоджуються, на глядачів-блазнів, лише надісторична сила мистецтва, що розпорошує себе в дійсності, може нести спасіння для «істинної потреби і внутрішньої убогості людини»¹⁰.

Тут юний Ніцше має на увазі програму Р. Вагнера, який починає «Есе про релігію і мистецтво» твердженням: «Можна сказати, що там, де релігія стає артистичною, вона полишає мистецтву завдання спасіння осердя релігії, для чого воно схоплює міфічні символи (котрі, як хоче вірити релігія, є істинними у справжньому розумінні), які усвідомлюються відповідно до їх смисловиражаючих цінностей з тим, щоб глибока істина, прихована в них, могла бути усвідомлена шляхом свого ідеального зображення»¹¹. Припускається, що релігійне святодійство стає витвором мистецтва у міру культурного оживлення публічної сфери, що долає силу часткового присвоєння історичної культури.

Передбачається, що естетично оновлена міфологія послабить сили соціальної інтеграції конкуруючого суспільства. Вона децентралізує свідомість Модерну і відкриє його для архаїчних переживань. Мистецтво майбутнього заперечує те, що воно є продуктом індивідуального художника, і встановлює, що «народ сам виступає художником майбутнього»¹². Саме тому Ніцше шанує Вагнера як «Революціонера суспільства» і як того, хто долає александрійську культуру. Він чекає, що вплив діонісійської трагедії проляже через Байрет*, що «держава і суспільство взагалі подолають розкол між людиною і людиною завдяки деякому надвладному почуттю єдності, що повертає до серця природи»¹³. Як нам відомо, пізніше Ніцше відійшов від світу вагнерівської опери. Що становить більший інтерес, ніж особисті, політичні й естетичні причини цієї антипатії, так це філософський мотив, що стоїть за запитанням: «Якою повинна бути музика, щоб мати не стільки романтичне (вагнерівське) походження, скільки діонісійське?»¹⁴ Ідея нової міфології – романтичного походження, і такою ж є ідея повернення Діоніса як бога, який приходить. Ніцше також дистанціює себе від романтичного вживання цих ідей і ясно висловлює більш радикальну версію, що

* Байрет – місто в Німеччині, де за ініціативою Рихарда Вагнера було збудовано у 1872 р. перший Національний оперний театр, і де уперше у 1876 р. поставили його оперу «Кільце нібелунгів», а згодом – до 1882 р. – була поставлена його тетралогія: «Золото Рейна», «Валькірія», «Загибель Богів», «Парсифаль» (В.К.).

полишає Вагнера далеко позаду. Але у чому ж відмінність діонісійського і романтичного?

II

У ранньому гегелівському проекті системи 1776/79 рр. ми відчуваємо його очікування нової міфології, яка прийде разом із поезією як вчителькою людства. Вже тут розпізнається мотив, на якому наголосять згодом Вагнер і Ніцше. У формі відродженої міфології мистецтво може знову повернути собі роль публічного інституту і розвинути силу для відродження моральної тотальності нації¹⁵. У тому ж значенні Шеллінг у кінці «Системи трансцендентального ідеалізму» зазначає, що нова міфологія «не може бути винаходом окремого поета, а роду в цілому, представленому єдиним поетом». У «Роздумі про міфологію»¹⁶ Фр. Шлегель висловлює дещо схоже: «Нашій поезії не вистачає того серединного положення, яке займала у давніх людей міфологія; і все суттєве, в чому сучасне мистецтво поезії поступається давньому, можна підсумувати словами: «Ми не маємо міфології. Але... ми близькі, щоб досягти її»¹⁷. Обидві публікації датуються 1800 роком і розвивають ідею нової міфології у різноманітних варіаціях.

Гегелівський «Перший проект системи» містить (як додатковий мотив) розуміння, що з новою міфологією мистецтво посяде місце філософії, оскільки естетична інтуїція — це «найвищий акт розуму»: «Істина і благо внутрішньо пов'язані лише в красі»¹⁸. Цей вислів можна поставити епіграфом до Шеллінгової системи 1800 року. Шеллінг знаходить в естетичній інтуїції вирішення складності, що полягала в тому, як «Я» може усвідомити тотожність свободи і необхідності, духу і природи, свідомої і несвідомої діяльності у продукті, який він сам породив. «Звідси мистецтво є для філософа найбільш величним, оскільки воно відкриває для нього притулок, де у споконвічній єдності пламені те, що поділилося на природу й історію і яке має вічно пламеніти в житті і дії так само, як і в думці»¹⁹. В умовах сучасної, такої, що впадає в крайнощі, рефлексії, мистецтво, а не філософія

вливається в океан поезії, з якої вона колись вийшла. «Неважко, загалом, сказати, яким буде в середньому час для повернення науки в поезію, оскільки такий посередник існував у міфології... Але як ця нова міфологія може з'явитися – це проблема, вирішення якої можна чекати від майбутніх поколінь»²⁰.

Відмінність від Гегеля очевидна – не спекулятивний розум, а лише поезія може, в міру того, як стане публічною у формі нової міфології, замінити уніфікуючу силу релігії. Безперечно, що Шеллінг вибудовує цілісну філософську систему з метою дійти цього висновку. Саме спекулятивний розум перевершує себе шляхом нової міфології. Шлегель дивиться на речі інакше: він рекомендує «філософу скинути військові прикраси системи і розділити з Гомером перебування у храмі нової поезії». У руках Шлегеля нова міфологія перетворилася з філософськи обґрунтованого очікування в месіанську надію, окрилену історичними знаками, котрі говорять нам, «що людство бореться з усіх сил, щоб відшукати свій центр»²¹. «Воно повинно або зникнути..., або омолодитися. Сива античність стане знову життєвою, і найвіддаленіша майбутня культура уже засвідчує себе в передчуттях»²². Ця месіанська темпоралізація того, що для Шеллінга було добре обумовленим історичним очікуванням, є результатом зміненого статусу, який Шлегель приписує спекулятивному розуму. Без сумніву, саме тут містився для Шеллінга центр тяжіння; розум не міг більше утримувати себе у власному медіумі саморефлексії, він міг лише перевідкривати себе переважно за допомогою мистецтва. Адже те, що, за Шеллінгом, можна інтуїтивно сприймати у витворах мистецтва, те, що не підлягає об'єктивізації розуму, – є внутрішнім взаємозв'язком істини і добра в прекрасному. Шлегель піддає сумніву цю єдність. Він дотримується автономії прекрасного у тому значенні, «що воно відділене від істини і моралі і має рівні права з ними»²³. Нова міфологія зобов'язана своєю об'єднуючою силою не певній формі мистецтва, в якій усі моменти розуму тісно пов'язані, а божественному хисту поезії, відмінної від філософії і науки, моралі і етики: «Бо що є початком усієї поезії, як не долання дії і законів розуму, що мислить раціонально, і поглинання нас знову любовним безладом фантазії, споконвічним хаосом людської природи, для якої я не знаю прекраснішого символу, ніж строкате скупчення класичних богів»²⁴. Шлегель ні в якому разі не розглядає нову міфологію як поповнення чуттєвим розумного, надання ідеям естетичності, які, на його думку, повинні у такий

спосіб об'єднатися з інтересами людей. Лише поезія, котра стала автономною, котра очистилася від різноманітних зв'язків з теоретичним і практичним розумом, відкриває двері у світ первісних сил міфу. Лише сучасне мистецтво може спілкуватися з архаїчними джерелами соціальної інтеграції, прихованими у Модерні. У такому прочитанні нова міфологія вимагає вичерпання Модерну, котре пов'язується з «первісним хаосом» як Іншим розуму. Якщо, однак, створення нового міфу потребує поштовху від діалектики Просвітництва, якщо очікування «цього великого процесу омолодження» ні в якому разі не може базуватися на філософії історії, тоді «романтичний месіанізм»²⁵ потребує нової фігури думки. У цьому зв'язку гідний уваги той факт, що Діоніс, гнаний бог безумства і припинення трансформації, переживає дивні перетворення в ранньому Романтизмі.

Культ Діоніса стає привабливим в епоху Просвітництва, що втрачало віру в себе, так само, як у Греції Еврипіда і софістичної критики він пробудив давні релігійні традиції. Манфред Франк вважає вирішальним мотивом той факт, що Діоніс міг виступати втіленням надії на спасіння²⁶. Із Семелою, смертною жінкою, Зевс дає життя Діонісу, якого переслідує божественний гнів Гери, дружини Зевса, і який, врешті-решт, впадає в безумство. Після цього Діоніс мандрує зі стадом диких сатирів і вакханок Північною Африкою і Малою Азією, «зарубіжний бог», як говорить Гьольдерлін, котрий занурює Захід у «ніч богів» і не залишає нічого, крім дару сп'яніння. Але Діоніс, як передбачається, повернеться певного дня, відродиться через містерії і звільниться від безумства. Від усіх грецьких богів він відрізняється тим, що він є відсутнім богом, чие повернення ще настане. Паралель Христу була очевидна; він також помер і залишив замість себе хліб і вино доти, доки сам не повернеться²⁷. Діоніс, звичайно, має ту особливість, що в культових відправах він зберігає, так би мовити, основу соціальної солідарності, утрачену для християнського Заходу разом із архаїчними формами релігійності. Тому Гьольдерлін пов'язує діонісійський міф з унікальною історичною інтерпретацією, яка містить месіанське очікування, — фігурою, що залишається впливовою аж до Гайдеггера. Від початку Захід залишався в ночі віддаленості від Бога чи в забутті Буття. Бог майбутнього відродить втрачені первісні сили; і бог, що наближається, робить прибуття відчутним через усвідомлення болю від його відсутності. Разом із тим, як він робить власну покинутість відчутнішою і такою, що дедалі наполегливіше вимагає того,

що було віддалене, він говорить про своє повернення дедалі переконливіше: «У найбільшій небезпеці таїться і спасіння»²⁸.

Ніцше не оригінальний у своєму трактуванні історії. Історична теза про джерело грецького трагедійного хору в давньогрецькому культурі Діоніса досягає свого критичного пункту для Модерну із контексту, який уже був доволі розвинутий у ранньому Романтизмі. Таким чином, те, в який спосіб Ніцше дистанціює себе від романтичного ґрунту, дедалі більше потребує пояснення. Ключем служить урівнювання Діоніса і Христа, не лише прийняте Гьольдерліном, а й підтримане Новалісом, Шеллінгом, Кройцером, в якому втілена ранньо-романтична рецепція міфу. Це ототожнення дружнього бога вина з християнським богом-спасителем єдино можливе, оскільки романтичний месіанізм мав за мету омолодити, а не відкидати Захід. Припускалося, що нова міфологія повинна відновити втрачену солідарність, але не шляхом відкидання емансипації, яка приводила до відділення індивіда від первісних міфічних сил у присутності єдиного Бога²⁹. У Романтизмі повернення до Діоніса потрібно було б висвітлити лише той вимір публічної свободи, в якому християнські обіцянки повинні були здійснитися по-світськи, щоб принцип суб'єктивності – поглиблений і авторитарно введений Реформацією і Просвітництвом як домінуючий – зміг позбутися своєї обмеженості.

III

Зрілий Ніцше усвідомлює, що Вагнер, у якому вже Модерн був певним чином «резюмований», поділяв з романтиками перспективу здійснення прийдешньої ери Модерну. Вагнер штовхає Ніцше до розчарування в усьому, що залишилося, і чим ще можна було захоплюватися нам, модерним людям, оскільки він, декадент, який засумнівався, «раптом схилився ниць перед християнським хрестом»³⁰. Отже, Вагнер залишається в полоні романтичної єдності діонісійського і християнського. Лише тією невеликою мірою, якою, можливо, Романтизм вбачає у Діонісі напівбога, котрий пропонує радикальне спасіння від прокляття ідентичності, що знесилоє принцип індивідуалізації і утверджує поліморфізм на противагу єдності трансцендентного бога.

В Аполлоні греки обожествили індивідуалізацію, схиляння перед межами індивіда. Але аполлонівська краса і стриманість лише при-

ципу містить викривлену програму нової міфології, чужорідну романтичному месіанізму. Головне, що впливає з неї, це тотальний відхід від нігілістичної порожнечі Модерну. У Ніцше критика Модерну спочатку співіснує із збереженням його визвольного змісту. Суб'єктивний розум зіткнувся з розумом абсолютно іншим, тому, на противагу розуму, Ніцше звертається до переживань, які повертають нас до архаїки: до досвіду самовикриття, децентрації, суб'єктивності, звільненої від усіх пут пізнання і цілепокладаючої діяльності, усіх імперативів корисності і моральності. Руйнування принципу індивідуалізації перетворюється на шлях втечі від Модерну³⁶. Звичайно, якщо він збирається досягти більшого, ніж просто цитування Шопенгауера, то цього можна досягти за допомогою найбільш передового мистецтва того ж Модерну. Ніцше може бути сліпим щодо зазначеної суперечності, оскільки він відокремлює раціональний момент, втілений у внутрішній логіці авангардного мистецтва, від будь-якого зв'язку з теоретичним і практичним розумом, штовхає його в обійми метафізично перетвореної ірраціональності.

Уже в «Народженні трагедії» життя стоїть по той бік мистецтва. Ми знаходимо тут особливу тенденцію, відповідно до якої світ можна виправдати лише як естетичний феномен. Глибокі біль і безжалісність так само, як жарт і задоволення, розглядаються як проекти духу, що творить, який вводить себе без вагань у неясну насолоду від сили і боротьби своїх ілюзій. Світ виникає як мережа викривлень та інтерпретацій, для яких жодна інтенція, жоден текст не забезпечений основами. Разом із чуттєвістю, яка дозволяє бути задіяною настільки багатьма різноманітними способами, наскільки це можливо, смислотворча сила конститує автентичний стрижень волі-до-влади. Вона є в той самий час волею до ілюзії, волею до спрощення, містифікації, поверховості. Мистецтво розглядається як винайдена людиною метафізична діяльність, оскільки саме життя ґрунтується на ілюзії, обмані, оптиці, необхідності перспективного і помилці.

Звичайно, Ніцше міг оформити ці ідеї у «метафізику для художників» лише зверненням всього, що є, і всього, що має бути, до естетичного виміру. Тут не годиться ні онтичний, ні моральний феномени у тому кінцевому значенні, в якому Ніцше говорить про естетичні феномени. Відомі нариси з прагматичної теорії знання і природної історії моралі, що повертають різницю між «істинним» і «хибним», «добром» і «злом» назад до надання переваги тому, що

служить життю і тому, що благородне, продемонстрували це: відповідно до цього аналізу, по той бік ясних універсальних нормативних вимог лежать приховані суб'єктивні владні вимоги щодо оцінки цінності. Навіть у цих владних вимогах не існує стратегічної волі індивідуальних суб'єктів, які цього досягають. Замість цього, транс-суб'єктивна воля до влади маніфестується у потоці анонімного процесу підпорядкування.

Теорія волі-до-влади, що діє в кожній події, забезпечує схему, виходячи з якої, Ніцше пояснює: як фікції світу охопили суще і добро, так само, як й ілюзорні тотожності знаючих і морально діючих суб'єктів; як разом із душею і самосвідомістю конституюється сфера сутності; як метафізика, наука і аскетичний ідеал досягає верховенства, — і, нарешті, як суб'єктно-центрований розум зобов'язаний своїм існуванням цій випадково винайденій мазохістській інверсії самого осердя волі до влади. Нігілістичне верховенство суб'єктно-центрованого розуму розглядається як результат і вираження викривлення волі до влади.

А оскільки невикривлена воля-до-влади — це лише метафізична концепція діонісійського принципу, то Ніцше може розглядати нігілізм теперішньої доби як «ніч, покинуту богами», в якій проголошується наближення відсутнього бога. Його буття «поза» і «окрім» неправильно розуміється людьми як відхід від реальності — «хоча це лише його проникнення в реальність, бо коли він одного разу з'явиться у світі, він може принести звільнення від цієї реальності»³⁷. Ніцше позначає час повернення антихриста як «обідній удар дзвона» — у чудовій злагоді з естетичною свідомістю часу Бодлера. У Годину Пана день затамує свій подих, час зупиниться, — плинна мить повинчається з вічністю.

Ніцше зобов'язаний своїм розумінням Модерну, розвинутого в термінах теорії влади, демаскуючій критиці розуму, яка ставить себе поза горизонтом розуму. Ця критика має певну сугестивність, оскільки вона звертається, принаймні імпліцитно, до критеріїв, що виводяться із базисних переживань естетичного Модерну. Ніцше зводить на п'єдестал смак, «Так» і «Ні» смаку» — як орган знання по той бік істини і неправди, добра і зла. Але він не може легітимувати критерії естетичного судження, котрим він слідує, оскільки переносить естетичний досвід в архаїку, оскільки не усвідомлює як момент розуму критичну здатність, необхідну для утвердження цінності, котра загострилася завдяки взаємодії з мистецтвом Модерну, — момент, який все ще пов'язаний, принаймні процеду-

рально, з об'єктивуючим знанням і моральним розумінням у процесі підведення аргументованих засновків.

Натомість естетична сфера, як ворота до діонісійського, гіпостазується, перетворюючись у друге розуму. Викриття теорії влади постає перед дилемою само-закритої критики розуму, котра стає тотальною. Ретроспективно оглядаючись на «Народження трагедії», Ніцше визнає свою юнацьку наївність у спробі «уявити науку в контексті мистецтва, подивитися на науку з перспективи художника»³⁸. Навіть у більш зрілому віці він все ж не зміг з'ясувати те, що він розумів під критикою ідеології, котра нападає на свої власні засновки³⁹. У кінці він вагався між двома стратегіями.

З одного боку, Ніцше визнає можливість деякого художнього споглядання світу за допомогою наукових інструментів, але з антиметафізичної, антиромантичної, песимістичної і скептичної точки зору. Припускається, що історична наука такого типу, оскільки вона прислужується волі-до-влади, має бути здатною уникати ілюзії віри в істину⁴⁰. Отже, обґрунтованість такої філософії повинна передбачатися. Ось чому Ніцше повинен, з другого боку, стверджувати можливість критики метафізики, яка вириває корені метафізичної думки без того, однак, щоб самій відмовитися від філософії. Він проголошує Діоніса філософом, а себе останнім учнем і утаємниченим цього бога, котрий займається філософією⁴¹.

Ніцшеанську критику Модерну продовжили представники обох напрямів. Скептичний учений, котрий захоче розкрити викривлення волі-до-влади, постання реакційних сил і появу суб'єктно-центрованого розуму шляхом використання антропологічних, психологічних та історичних методів, має послідовників в особі Батая, Лакана і Фуко; утаємничений у критику метафізики, що претендує на унікальний вид знання і хоче повернути філософію суб'єкта назад до її досократівських початків, має послідовників в особі Гайдеггера і Дерріда.

IV

Гайдеггер хоче перейняти суттєві мотиви ніцшеанського діонісійського месіанізму, уникаючи апорій самовідносної критики розуму. Ніцше, діючи в «ученому» стилі, хотів викинути мислення Модерну за свої межі за допомогою генеалогії віри в істину і аскептичний ідеал; Гайдеггер, який вбачає в цій владно-теоретичній стра-

тегії викриття неочищений залишок Просвітництва, швидко зарохує Ніцше до філософів. Мети, до якої ішов Ніцше за допомогою тотальної самостверджуючої критики ідеології, Гайдеггер хоче досягти шляхом іманентної деструкції західної метафізики. Ніцше переніс розкол діонісійського дійства на грецьку традицію та нову міфологію. Гайдеггерівська пізня філософія може бути зрозуміла як спроба перемістити цю подію із площини естетично оживленої міфології у філософію⁴². Гайдеггер перш за все стикається із завданням поставити філософію на те місце, яке у Ніцше посідає мистецтво (як контррух нігілізму), з метою трансформувати філософське мислення в такий спосіб, щоб подати філософію як поле огляду процесів скам'яніння і оновлення діонісійських сил – він хоче описати появу і подолання нігілізму як початок і кінець метафізики.

Гайдеггерівська перша лекція про Ніцше має назву «Воля до влади як мистецтво». Вона ґрунтується, окрім усього, на посмертних фрагментах, які в компіляції Елізабет Форстер-Ніцше розрослися до ненаписаного опусу «Волі до влади»⁴³. Гайдеггер намагається підтвердити тезу, що «Ніцше рухається в орбіті західної філософії»⁴⁴. Щоправда, він називає мислителя, який «у своїй метафізиці ... повертається до початків західної філософії»⁴⁵ і робить контррух до нігілізму, «художником-філософом». Однак, як припускалося, ніцшеанські ідеї про рятівну силу мистецтва мали бути «естетичними» лише на «перший погляд», але «метафізичними... за своєю внутрішньою інтенцією»⁴⁶. Такої інтерпретації вимагає гайдеггерівське класицистське розуміння мистецтва. Як і Гегель, він упевнений, що мистецтво досягло своєї істотної мети разом з Романтизмом. Порівняння з В. Беньяміном могло б показати, як мало Гайдеггер підпадає під вплив геніальних експериментів авангардного мистецтва. І тому він також був нездатний зрозуміти, чому саме суб'єктивістське піднесення і радикально відокремлене мистецтво, котре постійно видобуває значення із власного досвіду децентрованої суб'єктивності, висуває себе провісником нової міфології⁴⁷. Таким чином, він відчуває невеликі труднощі в уявленні рівня «естетичного феномена» і в асиміляції мистецтва метафізикою. Прекрасне дозволяє Буттю показати силу: «І краса, і істина належать до Буття, в дійсності – шляхом розкриття Буття сушого»⁴⁸. Після цього читаємо: «Поета проголошують святим, який відкриває себе мислителю. Хоча поезія і мислення постійно підтримують одне од-

ного, але в підсумку саме поезія першопочатково виникає із мислення»⁴⁹.

Оскільки мистецтво було онтологізоване в такий спосіб⁵⁰, філософія повинна знову взятися за розв'язування задачі, котру вона передала мистецтву в Романтизмі, а саме: створити заміну для уніфікуючої сили релігії, щоб ефективно протистояти «розривам» Модерну. Ніцше доручив подолання нігілізму естетично відродженому діонісійському міфу. Гайдеггер проектує цей діонісійський хеппенінг на екран критики метафізики, який так набуває всевітньо-історичного значення.

Тепер саме Буття відділяє себе від суцього і оголошує своє невизначене прибуття через загострення чутливості до своєї відсутності і болю від його позбавленості, мислення, яке проносить Буття через долю забуття Буття, на котру західна філософія приречена, виконує каталітичну функцію. Мислення, яке одночасно з'являється із метафізики, викликане із її витоків і виходить зсередини за межі метафізики, поділяє, проте, довіру розуму до власної автономії, якою він вихваляється. Без сумніву, той шар, у якому Буття приховане, повинен бути витягнутим назовні. Але робота деструкції, за контрастом із силою рефлексії, служить тому, щоб перевести його в нову гетерономію. Деконструкція спрямовує свою енергію однобічно на само-подолання і само-відречення суб'єктивності, яка повинна навчитися стійкості і, як припускається, розчинитися у покірності. Стосовно самого розуму, то він може лише вправлятися у згубній діяльності забуття і вигнання. Навіть пам'ять позбавляється влади сприяти поверненню того, що було вигнане. У результаті Буття може лише з'являтися як фатум; ті, хто його потребує, мають тримати себе відкритими і готовими до цього. Гайдеггерівська критика розуму завершується радикальною зміною орієнтації, котра всепроникна, але пуста за змістом, — геть від автономії у напрямі самопідпорядкування Буттю, яке залишається ... передумовою ... позаду опозиції між автономією і гетерономією.

Батай, натхнений ніцшеанською критикою розуму, береться за інше завдання. Він також використовує поняття священного для позначення тих децентрованих досвідів амбівалентного екстазу, в яких застигла суб'єктивність переступає свої межі. Зразкові дії релігійної жертви й еротичного злиття, в яких суб'єкт шукає звільнення від самозв'язку і від оновлення неперервності Буття, мають зайняти належне місце⁵¹. Батай також шукає сліди первісної сили, яка б

могла подолати розрив між розумно організованим світом праці і оголошеним поза законом Іншим розуму. Він розглядає це нездоланне повернення до втраченої неперервності Буття як вибух елементів, протилежних розуму, як дивовижний акт само-роз-межування. У цьому процесі розчинення монадично замкнені суб'єктивності індивідів, що самостверджуються і об'єктивують один одного, розпадаються і скидаються в безодню.

Безумовно, що Батай налаштовує цю, спрямовану проти принципу індивідуалізації, діонісійську силу, не на помірний шлях екзерцисної демонстрації метафізично натхненного мислення, а на безпосереднє описове і аналітичне охоплення феноменів саморуйнації, самозгасання цілераціонально діючого суб'єкта. Він явно цікавиться вакханальними рисами оргіастичної волі-до-влади – творчої бурхливої діяльності потужної волі, маніфестованої у грі, танці, екстазі і запамороченні – як тими видами збуджень, що можуть бути задоволені через деструкцію, яка спричиняється жахом і, збудженою виглядом болю і насильницької смерті, насолодою. Курйозний погляд, за допомогою якого Батай із пристрасною розсікає межу досвідів жертвовного ритуалу і сексуальної любові, керується і сповіщається естетикою жаху. Багаторічний послідовник, а пізніше й опонент А. Бретона, Батай не проходить, як Гайдеггер, повз фундаментальний досвід Ніцше, а продовжує радикалізацію цього досвіду за допомогою сюрреалізму. Оскільки Батай добре володів цим досвідом, він досліджував амбівалентні емоційні реакції сорому, ненависті, шоку, викликаних одразу; він аналізував садистське задоволення, яке звільнюється шляхом несподіваного втручання сильних вражень. У цих вибухових стимулах об'єднані компенсуючі тенденції пристрасного бажання і жахаючого здригання в паралізуючому зачаруванні. Відраза, огида і жах змішуються з хіттю, притяганням і бажанням. Свідомість, відкрита цим суперечним враженням, вступає до сфери по той бік розуміння. Сюрреалісти хотіли породити цей стан шоку шляхом агресивного використання естетичних засобів. Батай іде слідами цієї «профаної освіченості» (Беньямін) прямо назад до табу стосовно людського трупа, канібалізму, оголених тіл, менструальної крові, інцесту тощо. Ці антропологічні дослідження, які ми обговоримо нижче, забезпечують вихідну точку для теорії суверенності. Як це робить Ніцше в «Генеалогії моралі», так і Батай вивчає відмежування і більш повне викорінювання всього гетерогенного, через яке

конститууюється сучасний світ цілераціональної праці, споживання і панування. Він не уникає конструювання історії західного розуму, що, подібно до Гайдеггерівської критики метафізики, зображує Модерн як епоху вичерпання. Але в оцінці Батая гетерогенні, сторонні елементи виникають не у вигляді містично домисленого апокаліптичного року, а як руйнівні сили, котрі можуть бути конвульсивно розряджені лише після того, як вони будуть звільнені від пут вільного соціалістичного суспільства.

Парадоксально, але Батай бореться за права цього оновлення сакрального за допомогою інструментів наукового аналізу. Ні в якому разі він не вважає методичну думку підозрілою. «Не можна поставити проблему релігії, якщо виходити із довільних рішень, яких не припускає сучасний успіх точності. Оскільки я говорю про внутрішній досвід, а не про об'єкти, я – не людина науки; але тоді, коли я говорю про об'єкти, я чиню зі всією невблаганною суворістю вченого»⁵². Батай відрізняється від Гайдеггера як своїм підходом до первісно природного естетичного досвіду (із якого він виводить свій концепт священного), так і своїм ставленням до наукового характеру знання, яке він хоче поставити на службу аналізу сакрального. У той самий час, якщо розглядати їх внесок у філософський дискурс Модерну, можна провести паралелі між цими мислителями. Структурні подібності можна пояснити тим фактом, що і Гайдеггер, і Батай хочуть прийняти один і той самий виклик, зроблений Ніцше. Вони обидва хочуть здійснити радикальну критику розуму – нападаючи на корені самої критики. Із такої взаємоузгодженості у постановці проблеми ми отримуємо і формальні подібності щодо вимог до аргументації. Почнемо з того, що об'єкт критики має бути визначений доволі чітко, щоб ми могли розпізнати в ньому суб'єктно-центрований розум як принцип Модерну. Гайдеггер обирає об'єктивуючу думку сучасних наук як початкову точку відліку. Батай – цілераціональну поведінку капіталістичного підприємця і бюрократичного державного апарату. Перший досліджує базові онтологічні поняття філософії свідомості, щоб виявити волю до технічного контролю об'єктивованих процесів як прихованого імпульсу, що давав поштовх думці від Декарта до Ніцше. Другий досліджує імперативи корисності і ефективності, яким праця і споживання мали колись бути підпорядковані, з метою ідентифікувати всередині індустріального виробництва внутрішню тенденцію до самодеструкції в усіх сучасних суспільствах. Раціоналізовані сус-

пільства перешкоджають непродуктивному виснаженню і марнуванню накопиченого багатства.

Оскільки тоталізована критика покладає надії на діалектику Просвітництва, вона мусить усе, що підлягає цій критиці, досягнути в такий спосіб, щоб те, що постає як Інше-розуму – чи у вигляді Буття, чи суверенності – подати у пізнанні не лише як витіснені або пригнічені моменти самого розуму. А тому Гайдеггер і Батай, як і Ніцше, повинні вийти за межі західної історії, назад до архаїчних часів, щоб перевідкрити сліди діонісійського чи то в думках досократиків, чи то в тих станах збудження, що супроводжували священні ритуали жертвоприношення. Саме тут вони повинні ідентифікувати той прихований під завалами віків досвід, що виходить за межі раціонального, досвід, який повинен наповнити життям абстрактні терміни «Буття» і «суверенність». Для початку, обидва поняття мають власні назви. Вони мають бути введені як поняття, що суперечать розуму, тобто таким чином, щоб вони зберігали опір будь-якій спробі ірраціонального поглинання. «Буття» визначається як те, що відштовхує себе від предметно осмисленої тотальності сушого, яку можна збагнути і пізнати як дещо в об'єктивному світі; «суверенність» – як те, що виключене із світу корисності і обчислюваності. Ці первісні сили проявляються в образах достатку, який мусить постати винагородою, але в якому досі було відмовлено; нестатку – багатства, яке чекає, щоб його витратили. Якщо розум визначається як обчислююче маніпулювання і оцінювання, то його протилежність може бути описана лише негативно: як те, що не підпадає під маніпулювання і оцінювання, як медіум, у який суб'єкт може зануритися, якщо він полишає себе як суб'єкта і трансцендує за власні межі.

Два моменти – розум і його інше – стоять не в опозиції, передбаченій діалектикою зняття, а у відношенні напруги, що характеризується обопільною відразою і вилученням. Їх відношення не конституюється динамікою пригнічення, яке може бути перекинуто шляхом протилежно спрямованих процесів саморефлексії чи освіченої практики. Натомість розум у своєму безсиллі доручається динаміці відходу чи відступу, відторгнення та вигнання, так що вузько мисляча суб'єктивність не може ніколи за допомогою власних сил анамнезії і аналізу досягти того, що її уникає, або що вона тримає на відстані. Саморефлексія залишається для іншого закритою рефлексією. Тут панує гра сил метаісторичного чи космічного

типу, яка закликає докласти зусилля для іншого дослідження. За Гайдеггером, парадоксальне зусилля розуму вийти за межі самого себе набуває хіластичної форми нагальної медитації, обтяженої фатумом, тоді як Буття Батай за допомогою своєї, схильної до гетерології соціології священного, домислює в межах Просвітництва, але без впливу трансцендентної гри сил.

Обидва автори розвивають свої теорії шляхом вузької реконструкції історії західного розуму. Гайдеггер, інтерпретуючи розум у традиціях само-свідомості, розглядає нігілізм як вираження технічного панування розуму над світом, випущеним в тоталітарному суспільстві на свободу. На цьому фатальна доля метафізичного мислення повинна завершуватися думкою, приведеною в дію питанням про Буття, але яка дедалі більше і більше втрачає з поля зору сутнісне перед реінфікованим цілим явища.

Батай, який слідом за філософією праксису інтерпретує розум як працю, розглядає нігілізм як наслідок примусового процесу накопичення. Хвора доля надлишкового виробництва, яке передусім служить святу влади і багатства, а потім використовує ще більші ресурси з метою знову-таки підйому рівня продуктивності, завершується перетворенням марнотратства на продуктивне споживання, і творчо-самопожертвувана суверенність позбавляється власних основ.

Забуття Буття і вигнання незаконно осудженої його частини — два діалектичних образи, які сьогодні надихають усі спроби відділити критику розуму від моделі діалектики Просвітництва і піддати Інше-розуму суду, перед яким Модерн може бути закликаним до порядку. Згодом я покажу, чи виводять реально за межі філософії суб'єкта пізня філософія Гайдеггера (і продуктивне продовження його філософського містицизму Дерріда), з одного боку, і Батаївська загальна економіка (а також генеалогія знання Фуко, заснована на теорії влади), з другого, — ці два шляхи, засновані Ніцше.

Гайдеггер у результаті онтологізував мистецтво і поставив усе у площину руху думки шляхом руйнування, що долає метафізику з її власної основи. Отже, він уникає апорії самореференційної критики розуму, пов'язаної з підриванням своїх власних основ. Він робить онтологічний поворот до діонісійського месіанізму; разом з тим, пов'язує себе зі стилем мислення і способом обґрунтування «Першої філософії». У такий спосіб він може подолати лише фундаменталізм феноменології Гуссерля, але ціною фундаменталізації

історії, що веде до порожнечі. Гайдеггер намагається розірвати зачароване коло філософії суб'єкта шляхом встановлення її основ як тимчасових. Крайній фундаменталізм історії Буття, абстрагованої від усієї конкретної історії, показує, що Гайдеггер залишається прив'язаним до того мислення, яке він заперечує. На противагу цьому Батай довіряє автентичному естетичному досвіду і відкриває себе у сфері феноменів, в якій суб'єктно-центрований розум може відкритися своєму іншому. Звичайно, він не може допустити сучасне походження цього досвіду із сюрреалізму; він повинен трансплантувати його в архаїчний контекст за допомогою антропологічних теорій. Таким чином, Батай слідує за проектом наукового аналізу священного і загальної економіки, котрі, як припускається, повинні висвітлити всесвітньоісторичний процес раціоналізації і можливість остаточного повернення. У такий спосіб він стикається з тією ж дилемою, що і Ніцше: його теорія влади не може задовольнити вимогу наукової об'єктивності і одночасно не може бути покладеною в основу програми тотальної і тому само-референційної критики розуму, яка також торкається істинності теоретичних висловлювань. Ідучи двома шляхами, що їх відкрив Ніцше, і які привели Гайдеггера і Батая до постмодерну, я б хотів на цьому зупинитися, щоб розглянути хід думки, який з точки зору цієї перспективи затримує цей рух: сумнівну спробу діалектики Просвітництва Горкгаймера та Адорно, що задовольняє ніцшеанську радикальну критику розуму.

Лекція V

СПЛЕТІННЯ МІФУ І ПРОСВІТНИЦТВА.
М. ГОРКГАЙМЕР І Т. АДОРНО

Макс Горкгаймер, ранній період творчості якого позначений впливом Шопенгауера, завжди звертався до *темних* письменників буржуазії, таких, як Макіавеллі, Гобс і Мандевіль. Ці письменники мислили ще в конструктивній манері; від їхньої дисгармонії пролягли лінії, які ведуть до марксової теорії суспільства. *Чорні* письменники буржуазії, перш за все, маркіз де Сад і Ніцше, розірвали ці зв'язки. До них приєдналися Горкгаймер і Адорно зі своєю найчорнішою книгою – «Діалектикою Просвітництва», щоб втілити у поняттях процес саморуйнування Просвітництва. В їхньому аналізі вже не залишається місця для будь-якої надії на звільнюючу силу Просвітництва. Натхнені Беняміновою іронічною надією на безнадію, вони не хотіли залишати теперішньому моменту парадоксальну працю концептуалізації. Ми, однак, не поділяємо цей їхній настрій і їхнє ставлення до Просвітництва. Тим не менше, під знаком постструктуралістського відродження Ніцше за останній час поширилися настрої і уможляди, які призводять до душевного збентеження, котре багато в чому подібне настроям Горкгаймера і Адорно. Я хотів би застерегти від цього збентеження.

«Діалектика Просвітництва» – досить помітна праця. Суттєву її частину складають записи, зроблені Гретель Адорно під час дискусій між Горкгаймером і Адорно в Санта Моніці (штат Каліфор-

деративної Республіки Німеччина, особливо в перші десятиліття її існування – ставить у досить курйозне становище більшість її покупців. Дивною є також і композиція книги. Вона складається з есе (десь близько 50 сторінок), двох екскурсів і трьох додатків. Останні займають більше ніж половину тексту. Досить непрозора форма викладу матеріалу компенсується тут чіткою структурою перебігу думки, майже непомітної на перший погляд.

Я почну з пояснення її центральних тез (I). Із Горкгаймерової і Адорнової оцінки Модерну впливає проблема, котра цікавить мене стосовно сучасної ситуації: чому вони хотіли просвітити Просвітництво щодо нього самого настільки радикальним способом (II). Ніцше був великим взірцем тотального самосхвалення критики ідеології. Але порівняння Горкгаймера і Адорно з Ніцше – не лише повчальне щодо того, як обидві сторони з протилежних позицій здійснюють критику культури (III); це також викликає і сумніви стосовно повтореної ними само-рефлексії Просвітництва (IV).

I

У традиції Просвітництва просвітницьке мислення розумілося і як протилежність і як протидія міфу. Як протилежність – оскільки авторитарним умовностям традиції, котра скочує покоління єдиним нерозривним ланцюгом, воно протиставляє незмушване змушення кращого аргумента; як протидіюча сила, – оскільки воно повинне було зруйнувати чари колективної могутності, набутої завдяки зусиллям індивідумів, і перетвореної в мотиви їх поведінки. Просвітництво суперечить міфу, а тому намагається триматися осторонь від його могутності¹. Цій опозиції, яка для просвітницького мислення так очевидна, Горкгаймер і Адорно протиставляють тезу про таємну співучасть: «Міф – це уже просвітництво; і Просвітництво повертається до міфології»². Ця теза, виголошена у «Retypis» розвивається у вказаному есе у формі інтерпретації

кою для дифузної форми саги, є одночасно траєкторією, що описує відхід індивіда від міфічних сил». (Д.П., С 61)

Найдавніша історія суб'єктивності, що вириває себе з-під влади міфічних сил, відображена у мандрах Одисея, закинутого з мужий світу у двошпичному сенсі. Міфічний світ – це не різна земля, але лабіринт, в якому він повинен вибратися, щоб відрізати власну ідентичність: «Саме тут за батьківщиною породжує пригоди, за допомогою яких суб'єктивність – чия найдавніша історія представлена в «Одіссей» – рятується від доісторичного світу. У тому, що поняття батьківщини протистоїть міфу – який фашисти брехливо хотіли видати за батьківщину – полягає найглибший парадокс епосу» (Д.П., С 96).

Можна з упевненістю стверджувати, що міфічні оповіді кличуть індивіда назад до генеалогічних коренів, опосередкованих ланцюгом поколінь; але ритуальні повернення, котрі повинні зціляти і долати обтяжену провинною віддаленістю від коренів, тільки поглиблюють цей розкол³. Міф про походження містить подвійне значення «виникнення»: жах перед відірваністю від коренів і заспокоєння через спасіння. Тому Адорно і Горкгаймер простежують тут хитрість Одисея аж до її глибинних жертвних актів; останнім внутрішньо притаманний момент обману, оскільки, пропонуючи жертву, символічно переосмислену і таку, що заступає, люди відкупаються від прокляття мстивих сил⁴. Цей пласт міфу показує амбівалентність свідомості, для якої ритуальна практика – це і реальність, і ілюзія. Відроджуючі сили, ритуальне повернення до коренів (котре, як показав Дюркгайм, забезпечує соціальну солідарність) є життєво необхідним для колективної свідомості. Однак такою ж мірою необхідний і чисто ілюзорний характер цього повернення до коренів, від яких кожен член родової спільноти – у міру того, як він формує своє Я – повинен постійно позбавлятися. Таким чином, першопочаткові сили, котрі шануються священними, але які все таки вдається перехитрити, уже в передісторії суб'єктивності перебувають на першій стадії Просвітництва.

Це Просвітництво було б, звичайно, більш удалим, якби відділення від коренів означало звільнення. Але міфічна сила розкривається як гальмівний момент, який стримує рух емансипації і постійно продовжує прив'язаність до витоків, котрі переживаються як неволя. Тому Горкгаймер і Адорно називають Просвітництво загалом судовим процесом, який ведеться між двома партіями. Цей процес, що має на меті позбавити міф від його влади, змушений,

однак, фатальним для себе способом, на кожній новій стадії судового розгляду ініціювати повернення міфу. Тому кожен раз Просвітництво виявляється змушеним занурюватися в міфологію. Цю тезу і намагаються підтвердити автори шляхом аналізу рівня свідомості Одиссея.

Вони досліджують епізод за епізодом «Одіссеї», щоб показати ціну, яку доводиться платити стражденому Одиссею, щоб його Я вийшло з усіх пригод, що випали на його долю, зміцнілим і загартованим; подібно до того, як Дух загартовується за допомогою того досвіду свідомості, про який сповіщає у «Феноменології» Гегель, котрий переслідує ту саму мету, що і Гомер, коли оповідає. Епізоди повідомляють про небезпеку, хитрість і уникнення; але також і про самообман зречення, за допомогою якого Я, навчаючись панувати над власним страхом, досягає ідентичності, а разом із цим добровільно йде на відмову від добробуту архаїчної єдності з внутрішньою і зовнішньою природою. Пісня сирен нагадує йому про щастя, котре одного разу подарували «живі зв'язки з природою». Одиссей поступається їх спокусі як той, хто уже знає себе закованим: «Панування Людського над собою, котре стверджує власну самість, завжди несе можливість зруйнування суб'єкта, на службі якого воно перебуває; оскільки підвладна, підкорена і через самозбереження, зруйнована субстанція, є ні чим іншим, як власне життям, головною функцією якого є самозбереження; тобто саме тим, що має бути збережене». (Д.П., С 71) Цей сюжет думки про те, що люди творять власну ідентичність лише тоді, коли ціною пригнічення їхньої внутрішньої природи вчаться панувати над зовнішньою природою, служить моделлю опису, що розкриває процес Просвітництва в образі дволикого Януса: ціна самозречення, самоприховування, спотвореної комунікації Я із власною природою, котра постає як анонімне Воно, тлумачиться як наслідок *інтроверсії жертви*. Я, котре як жертва вже якось перехитрувало міфічне божество, знову ним наздоганяється, як тільки бачить себе змушеним до інтродекції жертви: «Самість, що виникає і стверджується в ідентичності у процесі подолання жертви, відразу знову стає застиглою жертвою відсталого, кам'яно-твердого ритуального дійства, котре людина вчиняє сама над собою, як тільки вона протиставляє свідомість її природним зв'язкам». (Д.П., С 70)

У всесвітньо-історичному процесі Просвітництва людський рід просунувся досить далеко від своїх витоків, однак ще не звільнився від тиску міфічного повтору. Модерний, цілком раціоналізований

світ, розчаклований лише зовні; над ним все ще залишається прокляття демонічного оречевлення і смертоносної ізоляції. У паралізуючих ефектах марної емансипації впливає назовні помста первісних сил, спрямована на тих, хто повинен був емансипуватися, але так і не зміг це зробити. У ході освітнього процесу, суб'єкт владно стверджує раціональне панування над діючими зовні природними силами, бажаючи – для цілковитого самозбереження – безмежно збільшувати його виробничі сили; однак сили примирення, які трансцендентують чисте самозбереження, виявляються атрофованими. Панування над об'єктивованою зовнішньою і пригніченою внутрішньою природою залишається незмінним знаком Просвітництва.

Таким чином, Горкгаймер і Адорно програють варіації на добре знайому тему Макса Вебера, який бачить давніх розчаклованих богів такими, що підіймаються зі своїх могил в образі деперсоналізованих сил, щоб відновити непримиренну боротьбу демонів³.

Читач, який відчує спротив риториці «Діалектики Просвітництва», який відступить на крок, щоб висунути до тексту сувору філософську вимогу, зможе отримати чітке уявлення про те:

– що тези, висунуті тут, є не менш ризикованими, ніж ніцшеанський нігілістський діагноз, встановлений подібним чином;

– що автори усвідомлюють цей ризик і всупереч першим враженням роблять відповідну спробу обґрунтувати свою критику культури;

– однак при цьому вони вступають у змову з абстракціями і порівняннями, які роблять сумнівною правомірність їх застосування.

Перш за все, я хочу перевірити, чи правильне таке уявлення.

Сам розум і руйнує гуманізм, і робить його можливим – ця далекоглядна теза, заснована, як ми бачили в попередньому екскурсі, на тому положенні, що процес Просвітництва *від свого початку* зобов'язаний прагненню до самозбереження, яке калічить розум, оскільки воно висуває перед ним вимогу лише у формі цілераціонального панування над природою та інстинктом – а саме, як перед інструментальним розумом. Це, звичайно, ще не є свідченням того, що розум, від його витоків і до *найпізніших породжень*: науки Модерну, універсалістських уявлень про право і мораль, автономного мистецтва – залишається підпорядкованим диктату цілераціональності. Підтвердженням цьому є: «Вступ» до есе «Поняття Просвітництва», «Екскурс», «Джув'єтта чи Просвітництво і мораль», а також додаток «Культуріндустрія» – вказаної книги.

Адорно та Горкгаймер переконані, що *модерна наука* приходить «до себе» у логічному позитивізмі, а тому відмовляють емпатичній вимозі теоретичного пізнання на користь технічної придатності: «Те єдине, що може надати значущості цілісній вимозі пізнання, полягає у тому, щоб схопити наявно дане як таке, а даності досвіду розглядати не просто в абстрактних просторово-часових зв'язках, у які вони нами запаковуються, але навпаки, мислити ці зв'язки як зовнішні моменти понятійного опосередкування, які виконуються лише завдяки розгортанню їх суспільного, історичного, людського смислів». (Р.Р.,39) Здійснена раніше критика позитивістського розуміння науки загострюється тут до глобального закиду, що самі науки поглинулися інструментальним розумом. Окрім того, аналізуючи «Історію Джульетти» та «Генеалогію моралі», Горкгаймер та Адорно прагнуть показати, що розум став витісненим із моралі та права, оскільки разом із зруйнуванням релігійно-метафізичної картини світу всі нормативні критерії втратили свій кредит довіри перед авторитетом науки, як тим єдиним, що нам залишилося: «Неможливість надати із засад розуму ґрунтовний аргумент проти вбивства, який не можна замовчувати, проголошувати на увесь світ, розпалює ненависть, з якою прогресисти переслідують сьогодні де Сада та Ніцше». (Р.Р.,142) І далі: «Вони не очікували, що формалістичний розум опиниться у більш тісних зв'язках із мораллю, ніж із аморальністю». (Р.Р.,141) Отже, здійснена раніше критика мета-етичного витлумачення моралі перетворюється на саркастичне погодження із етичним скептицизмом.

Нарешті, у їх аналізі масової культури Горкгаймер та Адорно хочуть продемонструвати, що у *мистецтві*, яке зливається із розвагою, його інноваційні сили стають паралізованими, а зміст мистецтва як критики та утопії цілком спустошується: «Той момент мистецького твору, завдяки якому він здатний здійятися над дійсністю, звичайно, не може бути відокремленим від стилю; проте він визначається не через здійснення гармонії, сумнівної єдності форми та змісту, внутрішнього та зовнішнього, індивіда та суспільства, а завдяки набуттю дієвості тих ситуацій, у яких виникає розбіжність, завдяки неминучим провалам, що супроводжують палке стремління до ідентичності. Замість того, щоб утримувати себе відкритим для переживання цих невдач, завдяки чому стиль великих мистецьких творів сягав самозаперечення, слабкі твори завжди утримувалися на подібності до інших, тобто на сурогаті ідентичності. Індустрія культури доводить цю імітацію до абсолюту». (Р.Р.,156)

Здійснена раніше критика чисто стверджувального характеру буржуазної культури зростає до безсилої злоби на іронічну справедливість вироку, котрий приймається як такий, що не підлягає оскарженню, котрий масова культура виносить тому мистецтву, яке завжди вже поставало ідеологічно навантаженим.

Таким чином, при розгляді науки, моралі та мистецтва, аргументація здійснюється за однаковим сюжетом: розподіл культурних сфер, руйнація субстанційного розуму, який ще залишався втіленим у релігії та метафізиці, знесилення ізольованих, пограбованих у їх взаємній пітримці, моментів розуму, — досягає такого ступеня, коли вони деградують до раціональності, що перебуває на службі у самозбереження, яке набуває дедалі більш диких форм. У культурному Модерні розум остаточно оголює власні домагання дійсності й асимілює у собі неприховану силу влади. Критична здатність приймати рішення «так» або «ні», розрізнити між припустимими та неприпустимими висловлюваннями стає *підірваною*, як тільки ці домагання влади та дійсності зливаються у єдиному мутному потоці.

Якщо редукувати критику інструментального розуму до цього пункту, стане зрозумілим, чому «Діалектика Просвітництва» повинна спрощувати картину Модерну у такий дивний спосіб. Причому культурному Модерну власна гідність полягає у тому, що було назване Максом Вебером «*норовливою (Eigensinnige) диференціацією ціннісних сфер*». Та разом із нею сила негації, здатність здійснювати розрізнення між «так» і «ні», були зовсім не паралізованими, а швидше, потенційно підсиленими. А тому саме тут могли бути переробленими за власною логікою і розгорнутими питання істинності, справедливості та смаку. Справді, разом із капіталістичною економікою та модерною державою підсилюється тенденція до *стягування* всіх питань про дійсність в обмежений горизонт цілераціональності, яка належить або до суб'єкта, що прагне до власного збереження, або до системи, що зберігає свій наявний стан. Але із цією схильністю розуму до суспільного регресу конкурує далекий від того, щоб вважатися знехтуваним, примус до прогресуючої диференціації розуму, примус, який транслюється через раціоналізацію картин світу та життєвих світів, і який набуває при цьому процедуральної форми. Із натуралістичною асиміляцією домагань дійсності розуму у домаганнях влади та руйнуванням потенціалу критичних потужностей розуму починають конкурувати формоутворення експертних культур, у яких утримуються

домагання артикульованих сфер дійсності щодо пропозиціональної істини, нормативної правильності та автентичності і простежуються за *логікою руху езотеричної неповторності життя*, яке, щоправда, через відокремлення від повсякденної практики комунікації знов опиняється під загрозою.

«Діалектика Просвітництва» гідно не оцінила розумовий зміст культурного Модерну, який набув чітких форм у буржуазних ідеалах (разом із якими став інструменталізованим). Я маю на увазі ту його унікальну теоретичну спрямованість, яка постійно підіймала усі науки, разом із саморефлексіями наук, над продукуванням технічно корисного знання; я маю на увазі і універсалістські основи права та моралі, які *також* знаходять своє втілення (хоча й завжди перекручені та недосконалі) в інститутах конституційних держав, у формах демократичного утворення волі та у зразках індивідуалістського формування ідентичності; нарешті, я маю на увазі продуктивність та вибухову силу ґрунтовних естетичних досвідів, які відвоювали у імперативів цілераціональної діяльності та конвенцій повсякденного світосприйняття вивільненої суб'єктивності їх власну децентрованість — досвідів, які набувають ясного викладу у творах авангардистського мистецтва, отримують власну мову у дискурсах мистецькознавчої критики, а також досягають *справжніх* яскравих здійснень — або хоча б повчальних ефектних контрастів у новаторськи збагаченій ціннісній шкалі самоздійснення.

Якщо б для цілей власної аргументації обмежитися цими ключовими положеннями, то у вас інтуїтивно склалося б враження про, м'яко кажучи, неповноту та однобічність матеріалу цієї книжки, яке залишається після першого її прочитання. Читач справді відчує, що за спрощеним викладом залишилися поза увагою суттєві характеристики культурного Модерну. Але тоді постає питання про *мотиви*, які могли рухати Горкгаймером та Адорно до того, щоб занурити їх критику Просвітництва настільки *глибоко*, щоб поставити під загрозу сам проект Просвітництва. Хоча для відмови від міфу цілераціональності, який штовхає в обійми уречевлених сил, «Діалектика Просвітництва» навряд чи може подати певну позицію. Щоб висвітлити це питання, мені хотілося б спочатку визначити місце, яке в загальному процесі Просвітництва займає марксівська критика ідеології, щоб потім дати відповідь, чому Горкгаймер та Адорно вважали, що критика такого типу, що була ними здійснена, мусить водночас і відмовляти і давати більше, ніж замовлено.

Вебер, здійснюється разом із раціоналізацією картин світу, релігійна та метафізична складові яких зобов'язані саме деміфологізації. Окрім того, там, де процес раціоналізації – як, наприклад, в культурній традиції Заходу, – не зупиняється перед головними поняттями теології та метафізики, там сфера відносин реальності поступово очищується не тільки від емпіричних домішок, але також диференціюється внутрішньо, з позицій істинності, нормативної правильності та суб'єктивної правдивості, або достеменності⁶.

Якщо описати процес, що тягнеться між Міфом та Просвітництвом у такий спосіб, як формування децентрованого світорозуміння, тоді у цій драмі залишається тільки визначити місце, де має вступити у дію процес критики ідеології. Тільки тоді, коли смислові та предметні зв'язки, коли внутрішні та зовнішні відносини – стають незмішуваними; тільки тоді, коли наука, мораль та мистецтво починають спеціалізуватися на якомусь *одному* домаганні дійсності, слідувати при цьому *власній* для кожного випадку логіці і зможуть очиститися від космологічних, теологічних та культових шлаків; тільки тоді може виникнути підозра, що автономія дійсності, яку вимагає для себе теорія, – чи то емпірична, чи нормативна – є ілюзією, оскільки у її пори вже прокралися замовчувані інтереси та домагання влади. Критика, що інспірована такою підозрою, бажає керуватися посиланням на те, що *підозрювана* теорія у висловлюваннях, яким вона «фронтально» домагається надати дійсності, *a tergo* (досл.: за спиною, із тилу; у дан. випадку: *приховано*. — В.К.) виражає залежності, які вона не може підтвердити без ризику втрати достовірності. Критика стає критикою ідеології, якщо вона бажає показати, що дійсність теорії ще недостатньо відділена від контексту її виникнення, що за спиною теорії прихована неприпустима *суміш влади та дійсності* і що цією обставиною вона знов-таки повинна завдячувати власній репутації. Критика ідеології бажає показати, яким чином на новому рівні, на якому кропіткі розрізнення між смисловими та предметними зв'язками вже є конститутивними, саме ці внутрішні та зовнішні відношення знов перекручуються – і що вони насправді перекручуються, оскільки домагання дійсності виявляються детермінованими відношеннями влади. Критика ідеології не є теорією у загальному значенні, яка конкурує з іншими теоріями; вона послуговується лише деякими її припущен-

рія, яка є передумовою деміфологізованого розуміння світу, свідчить про власну захопленість міфом, відшукуючи уявно подолані категоріальні помилки.

Завдяки такого роду критиці Просвітництво *вперше* стає рефлексивним; критика спрямована на його власні продукти – теорії. Щоправда, драма Просвітництва досягає кульмінації спочатку на периферії, адже якщо критика ідеології *сама* потрапляє під підозру, стає неможливим продукувати будь-які істини. І тут Просвітництво *вдруге* стає рефлексивним. Сумнів поширюється також і на розум, стандарти критики ідеології якого завжди вже були наперед дані у буржуазних ідеалах, які він просто словесно виразив. На цьому кроці і зупиняється «Діалектика Просвітництва» – вона доводить критику до самостверджуваності (самостійності) навіть стосовно її власних основ. Але чому Горкгаймер та Адорно вважають себе змушеними зупинитися саме на цьому?

Критична теорія була з самого початку розроблена в колі, яке створилося навколо Горкгаймера, щоб опрацювати думкою ті політичні розчарування, котрі були пов'язані із не-настанням революції на Заході, зі сталіністським розвитком радянської Росії та з перемогою фашизму в Німеччині; вони хотіли пояснити помилкові передбачання марксистських прогнозів, але не пориваючи при цьому із головними марксистськими інтенціями. На цьому тлі стає зрозумілим, яким чином у найпохмуріші роки Другої світової війни змогло справді затвердитися враження, що останні іскри розуму шезди із цієї реальності й уламки самозруйнованої цивілізації залишилися без жодної надії на майбутній просвіток. Ідея «натуральної історії», яку юний Адорно запозичив у Беньяміна⁷, виявляється зовсім непередбачено реалізованою. У момент свого найбільшого прискорення, історія згасає до природного стану і згасає в «цвинтарі» («*Schadelstätte*». Досл. «скопище черепів». – Прим. – В.К.) невідомо змінених надій.

Щоправда, такі сучасно-історичні та психологічні пояснення можуть лише настільки претендувати на теоретичний до них інтерес, наскільки вони несуть у собі вказівки на деякі мотиви систематичного характеру. Фактично, політичний досвід мав торкатися тих ґрунтовних історико-матеріалістичних припущень, на яких у 30-ті роки засновувалася Франкфуртська школа.

В одному із випусків «Нотаток», що виходили украй нерегулярно, у статті «Про філософію та (науковий) розподіл праці» ми знаходимо положення, яке читається в контексті критичної теорії як

вкраплення із класичних часів. Філософія, зазначаться у ній, «не визнає будь-яких абстрактних норм або цілей, які б суперечили вже практично значущим. Її свобода від сугестій щодо існуючого полягає саме у тому, що вона *приймає буржуазні ідеали без будь-яких подальших поправок*. Це стосується і тих ідеалів, які досі ще проголошуються їх представниками, хай навіть у перекрученій формі, і тих, які – всупереч будь-яким маніпуляціям – все ще визнаються носіями об'єктивного сенсу існування інституцій, як технічних, так і культурних» (Д.П., С 292). Разом із тим Горкгаймер та Адорно нагадують про фігури марксівської критики ідеології, яка виходила із того, що той розумовий потенціал, який був висловлений у «буржуазних ідеалах» і закладений в «об'єктивному сенсі інституцій» виказує його подвійне обличчя: з одного боку, він надавав ідеологіям панівних класів оманливого вигляду переконливих теорій; з другого боку, він подає вихідну позицію для іманентної критики тих структур, які здійснюються до загальних інтересів; фактично, вона служить тут тільки домінуючій частині суспільства. Класична критика ідеології, яка розшифровувала у злочинних ідеях частку прихованого у самому собі екзистуючого розуму, читала ці ідеї як інструкції, які могли б бути здійснені у масах через соціальні рухи, як свідчення того, що створювалися надлишкові продуктивні сили.

У 30-ті роки критичні теоретики ще зберігали частку філософсько-історичної довіри до розумового потенціалу буржуазної культури, який повинен був вивільнитися під тиском розвинутих продуктивних сил; це знаходило своє обґрунтування у тих міждисциплінарних дослідницьких програмах, які були сформульовані у томах «Журналу соціальних досліджень» (1932-1941 рр.). Аналізуючи ранній період розвитку «критичної теорії», Гельмут Дюбіль показав, чому цей капітал довіри на початку 40-х років був знецінений настільки, що Горкгаймер та Адорно стали розглядати марксівську критику ідеології остаточно вичерпаною і більш не вірили, що колишні обіцянки «критичної теорії суспільства» можуть вирішитися засобами соціальних наук⁸. Замість цього вони прагнули до радикалізації та самоподолання критики ідеології, яка мусила просвітити Просвітництво щодо нього. Передмова до «Діалектики Просвітництва» починається саме із цього визнання: «Хоча вже протягом багатьох років ми розуміли, що у модерному виробництві прикладної науки великі відкриття сплачувалися ціною зростаючого розпаду теоретичного взаєморозуміння, ми все ще продов-

жували думати, що дослідницьку роботу треба проводити таким чином, щоб вона обмежувала нашу активність, переважно, критикою, або ж продовженням існуючих розробок спеціальних теорій. Тоді вона повинна була б, принаймні тематично, дотримуватися традиційних дисциплін, таких як соціологія, психологія та теорія пізнання. Тим не менше, фрагменти, які ми об'єднали у цій книжці, свідчать, що ми змушені були відмовитися від цих довірливих сподівань» (Д.П., хі).

На відміну від «чорних» письменників, цинічна свідомість яких проголошує істину відносно буржуазної культури, критика ідеології не має будь-якої опори або інстанції, до якої вона могла б апелювати; і якщо продуктивні сили вступають у згубний симбіоз із виробничими відносинами, які вони колись мусять підірвати, то тут вже зникає будь-яка соціальна динаміка, на яку критика могла б покласти власні надії. Горкгаймер та Адорно вважають, що основи критики ідеології зруйновані – проте бажають все таки дотримуватися засадничих фігур Просвітництва. Так, вони знову застосовують до процесу Просвітництва (у цілому) те, що Просвітництво привело в дію стосовно міфу. Оскільки критика повертається проти розуму, який є основою її власної дійсності, вона стає тотальною. Як зрозуміти цю тоталізацію та самостійність критики?

III

Підозра ідеології стає *тотальною*, але без будь-якої зміни напрямку. Вона повертається не лише проти не-розумових функцій буржуазних ідеалів, але навіть проти розумових потенціалів буржуазної культури і в такий спосіб проникає в основи іманентно здійснюваної критики ідеології. Але намір залишається незмінним – досягти ефекту викриття. Незмінною залишається й фігура мислення, яку починає опрацьовувати скептицизм стосовно розуму: тепер сам розум стає підозрюваним у згубній плутанині вимог влади і дійсності, хоча й з просвітницькими цілями. За допомогою поняття «інструментальний розум» Горкгаймер та Адорно хочуть звести рахунки із калькулятивним розсудком, який узурпував місце розуму⁹. Це поняття водночас має нагадувати про те, що цілераціональність, яка прагне до тотальності, відкидає розрізнення між тим, що домагається дійсності, і тим, що є корисним для самозбереження, та разом із цим усуває бар'єри між справжньою значущістю та

владю, які повертали до тих концептуальних диференціацій, якими модерне світорозуміння вважало себе зобов'язаним дефінітивному подоланню міфа. Будучи інструментальним, розум асимілює у собі владу і через це відпускає від себе свою критичну силу – це є *останнім* викриттям спрямованої на саму себе критики ідеології. Безумовно, що цей опис самозруйнування критичних здатностей здійснюється парадоксальним чином, оскільки в момент здійснення опису воно все таки мусило користуватися послугами засудженої на смерть критики. Звинувачення Просвітництва у тоталітарності він здійснює власними засобами. Адорно цілком усвідомлював перформативну суперечність такої тоталізованої критики.

Адорнівська «Негативна діалектика» читається як засуджене пояснення щодо того, чому саме ми змушені рухатися в колі цієї *перформативної суперечності*, і навіть повинні залишатися в ньому, чому тільки наполегливе, невпинне розгортання цього парадоксу відкриває перспективу того справді магічного «розумового спостереження природи у суб'єкті», «в якому закорковане виконання невизнаної істини усїєї культури» (Р.Р., 55). Через двадцять п'ять років після завершення «Діалектики Просвітництва» Адорно залишився вірним своїм імпульсам і ніколи не відхилявся від парадоксальної структури мислення тоталізованої критики. Велич цієї послідовності впадає в око, коли порівнювати його із Ніцше, чия «Генеалогія моралі» завжди була великим взірцем для Просвітництва «другої хвилі» рефлексії. Ніцше витіснив парадоксальну структуру і пояснив остаточність модерної асиміляції розуму до влади у його «теорії влади», в якій він здійснив її реміфологізацію, використовуючи при цьому надто довільні складові, і в якій замість вимоги істини було покладене дещо на зразок риторичного домагання, яке належить, швидше, до естетики. Ніцше наочно показав, як саме тоталізує критика; але наприкінці виходить тільки те, що, на його погляд злиття дійсності та влади тільки тому здається скандальним, що воно перешкоджає глорифікованій волі до влади, яка починає конотувати із мистецькою продуктивністю. Порівняння із Ніцше показує, що тотально здійснювана критика не може бути вписана у жодний напрям. Серед незнецінюваних теоретиків викриття саме Ніцше радикалізувало контр-Просвітництво¹⁰.

Позиція Горкгаймера та Адорно до Ніцше двоїста. З одного боку, вони атестують його таким чином, що він був «один серед небагатьох, хто після Гегеля визнав діалектику Просвітництва» (Д.Р.,

лення, здійснення висновків, калькуляції, комбінування причин та дій»¹². Але на цьому шляху, де ставали прирученими старі інстинкти, мусили ставати придушеними й природні потреби, які втрачали можливість спонтанного виходу. У цьому процесі зворотних рухів: дії зовнішніх стимулів та дії їх інтеріоризації створювалася, під знаком зрікання або «нечистої совісті», суб'єктивність внутрішньої природи: «Усі інстинкти, які не розвантажуються назовні, повертаються усередину — це є тим, що я називаю *овнутрішенням* (*Verinnerlichung*) людини: так у людини починає проростати те, що трохи пізніше буде називатися її «душею». Увесь внутрішній світ, спочатку тонкий, ніби затиснутий між долонями, поступово повнішає та зростає, починає набувати глибини, ширини, висоти, у міру того, як розвантажування людини назовні починає дедалі більш стримуватися»¹³. Нарешті, обидва елементи зв'язуються і визначають своє панування над зовнішньою та внутрішньою природою через інституціоналізоване панування людини над людиною: «Прокляття суспільства та миру» полягає на усіх інститутах, оскільки вони примушують людину до відмови: «Ті залякуючі bastioni, якими державна організація захистила себе від старих інстинктів свободи (саме цими bastionami є покарання), націлені були на те, щоб усі ці інстинкти дикої, вільної, блукаючої людини повернути проти неї самої»¹⁴.

Так само й ніцшевська критика пізнання та моралі передусе ідеї, яка була розвинута Горкгаймером та Адорно у формі критики інструментального розуму: за позитивістськими ідеалами об'єктивності та відповідними їм домаганнями істинності, за аскетичними ідеалами та домаганнями правильності універсалістської моралі приховуються імперативи самозбереження та панування. Прагматична теорія пізнання та психологія моральної дії викривають теоретичний та практичний розум як чисті фікції, в яких домагання влади здобуває собі ефективно діюче алібі — і отримує його за допомогою сили уявлення та «тяжіння до метафоризації», для яких зовнішні подразники служать лише приводом для проективних відповідей, для створення тієї павутини інтерпретацій, поза якою текст шепає взагалі¹⁵.

Звичайно, що Ніцше інакше, ніж «Діалектика Просвітництва» повертає перспективу, із якої він розглядає Модерн. І саме така точка зору пояснює, чому об'єктивована природа та моралізоване суспільство знижуються до корелятивних форм прояву першопочат-

кових міфічних сил, поданих у вигляді або перекрученої волі до влади, або інструментального розуму.

Ця перспектива була відкрита самим естетичним Модерном, разом із тим упертим самовикриттям ініційованої авангардистським мистецтвом, децентрованої суб'єктивності, звільненої від усіх когнітивних та цілераціональних обмежень, від усіх імперативів праці та корисності. Ніцше не тільки сучасник Малларме¹⁶; він не тільки увібрав у себе пізньоромантичний дух Рихарда Вагнера; він був перший, хто надав понятійної форми переконанням естетичного Модерну, перш ніж авангардистська свідомість отримала об'єктивні форми у літературі, мистецтві, та музиці ХХ століття – перетворилася Адорно в «*Естетичну теорію*». У переоцінці історично мінливого, у святкуванні динамізму, у прославленні актуального та нового – всюди висловлює себе естетично мотивована свідомість часу, тута за незаплямованим, внутрішньо утримуваним сучасним. Анархістський намір сюрреалістів зірвати континуум історії падіння – все це вже приведено в дію у Ніцше. Руйнівна сила естетичного спротиву, яка пізніше поглинеться рефлексіями і в Беньяміна та, навіть, і в Петера Вайса, вже проглядається у Ніцше досвідом бунту проти всього нормативного. Це саме та сила, яка нейтралізує морально добре як практично корисне, яка виказує себе у діалектиці таємниці та скандалу, у задоволенні від страхіття профанації. Ніцше відтворює Сократа та Христа, поборників віри в істину та аскетичні ідеали, як своїх найбільших супротивників: вони були тими, хто засуджував естетичні цінності! Ніцше довіряв лише мистецтву, «в якому освячені саме неправда та воля до обману»¹⁷, лише терору прекрасного, не дозволяючи собі бути захопленим у в'язницю фіктивного світу науки та моралі.

Ніцше зводить на престол *смак*, як те, що визначає «так» та «ні» сприйняття¹⁸, як єдиний орган «пізнання», що міститься поза істинним та хибним, поза добром та злом. Судження смаку, що їх висловлюють критики мистецтва, він здійснює до моделі ціннісних суджень, до «оцінки цінностей». Легітимне значення критики полягає у ціннісних судженнях, які встановлюють ієрархію цінностей, зважують речі та вимірюють силу. Всі інтерпретації є також оцінковими. «Так» виражає високу оцінку, «ні» – низьку. «Високий» та «низький» означають увесь димензіон так/ні-позицій взагалі.

Цікаво спостерігати, з якою послідовністю Ніцше *підводить* так/ні-позиції під ті домагання дійсності, які потім піддає критиці. Перш за все, він знецінює істинність асерторичних та правильність нор-

мативних речень, тоді як дійсність та недійсність зводить до позитивних та негативних *ціннісних суджень*: він редукує «р є істинним» та «h є правильне» — тобто, комплексні речення, за допомогою яких ми домагаємося дійсності для пропозиціональних та нормативних речень — до простих оцінних речень, у яких ми виражаємо оцінки цінностей, коли кажемо, що ми хотіли б надати перевагу істинному над хибним і доброму над злим. Таким чином, Ніцше тлумачить домагання дійсності як *надання переваги*, і потім ставить запитання: припустимо, що ми віддаємо перевагу істині (та справедливості), але чому не не-істині (та не не-справедливості)?»¹⁹. Це, за Ніцше, є судження смаку, які відповідають на запитання про «цінність» істини та справедливості.

Безумовно, що поза цими фундаментальними оцінками повинна приховуватися певна архітектоніка, котра, як наприклад у Шеллінга, повинна була засновувати єдність теоретичного та практичного розуму на здатності до естетичного судження. Ніцше може здійснювати остаточну асиміляцію розуму владою лише через те, що ціннісні судження набувають когнітивного статусу і вказують на те, що в оцінному відношенні так/ні знаходить свій вираз зовсім не домагання дійсності, але чисте домагання влади.

А тому, розглянутий із позицій аналізу мови, наступний крок у аргументації має за мету асимілювати судження смаку імперативом, а оцінку цінностей проявом волі. Ніцше обговорює кантівський аналіз суджень смаку, щоб обґрунтувати тезу, що оцінювання з необхідністю є суб'єктивними, а тому не можуть бути пов'язаними із домаганнями інтерсуб'єктивної значущості²⁰. Видимість незацікавленого задоволення, як і безособовість та всезагальність естетичного судження, з необхідністю виникає лише із перспективи споглядача; але з погляду художника, що здійснює творчу діяльність, ми розуміємо, що *оцінка* цінностей завжди викликана *утвердженням* інноваційних цінностей. Естетика виробництва розгортає досвід геніального митця, який *створює* цінності: з його точки зору, оцінка цінностей диктується («поглядом, що стверджує цінності») «ціннісно-стверджувальним поглядом»²¹. Ціннісно-стверджувальна продуктивність диктує закон для оцінки цінностей. Так, у дійсності, якої домагається судження смаку, виражається лише «збудження волі завдяки прекрасному». Воля відповідає іншій волі, сила оволодіває іншою силою.

Це є той шлях, на якому Ніцше, виходячи із так/ні-відношень оцінки цінностей, після того, як він очистив їх від усіх когнітивних домагань, досягає своєї концепції волі до влади. Прекрасне є «стимулом волі до влади». Естетичним ядром волі до влади є здатність чуттєвості, яка виявляє себе здатною до сприйнятливості, у якнайбільшій багатоманітності способів²².

Але якщо думка стає більш не здатною містити у собі елемент істини та й взагалі домагатися дійсності²³, суперечність та критика взагалі втрачають будь-який смисл. *Суперечити*, або відмовляти, зберігає лише смисл «бажання бути іншим». Ніцше, безумовно, не міг задовольнитися цим, здійснюючи свою критику культури. Вона зовсім не повинна була перетворюватися на агітацію, а тільки *показувати*, чому є хибним або неправильним, або ж поганим визнавати владу ворожих для життя ідеалів науки та універсалістської моралі. Але якщо всі предикати дійсності стануть знеціненими, якщо влада, а зовсім не домагання дійсності, знайдуть відображення у оцінці цінностей – за якими мірками буде здійснюватися тоді критика її розрізнення? Щонайменше, вона мусить бути здатною розрізнити владу, яка *заслуговує* на те, щоб бути оціненою, та владу, що *заслуговує* на знецінення.

Знайти вихід із цієї апорії і повинна *теорія влади*, яка вводить розрізнення між «активними» та чисто «реактивними» силами. Але Ніцше не може подати свою теорію влади як *теорію*, що може бути істинною або хибною. Згідно з його власним аналізом він змушений перенести себе у світ видимості, йому залишається лише розрізнити більш світлі та більш темні тіні, а зовсім не розумні та нерозумні. Це виглядає так, ніби-то світ знов скотився у міф, у якому сили впливають одна на одну і не залишається жодного елемента, який був би трансцендентним щодо боротьби за владу. Можливо, те, що окремі епохи втрачають своє обличчя перед героїчною спорідненістю сучасності із найбільш віддаленим та найбільш первинним, є цілком типовим для аісторичного способу сприйняття, притаманного естетичному Модерну: декадентство прагнуло до того, щоб одним стрибком встановити зв'язок із варварським, диким, примітивним. У будь-якому випадку ніцшевське відновлення першопочатково-міфічних рамок цілком відповідає цьому менталітету: *справжня* культура вже довгий час іде до власної загибелі; на сучасності лежить прокляття віддаленості від коріння; тому Ніцше

уявляє собі розквіт культури, який ще попереду, антиутопічно: як повертання у минуле та повернення звідти.

Ці рамки мають вже не тільки суто метафоричне значення; вони мають систематичне значення приготування місця для парадоксальної угоди критики, що позбавлена кредиту довіри просвітницької думки. Саме у Ніцше його тоталізована критика ідеології перетворюється на те, що він називає «генеалогічною критикою». Як тільки критичний смисл висловлювання «ні» стає тимчасово призупиненим, а процедура заперечення безсилою, Ніцше звертається до тих димензій міфу про першопочатки, які дозволяють йому зробити розрізнення, яке охоплює *всі інші* димензії: *більш старе є більш раннім* у ланцюгу змін поколінь і ближчим до першопочатків. Те, що *ближче до першопочатків*, є більш гідним пошани, є більш переважним, більш незіпсованим, більш чистим; коротше кажучи: воно має значення кращого. *Походження та родовід* служать критерієм ієрархізації водночас як у соціальному, так і в логічному значенні.

У цьому значенні Ніцше зосереджує свою критику моралі на *генеалогії*. Він повертає моральну оцінку цінностей, яка відводить певній персоні або способу дії певне місце у ієрархії, що побудована за критеріями значущості, до родоводу, а разом із цим, до соціального статусу того, хто здійснює моральне судження: «На *вірний* шлях мені вказало питання: про що свідчать відображені в різних мовах етимологічні зв'язки «добра»; так, я знайшов, що всі вони ведуть назад до того самого понятійного перетворення — що всюди «величний», «благородний» є головними поняттями для становного визначення, із яких з необхідністю починають свій розвиток «добрий» у значенні «духовно-величний», «благородний» — як «духовно-аристократичний» та «духовно-привілейований»: розвиток, який завжди йде паралельно із тим другим, де «спільний», «плебейський», «низький» може перетворюватися лише на поняття «поганий»²⁴. Так, генеалогічна локалізація влади зберігає свій критичний смисл: ті сили, які, відповідно до походження, є більш ранніми та більш благородними, є активними і творчими, тоді як у більш пізніх — відповідно до родоводу — знаходять вираз низькі, реактивні сили перекрученої волі до влади.

Разом із цим Ніцше отримує ті концептуальні засоби, за допомогою яких він отримує можливість закидати поширеній вірі до розуму та аскетичному ідеалу безсумнівної і вирішальної для долі Мо-

дерну перемоги науки та моралі над низькими та реактивними силами. Вони, як відомо²⁵, повинні були виникати із прихованої во-рожості слабких як «захисний та лікувальний інстинкт самого дегенерованого життя»²⁶.

IV

Ми простежили два варіанти тоталізованої, поверненої до самої себе критики. Горкгаймер та Адорно опинилися у такому самому скрутному становищі, що й Ніцше: якщо вони не зрікаються ефекту остаточного викриття і бажають *рухати вперед критику*, вони мусять для того, щоб пояснити перекручення *всіх* розумових критеріїв, залишити, принаймні, *один*, який був би непошкодженим. Через цей парадокс, критика, що розряджається на самій собі, втрачає свою орієнтацію. Вона має при цьому два варіанти.

Ніцше шукає притулок для теорії влади, що є цілком послідовним, оскільки те злиття розуму та влади, яке викриває критика, відмовляє світу на користь непримиренної боротьби сил, так *нібито* він справді є міфічним. Ніцше – опосередковано через Жюльєн Дельоза – по праву стає впливовим теоретиком влади у структуралістській Франції. У своїх останніх працях Фуко також замінює розвинуті Марксом та Фрейдом у традиціях Просвітництва репресивні моделі панування на плюралістичні стратегії влади, які перетинаються, прямують одна за одною, розрізняються за типом побудови дискурсу та своїм рівнем, але які не дозволяють *обговорювати* себе в аспекті дійсності, як це було у випадку із перетвореннями несвідомих конфліктів у свідомі²⁷.

Вихід зі скрутного становища цієї критики, що спрямована на передумови своєї власної дійсності, звичайно не може надати і доктрина активних та суто реактивних сил. У кращому випадку вона готує шлях для прориву за горизонт Модерну. Як теорія, вона безпідставна, якщо взагалі категоріальне розрізнення між домаганням влади та дійсності має передбачати певну основу, на котрій здійснюється *кожна* теоретична праця. А тому в результаті перетворюється й ефект викриття: потрясіння викликає не блискавичне *убачання* загрозливої для ідентичності плутанини, на зразок того вивільненого сміху, який настає у мить *осягнення* жарту; що спричиняє шок, так це сверджувальна де-диференціація, стверджувальне спростування тих категорій, які акт помилки, забуття або обмовку

можуть зробити категоріальною помилкою, загрозливою для ідентичності – або ж мистецтвом видимості. Цей регресивний поворот все ще продовжує покладати сили емансипації на службу контр-Просвітництва.

Горкгаймер та Адорно приймають інший варіант, коли вони породжують підозру у перформативній суперечності критики ідеології, що перевищує саму себе, та залишають це запитання відкритим, не маючи більше наміру подолати його теоретично. Після цього, при досягнутому рівні рефлексії кожна спроба розбудови теорії здається їм змушеною вислизати у безпідставність, тому вони відмовляються від теорії і займаються розв'язанням *ad hoc* визначених заперечень, виказуючи при цьому рішучий спротив будь-якому злиттю розуму та влади, яке замурує всі щілини: «Конкретно визначена негативність відкидає недосконалі уявлення абсолютного, ідолів, і протиставляючи себе ідеї, яка більше не може її задовольнити, робить це інакше, ніж ригоризм. Діалектика розкриває кожний образ скоріше за письмо. Вона вчить вчитувати із його рядків визнання його власної хибності, яке втрачає власну силу і приєднує його до істини. Тому мова стає чимось більшим, ніж просто системою знаків. Поняттям конкретної негативності Гегель визначив той елемент, який відрізняє Просвітництво від позитивістського виродження, якому він його приписував» (Д.П., С 36). Практикований дух суперечності вичерпаний вже майже без залишку «духом невблаганної теорії». І ця практика подібна до чаклунського заклинання – *повернути-таки* негативний дух невблаганного прогресу «до його власної цілі» (Д.П., С 57).

Той, хто перебуває на тому місці, яке свого часу посіла філософія, – разом із її остаточними обґрунтуваннями – постає перед парадоксом; він не тільки перебуває у незручному становищі; він взагалі може утримуватися у цьому становищі лише тому, що існує принаймні можливість зробити так, щоб *не було жодного виходу*. Навіть відхід від апоретичної ситуації повинен бути перекритий, а тому існує тільки один шлях, а саме – назад. На мою думку, дещо подібне справді спостерігається.

Вище я показав, як той момент розуму, який набуває дійсності тільки у своєрідності естетично-експресивної сфери цінностей, особливо в авангардистському мистецтві та критиці мистецтва, був вилученим Ніцше із його взаємодії із теоретичним та практичним розумом; і як він за ірраціональною моделлю «переоцінки ціннос-

тей» стилізує естетичну здатність судження під спроможність до розрізнення, що перебуває поза істиною та хибою, добром та злом. На цьому шляху Ніцше отримує критерії для критики культури і викриває науку та мораль як ідеологічні форми прояву перекрученої волі до влади, так само як «Діалектика Просвітництва» осуджує ці форми як втілення інструментального розуму. Ця обставина підтверджує нашу підозру, що Горкгаймер та Адорно сприймають культурний Модерн із досвідного горизонту, подібного до ніцшевського, із тією самою підвищеною чутливістю ба навіть тією самою завуженою оптикою, яка робить неможливим сприйняття прямих та відкритих шляхів, сприйняття існуючих вже форм комунікативної раціональності. Про це свідчить і архітектоніка адорнівської пізньої філософії, в якій його «Негативна діалектика» та «Естетична теорія» взаємно підтримують одна одну – перша, що розгортає парадоксальне поняття не-ідентичного, вказує на другу, що декодує міметичний зміст, прихований у творах авангардистського мистецтва.

Але чи залишається проблема в тому стані, в якому на початку 40-х років вона постала перед Горкгаймером та Адорно і залишається такою, що не має жодного вирішення? Справді, теорія, на яку вони тоді спиралися, та досвід критики ідеології більше не могли бути їм знаряддям – оскільки продуктивні сили більше не породжували ніяких вибухових сил; оскільки кризи та класові конфлікти вимагали вже не революційної, чи навіть об'єднувальної, але, швидше, фрагментованої свідомості; нарешті, оскільки буржуазні ідеали почали сходити зі сцени, або, меншою мірою, набувати таких форм, які відходили убік від передових позицій іманентно здійснюваної критики. З другого боку, на той час Горкгаймер та Адорно вже більше не докладали зусиль до соціально-наукової ревізії теорії, оскільки скепсис щодо істиннісного змісту буржуазних ідей вочевидь робив сумнівними самі критерії критики ідеології.

Поставши перед цим другим аспектом проблеми, Горкгаймер та Адорно зробили по-справжньому проблематичний крок; замість того, щоб поміркувати над причинами, які призвели до сумнівів, викликаних цим скепсисом, вони, подібно до історизму²⁸, піддалися нестримному скептицизму. На цьому шляху вони сподівалися, можливо, так глибоко закласти нормативні основи критичної теорії суспільства, щоб їх більше не тривожила декомпозиція буржуазної культури, на зразок тієї, що здійснювалася тоді на очах у всієї Німеччини.

У певному сенсі критика ідеології фактично продовжила онтологічну думку недіалектичного Просвітництва. Вона залишилася у полоні пуристичних уявлень про її встромленість у внутрішні зв'язки між генезою та дійсністю, чорта, якого треба вигнати, для того щоб теорія, очистившись від усіх емпіричних домішків, змогла рухатися завдяки власним елементам. Від цього обов'язку не відмовляється й критика, що відчуває себе тотальною. І вже й поготів заряджується інтенцією «остаточного викриття», яка мусить зірвати покров з переплутаних відносин розуму та влади, котрий був зазначений пуристичним проєктом – подібним до проєкту онтології: категоріально, тобто одним махом здійснити розрив між буттям та видимістю. Але обидві сфери – так само, як контекст спостереження та контекст виправдання у спільноті комунікації досліджувачів – настільки переплетені, що вони можуть бути розрізненими тільки процедурально, через *опосередковуючу* думку, що означає: кожного разу знову. В аргументації постійно перехрещуються критика та теорія, пояснення та обґрунтування, навіть у тому випадку, якщо учасники дискурсу *повинні передбачати*, що серед незмінених комунікативних умов аргументативної розмови завжди є непримусовий примус кращого аргументу. Але вони знають, або можуть про це знати, що ця ідеалізація потрібна лише тоді, коли створюються та зберігаються переконання у медіумі, який не є «чистим», не здійснюється над світом явищ на зразок платонівських ідей. Тільки та розмова, яка це припускає, здатна до того, щоб ще раз відчути на собі чари міфічної думки, не втрачаючи при цьому те світло, яке завжди випромінює семантичний потенціал, притаманний міфу.

Лекція VI

ПІДРИВ ЗАХІДНОГО РАЦІОНАЛІЗМУ
ЧЕРЕЗ КРИТИКУ МЕТАФІЗИКИ: ГАЙДЕГГЕР

I

Горкгаймер та Адорно вели з Ніцше боротьбу; Гайдеггер та Багтай згуртувалися під прапором Ніцше для завершальної битви. Узявши за відправний пункт гайдеггерівські лекції про Ніцше 30-х і початку 40-х років, мені хотілося б спочатку простежити як Гайдеггер поступово робить спроби поглинути діонісійський месіанізм, маючи за мету переступити поріг постмодерністської думки, щоб зсередини здійснити критику метафізики. На цьому шляху Гайдеггер повертається до початків темпоралізованої «першої філософії». Те, що я під цим розумію, хочу далі висвітлити через чотири операції, якими послуговується Гайдеггер у своїй полеміці з Ніцше.

1. Перш за все Гайдеггер знову повертає філософії її головуючу позицію, якої вона позбулася через критику молодогегельянців. Тоді десублимацію духу було здійснено лише у власних поняттях гегельвської філософії – як реабілітацію зовнішнього перед внутрішнім, матеріального перед духовним, буття перед свідомістю, об'єктивного перед суб'єктивним, чуттєвості перед розсудком та емпірії перед рефлексією. Із цієї критики ідеалізму філософія виходить знесиленою не тільки у своєму ставленні до самоправної ходи науки, моралі та права, але й відносно власних прав політико-соціального світу. На противагу цьому Гайдеггер повертає філософії втрачену повноту влади. На його думку, історична доля культури або суспільства завжди визначена у її власному смислі через прийняття колективно безумовного передрозуміння усього того, що взагалі може існувати у світі. Це онтологічне передрозуміння залежить від ос-

новних понять, що створюють той кругозір, у якому стає наперед-покладеним смисл сушого: «Адже завжди будь-що суще може бути інтерпретованим, або як дух, у значенні спіритуалізму, або як матерія і сила в значенні матеріалізму, або як становлення і життя, або як воля, субстанція чи суб'єкт, або як енергія, або як одвічне повернення того самого; у кожному випадку суще з'являється як суще у світлі буття»¹.

На Заході метафізика є тим шаром, у якому зазначене передрозуміння сформульоване найбільш ясно. Епохальні зміни в розумінні існуючого віддзеркалені в історії метафізики. Вже для Гегеля історія філософії поставала ключем для філософії історії. Таку саму значущість мала для Гайдеггера історія метафізики; завдяки їй філософу стають підвладними ті джерела, з яких кожна доба отримує світло, призначене їй долею.

2. Ця ідеалістична перспектива мала певні наслідки для гайдеггерівської критики Модерну. На початку 40-х років – саме у ті часи, коли Горкгаймер та Адорно склали в Каліфорнії ті вкрай сумнівні фрагменти, які згодом стануть опублікованими під назвою «Діалектика Просвітництва» – Гайдеггер убачав у політичних та мілітаристських проявах існуючого «Остаточне завершення європейсько-новочасної влади світу». Він говорить про «боротьбу за світове панування», про «боротьбу за необмежене використання земної кулі як сировинної бази та про позбавлене ілюзій застосування людського матеріалу на службі безумовного володарювання «волі до влади»². Тонем, який цілком ще не звільнений від захоплення, Гайдеггер характеризує надлюдину відповідно до ідеального типу людини СС: «Надлюдина є тим видом (*Schlag*) людства, яке уперше себе відчуло як рід і саме для цього роду себе породжує... Цей людський рід містить усередині свого безглузлого цілого волю до влади як «сене землі» Останній період європейського нігілізму є «катастрофою» у значенні стверджуючого перевороту»³. Тотальну суть своєї доби Гайдеггер вбачає відображеною у глобальному охопленні природи технікою її оволодіння, технікою ведення війни та жорсткою дисципліною виховання та збереження раси. У них знаходить вираз абсолютизована цілераціональність «наскрізної калькуляції усіх дій та планів». Але все це ґрунтується, знову-таки, на специфічно новочасному розумінні буття, яке від Декарта до Ніцше стає більш радикальним: «Та доба, яку ми називаємо Новим часом, ... визначається через те, що людина стає мірою та серцевиною усього

суцього. Відносно усього суцього, тобто того, що в Новий час було покладене в засадах усього упредмеченого та уявлюваного, людина стає суб'єктом»⁴. Оригінальність Гайдеггера полягає в окресленні теми новочасного домінування суб'єкта в термінах історії метафізики. Декарт постає тут саме в середині між Протагором та Ніцше. Він осмислює суб'єктивність самосвідомості як абсолютно достеменну основу уявлення; разом із цим суще цілком перетворюється в суб'єктивний світ уявлень про об'єкт, а істина – у суб'єктивну впевненість⁵.

З цією критикою новочасного суб'єктивізму Гайдеггер підходить до теми, яка з часів Гегеля належить до постійних мотивів модерного дискурсу. Онтологічний поворот, якого Гайдеггер надає цій темі, є, однак, менш цікавим, ніж та недвозначність, з якою він чинить розправу над *суб'єктоцентрованим* розумом. При цьому Гайдеггер майже не звертає уваги на розрізнення між розумом та розсудком, із якого Гегель намагався вивести діалектику Просвітництва; він уже не має можливості відшукати для самосвідомості поза її авторитарними аспектами ще й деяку основу для примирення. Саме Гайдеггер, а зовсім не обмежене Просвітництво, був тим, хто нівелював розум до рівня розсудка. Те саме розуміння буття, яке заохочує Модерн до необмеженого розширення його розпорядницького панування над упредмеченими процесами природи та суспільства, змушує емансиповану суб'єктивність до тих її зв'язків, які служать для забезпечення сховку її імперативного імпульсу. При цьому такі само-створювані нормативні обов'язки залишаються пустопорожніми ідолами. Із цієї перспективи Гайдеггер отримує можливість настільки фундаментально здійснити деструкцію розуму, що йому вже немає потреби розрізняти універсалістські змістовності гуманізму, просвітництва і навіть позитивізму, з одного боку, та партикуляристські демонстрації самоствердження расизму та націоналізму, або звернені до минулих цінностей доктрини в дусі Шпенглера та Юнгерса, з другого боку⁶. Та незалежно від того, чи висуваються Модерні ідеї в ім'я розуму, або в ім'я зруйнування розуму, в призмі новочасного розуміння буття *всі* нормативні орієнтації зазнають деструкції, переломлюючись через домагання влади схильної до самозростання суб'єктивності.

Безумовно, що критична реконструкція історії метафізики не може здійснюватися без *власного* виміру. Останній запозичується тут від імліцитно нормативного поняття «завершення» метафізики.

3. Ідея початку та кінця метафізики зобов'язана своїм критичним потенціалом тій обставині, що Гайдеггер не меншою мірою, ніж Ніцше, рухається всередині модерної свідомості часу. Для нього початок *періоду Модерн* відзначений тим епохальним відтинком часу філософії свідомості, що починається з Декарта; у ніцшевському радикалізованому підході таке розуміння буття означене терміном *найновіший час*, який охоплює взаємозв'язки сучасності⁷. Він стає тут часовою ознакою кризи; сучасність стоїть перед тягарем вирішення, «чи є це остання завершальна крапка Західної історії, чи це вказівка на дещо протилежне початку іншої історії»⁸. Тут йдеться про вирішення того, «чи вірить ще Захід у власну спроможність створювати і висувати над собою та історією цілі, або він вважає за краще задовольнитися збереженням та покращанням життєвих та комерційних справ і задовольнятися закликами до минулих здійснень як до чогось абсолютного»⁹. Потреба в другому початку¹⁰ спрямовує наш пильний погляд у водоверт майбутнього. Повернення до першопочатків, до «сутнісного виникнення» може розумітися лише в модусі руху вперед у «сутнісне майбутнє». Це майбутнє виступає під категорією абсолютно нового: «Завершення доби ... уперше стає безумовною і наперед завершеною основою неочікуваного і такого, що не може бути очікуваним... нового»¹¹. Таким чином, ніцшевський месіанізм, який залишався ще в центрі уваги і обертався навколо ідеї «спасіння через пригнічення», — як це називається у єврейській містиці — інвертований Гайдеггером в апокаліптичне очікування катастрофічного приходу нового. Разом із тим Гайдеггер запозичує від романтичних ідеалів, особливо від Гьольдерліна, мислительний образ відсутнього Бога, щоб подати кінець метафізики як «завершення», а отже, й як безпомилковий знак «іншого початку».

Так само, як і Ніцше, що очікував від вагнерівської опери тигрового стрибка у майбутнє минулого старогрецької трагедії, так і Гайдеггеру хотілося, послуговуючись ніцшевською метафізикою волі до влади, повернутися до досократівських початків метафізики. Але перед тим, як Гайдеггер зміг описати історію Заходу — між початком метафізики та її кінцем — як ніч Божого усамітнення, перед тим, як він зміг викласти завершення метафізики, як повернення Бога, що зник, він мусив був встановити відношення взаємовідповідності між Діонісом та тим колом проблем метафізики, яка має справу з буттям суцього. Ніцше, так само як і романтикам, напівбог

Діоніс розкрився як Бог відсутній, як той, хто через власне «найбільше віддалення» дає можливість зрозуміти облишеному Богом Модерну, що саме він витрачує у ході свого прогресу в енергію соціальних зв'язків. Мостом між цією діонісійською думкою та основним питанням метафізики є ідея онтологічного розрізнення. Гайдеггер відділяє буття, що завжди поставало усвідомленим як буття суцього, від самого суцього. Як носій діонісійського явища, буття може здійснюватися лише тоді, коли воно — як історичне доквілля, в межах якого суще вперше проривається до явища — стає певним чином автономним. Лише будучи гіпостазовано відрізненим від суцього, буття може перебирати на себе роль Діоніса: «Суще стає покинутим буттям. Покинутість буття стає ознакою суцього в цілому, не тільки того роду суцього, яким є людина, що репрезентує це суще таким чином, що її репрезентування позбавлені самого буття в істині»¹².

Гайдеггер невтомно розробляє позитивну силу цієї покинутості буття як прояв відмови. «Відсутність буття є самим буттям, а саме як його відсутністю»¹³. У тотальному забутті Модерном буття його негативність покинутості буття більше не підлягає випробуванню. Цим пояснюється центральне значення анамнезу історії буття, який тепер подає себе для розпізнання як деструкцію через самозабуття метафізики¹⁴. Загалом гайдеггерівське зусилля спрямоване на те, щоб «випробувати відсутність неприхованості буття як прояв самого буття і зрозуміти його як саме таке, що підлягає випробуванню»¹⁵.

4. Щоправда, Гайдеггер не може зрозуміти метафізичну деструкцію історії метафізикою як викриваючу критику, а подолання метафізики — як останній акт у цьому розкритті. Адже саморефлексія, яка мусить це здійснювати, належить все таки до епохи нової суб'єктивності. А тому думка, яка керується онтологічним розрізненням повинна звернутися до пізнавальної компетенції *по цей бік* від дії саморефлексії та дискурсивного мислення взагалі. Ніщо ще мав змогу закликати до того, щоб «поставити філософію на підґрунтя мистецтва»; Гайдеггер залишає нам тільки знаки заповнення того, що для втаємничених «існує думка, що суворіша за понятійну»¹⁶. Сцієнтистська думка та методично проведені дослідження знецінюються, оскільки вони рухаються в межах розуміння Модерну, визначених філософією суб'єкта. Доки остання не відмовляється від аргументації, вона залишається у зачарованому колі

об'єктивізму. Вона, також, мусить нагадувати собі, що «усі спростування в площині сутнісної думки є безглуздими»¹⁷.

Щоб зробити можливою, хай навіть формально, вимогу прийняття необхідності особистого знання, як деякого привілейованого доступу до істини, Гайдеггер, безумовно, повинен був урівняти диференційованість розвитку післягегелівської науки та філософії, що було зроблено ним у децю несподіваний спосіб.

У ніщевських лекціях 1939 року є цікавий розділ під назвою «Погодження та обчислення». Тут, як і завжди, Гайдеггер виступає проти монологічної настанови філософії свідомості. Остання виходить із окремого суб'єкта, який у пізнанні та діях протиставляє себе об'єктивному світові речей. Самоствердження суб'єкта виявляє себе як розрахункове поводження з предметами сприйняття та маніпулювання. За цією моделлю навіть колишні виміри погодження суб'єктів повинні виявлятися під категорією «Уміння прорахувувати (інших) людей»¹⁸. На протигагу цьому Гайдеггер підкреслює не-стратегічний смисл інтерсуб'єктивно зорієнтованого порозуміння, за яким «відношення до другого, до речі та до себе самого» спочивають в істині». Погодитися відносно будь-чого означає таке: про щось мати *ту саму* думку і у випадку розходження думок дотримуватися тієї позиції, що *власне місце мають як погодження, так і незгода*... Оскільки непорозуміння та нерозуміння є лише виробженими видами погодження, то лише через погодження мусять бути... обгрунтованими взаємоузгодженнями людей при збереженні їх самості (*Selbigkeit*) та самостійності (*Selbstheit*)¹⁹. У цих вимірах погодження містяться також ресурси, що необхідні для тривалого існування соціальних груп, і серед іншого, і ті джерела соціальної інтеграції, які пересихають у Модерні²⁰.

Гайдеггер дотримується тут тієї характерної для нього настанови, що убачання *такого роду* були репрезентовані і у його критиці метафізики. Він ігнорує ту обставину, що подібні до цього міркування становили вихідний пункт як методології розуміючих соціальних наук та наук про дух, так і таких впливових філософських напрямів, як прагматизм Пірса та Міда, а пізніше, лінгвістичної філософії Вітгенштейна та Остіна, а також філософської герменевтики Гадамера. Філософія суб'єкта ні в якому разі не є тією абсолютно уречевленою владою, яка охоплює собою всю дискурсивну думку і залишає єдино відкритою лише шлях поринання у безпосередність містичного екстазу. Існує *інший* шлях, який веде із філософії суб'єкта. Той факт, що Гайдеггер сприймає післягегелівський період історії

філософії та науки лише як монотонний запис онтологічних перед-суджень філософії суб'єкта, можна пояснити лише тим, що він залишається ще в полоні тих, критикованих ним, проблем філософії суб'єкта, які були сприйняті ним у вигляді гуссерліанської феноменології.

II

Гегель та Маркс намагалися подолати філософію суб'єкта, охопивши її у власних головних поняттях. Такий докір не може бути адресований Гайдеггеру, хоча цілком доречно більш вагоме заперечення. Гайдеггер ще такою незначною мірою звільнений від проблемного спадку трансцендентальної філософії, що він може поривати із концептуальним корпусом філософії свідомості не інакше, як шляхом абстрактного негативізму. Навіть у «Листі про гуманізм», в якому був підсумований результат його десятирічних тлумачень Ніцше, Гайдеггер не може охарактеризувати власну процедуру інакше, ніж через імпліцитне посилення на Гуссерля. У ньому він зазначає, що хоче «надати суттєву допомогу феноменологічному баченню, але разом із цим залишити намір послуговуватися допомогою «науки» та «дослідження»²¹.

Гуссерль розумів трансцендентальну редукцію як процедуру, яка б дозволяла феноменологу чітко провести межу між світом сушого, взятим у його натуралістичній настанові, та сферою чистої свідомості, що конститує, яка лише й надає значення суцільному. На *інтуїціонізмі* цієї процедури Гайдеггер засновував свої філософські роздуми протягом усього життя; у пізній філософії акцент на вимозі методичності значно зменшується і зміщується у бік привілейованого «перебування у безпосередності істини буття». Гуссерлівський спосіб *висування проблем* втрачає для Гайдеггера свою нормативну значущість разом із онтологічним поворотом основного епістемологічного питання. В обох випадках феноменологічне убачання спрямоване на світ як корелят суб'єкта знання. На протиположності, скажімо, Гумбольдту, Міду або пізньому Вітгенштейну, Гайдеггер не звільняє себе від традиційних уявлень, що надавали особистого статусу теоретичним діям, використанню мовних констант та законності вимог передумови істинності. Він також приєднується, хоча й негативним чином, до *фундаменталізму* філософії свідомості. У передмові до «Що є метафізика?» він порівнює філософію з дере-

вом, гілками якого є науки, а корінням — метафізика. Вдумливе осмислення буття, на якому він наполягає, не піддає сумніву вихідну фундаменталістську тезу: «Говорити образно не означає підриивати коріння філософії. Це тільки скопує землю і готує для неї [філософії] ґрунт»²². Оскільки Гайдеггер не спростовує ієрархічної впорядкованості філософії та її схильності до самообґрунтування, він може протистояти фундаменталізму лише через заглиблення у ще більш глибоке і надто рухливе — підґрунтя. Ідея долі буття залишається прикутою до своєї абстрактно негативної — у даному випадку — антитези. Гайдеггер намагається залишатися поза горизонтом філософії свідомості, щоб перебувати в тіні уваги. Перед тим, як звернутися до «Буття та часу», щоб трохи висвітлити цю його тіньову позицію, мені хотілося б попередньо вказати на три доволі делікатні консеквентності.

(а) З кінця XVIII століття дискурс Модерну мав лише одну тему, що означувалася принципово новим заголовком: «Послаблення сил соціальних зв'язків, приватизація та розлад» — або ще, «Деформація односторонньо раціоналізованої повсякденної практики», що викликає потребу в деякому еквіваленті об'єднуючої сили релігії». У цих сподіваннях одні відводили певне місце і рефлексивній силі розуму, або, принаймні, міфології розуму; інші присягали на вірність міфопоетичній силі мистецтва, яка, як вважалося, формує доцентрові рухи відновлення громадського життя. Те, що Гегель називав потребою у філософії і що було трансформовано Шлегелем та Ніцше у потребу критичної щодо розуму нової міфології, як конкретна потреба в онтологізації та фундаменталізації, було зведене Гайдеггером до потреби в бутті, яке забране від суцього. Але через таке зрушення проблематики Гайдеггер робить невпізнаним не тільки джерело означеної потреби, яка полягає в патологіях амбівалентно раціоналізованого життєвого світу, але й те радикально суб'єктивістське мистецтво, що постало експериментальним підґрунтям для радикалізованої критики розуму. Гайдеггер заковує відчутні порушення повсякденної комунікативної практики у невідчутну долю буття, якою керують філософи. Водночас він відсікає можливості будь-якого перекодування під впливом фактів, що надходять з боку неповноцінної практики повсякденного взаєморозуміння як калькулятивно-зорієнтованої практики самоствердження, яка забуває буття з його традиційними цінностями — і позбавляє зруйновану етичну цілісність життєвого світу будь-якого сутнісного інтересу²³.

(б) Подальші імплікації пізньої гайдеггерівської філософії показують, що критика Модерну була здійсненою тут незалежно від наукового аналізу. «Сутнісна думка» відмовляється від усіх емпіричних та нормативних питань, які можуть бути відповідним чином оброблені соціально-науковими або історіографічними засобами, або отримати загальну аргументативну форму. Абстрактні інсайти у сутність стають ще більш безпосередніми в межах непрозорого для рефлексії горизонту передсуджень буржуазної критики культури. Критичні судження Гайдеггера про «das Man», про диктатуру публічності та безсилля приватної сфери, про технократію та масову цивілізацію були позбавлені будь-якої новини взагалі, оскільки вони належали до того набору думок, які були типовими для певної генерації німецьких сановиків²⁴. Безумовно, гайдеггерівська школа більш серйозно претендувала на суворе осмислення онтологічного значення техніки, вимірів тоталітарності та сфери політичного взагалі, маючи на меті аналіз сучасного віку; але ці претензії можуть виказувати і приховану іронію, коли осмислення буття, котре засмоктується сучасними науковими засобами, починає усвідомлювати себе віддаленим від справ науки.

(в) Нарешті, проблематичною є невизначеність долі, що подається Гайдеггером як результат подолання метафізики. Оскільки буття позбавляється стверджувальних настанов дескриптивних речень, і оскільки стає можливим його окреслити і «замовчати» лише через непряме речення, доля буття залишається незбагненою. Пропозиціонально беззмістовна розмова про буття має, проте, певний іллокутивний смисл, що полягає у вимозі покірності долі. Її практико-політичний бік полягає в перлокутивному ефекті змістовно дифузної готовності до покірного задоволення вимог «ауратичного», хоча й невизначеного авторитету. Риторика пізнього Гайдеггера компенсує той пропозиціональний зміст, у якому було відмовлено самому тексту: вона готує адресатів до їх стосунків із псевдосакральною владою.

Людина є «пастухом буття». Мислення є благоговійним «перебуванням-у-вимозі-до-самого-себе». Воно «належить» буттю. Згадування про буття підкорюється «законам сповненості долі» («*Schicklichkeit*»). Мислення «дослухається» до долі буття. Скромний пастух закликає до самого буття про збереження його істини. У такий спосіб буття гарантує сходження до його милості та гнівно застерігає від руху до зла. Все це відомі звороти з «Листа про гуманізм»,

після якого вони стали стереотипно повторюватися. Мова «Буття та часу» віддавала перевагу децизіонізму, а не порожній рішучості; його пізня філософія стає більш відкритою для сліпої покірливості, замість так само пустої *готовності* до покори. Безумовно, що порожнеча фрази «згадування» може бути заповненою і деяким іншим напутнім синдромом, наприклад, анархістською претензією на руйнівну позицію відмови, яка більше відповідає сучасному стану настроїв, ніж сліпа покірливість перед чимось вищим²⁵. Проте, не може не драгувати та байдужість, з якою ці фігури мислення можуть набувати актуалізації у сучасній історії.

« Якщо продумати всі ці консеквентності, може закрастися сумнів, що гайдеггерівська пізня філософія, котра перевищує ніцшевську критику метафізики, справді здатна протистояти дискурсу Модерну. Цей висновок впливає вже із «повороту», який, як передбачалося, мусив був вивести із глухого кута «Буття та часу». Ця найбільш суворо аргументована праця Гайдеггера як філософа може, звичайно, бути зрозумілою, якщо перевести її в дещо інший контекст історичного мислення, ніж той, що надавав їй ретроспективно сам Гайдеггер.

III

Гайдеггер неодноразово наголошував, що він уже здійснив свій екзистенціальний аналіз тут-буття (*Dasein*), який був проведений з єдиною метою, відновити питання про сенс буття, який став недосяжним від самих початків метафізики. Він хотів зайняти деяке привілейоване для огляду місце, з якого історія метафізики розкривала б себе як сила єднання, а разом із тим і приходила б до свого завершення²⁶. Ця рішуча заява пізнього Гайдеггера приховує той найближчий контекст, у якому фактично виникла його праця «Буття та час». Я маю на увазі не лише постідеалізм ХІХ століття, а саме той неонтологічний поворот, який охоплював німецьку філософію після Першої світової війни від Риккерта, через М. Шелера до Н. Гартмана. Під історико-філософським кутом зору, у добу розкладу неокантіанства, яке до того часу було єдиним, що надавало філософії світового значення, зовсім не йшлося про повернення до передкантівської онтології. Скоріше, онтологічні мислительні форми служили тому, щоб «конкретизувати» та розширити трансцендентальну суб'єктивність за межі когніції. Історизм та філософія життя вже розкрили повсякденні та екстраординарні сфери досвіду

трансформації традиції, естетичного творчого потенціалу, тілесного, соціального та історичного існування, і підняли їх до рівня філософського інтересу. Але ці сфери досвіду, вимоги яких перевищували конститутивні можливості трансцендентального Я, у будь-якому разі відштовхувалися від класичного поняття трансцендентального суб'єкта. Дільтей, Бергсон та Зиммель намагалися замінити продуктивну здатність його трансцендентального синтезу на невизначену, віталістськи забарвлену продуктивність життя або свідомості; притаманною їм залишається також і уявлення про суб'єктивність, яка себе «озовнішнює», щоб потім знову переплавити свої об'єктивації у переживання²⁷. Гайдеггер переймає ці імпульси, хоча й визнає неспівмірність притягнутих до купи головних понять філософії свідомості. Перед ним стоїть проблема розчинення поняття трансцендентального суб'єкта свідомості, що домінувала у філософії з часів Канта, залишаючи при цьому те багатство диференціювання, яке філософія суб'єкта напрацювала аж до гуссерлівської феноменології.

На проблемний контекст, у якому виникла його праця «Буття та час», Гайдеггер вказує лише у параграфі 10, де він посилається на Гуссерля та Шелера: «Особистість не є ні річчю, ні субстанцією, ні предметом. Цим підкреслюється те саме, на що вказує Гуссерль, коли він для єдності особистості вимагає, фактично, іншої конституції, ніж для природних речей... До суті особистості належить те, що вона екзистує лише у здійсненні інтенціональних актів; вона, таким чином, сутнісно *не є* предметом... Отже, психічне буття, не має відношення до особистісного буття. Акти здійснюються, особистість — здійснювач актів»²⁸. Гайдеггер не погоджується з цим судженням і запитує: «В чому полягає, власне, онтологічний сенс «здійснення», яким повинно бути позитивно онтологічне визначення способу буття особистості?» (С. 48) Гайдеггер користується словником неонтологічного повороту, щоб рухатися далі у справі розчинення поняття трансцендентальної суб'єктивності; але у цій радикалізації він дотримується трансцендентальної настанови рефлексивного Просвітництва щодо умов можливості буття особистості як у-світі-буття. В іншому випадку артикульована повнота структур мусила б потонути у віддиференційованій понятійній круговерті і філософії життя. Філософія суб'єкта повинна бути подоланою завдяки суворій і систематичній, та водночас і *більш ґрунтовній*, концептуалізації трансцендентально засвоєної екзистенціальної

онтології. Цією програмною заявою Гайдеггер закликає до поєднання тих оригінальних видів теоретичних настанов, які досі були несумісними між собою, але тепер, зважаючи на цільове завдання систематичної заміни ґрунтовних понять філософії суб'єкта, вказують на змістовну перспективу досліджень.

У вступній главі до «Буття та часу» Гайдеггер приймає три важливих стратегічних рішення, які роблять вільним шлях до фундаментальної онтології. *По-перше*, він надає трансцендентальній постановці питання онтологічного сенсу. Позитивні науки зацікавлені онтичними питаннями, вони висловлюються про природу та культуру, та про дещо інше у світі. Розпочатий у трансцендентальній настанові аналіз умов цих онтичних типів пізнання прояснює тоді категоріальну конституцію цих сфер об'єктів як регіонів буття. У цьому значенні кантівську критику чистого розуму Гайдеггер розуміє не тільки – і перш за все – не як теорію пізнання, але як «ап'юріорну предметну логіку (*Sachlogik*), що належить до регіону буття, який має назву «природа» (С.11). Таке онтологізоване забарвлення трансцендентальної філософії стає зрозумілим, якщо прийняти до уваги, що науки самі по собі не надходять із джерел вільно здійснюваної когнітивної активності, як це стверджували неокантіанці, але вкорінені у конкретних життєвих відносинах: «Науки є способами буття тут-буття, історичної екзистенції людини як суцього» (*Dasein*)¹³. Гуссерль називав це фундаментуванням наук у життєвому світі. Сенс категоріального конституювання сфери наукових об'єктів, як регіону буття, розкривається тільки у поверненні до розуміння буття тих, хто у їх повсякденній екзистенції вже має відношення до здійснення суцього у світі, і чие буденне спілкування може бути перетвореним у суворі форми наукових студій. До ситуативно-визначеної, тілесно-історичної екзистенції належить саме таке, завжди дифузне розуміння світу, з горизонту якого завжди може бути поданим сенс суцього, який потім може ставати об'єктивованим у науках. Ми нашоухуємося на це перед-онтологічне розуміння, коли в трансцендентальній настанові звертаємося із запитанням щодо категоріального конституювання суцього, що міститься *поза тим*, що його трансцендентальна філософія подає наукам як нитку Аріадни. Аналіз колишніх розумінь світу охоплює ті структури життєвого світу або «у-світі-буття», які Гайдеггер називає екзистенціалами. Оскільки вони підпорядковані у цілому категоріям суцього і

спеціально тим регіонам суцього, до яких об'єктивованим чином належить і сам науковець, екзистенціальна аналітика у-світі-буття заслуговує на титул фундаментальної онтології. Саме вона робить прозорими вихідні життєво-світові або екзистенціальні засади регіональних онтологій, що відпрацьовані у трансцендентальній настанові.

Другим кроком Гайдеггер надає феноменологічному методу сенсу онтологічної герменевтики. Феноменом у гуссерлівському значенні є все, що показує себе у його самості з самого себе. Разом із тим, як Гайдеггер перекладає гуссерлівський термін «*Evident*» («очевидний») як «*Offenbare*» («відкритий»), він вводить у значеннєву гру такі антоніми: «прихований» («*Verborgen*»), «закутаний», («*Verhullten*»), «закритий» («*Verdeckten*»). Феномени приходять до явища лише непряним шляхом. Те, що з'являється, є суцим, тим, що завжди приховане за «як» даності буття суцього. Феномени уникають їх прямого охоплення, оскільки у своїх онтичних проявах вони показують себе не такими, якими вони є самі з себе. Тому феноменологія відрізняється від науки тим, що вона має справу не з деяким особливим родом явищ, а з експлікацією того, що є прихованим в усіх явищах, лише через які воно набуває словесного виразу. Сферою феноменології є буття, як таке, що заміщене суцим. Ця обставина зумовлює потребу в особистому апофантичному зусиллі, щоб презентувати феномени у їх дійсності. Але моделлю таких зусиль вже не можуть бути, як це було у Гуссерля, зусилля убачання, їх місце посідає тлумачення тексту: не інтуїтивна безпосередність подання ідеальних сутностей розкриває феномени у їх самоданності, а герменевтичне розуміння комплексу смислових зв'язків виводить до буття у його неприхованості. Цим Гайдеггер гогує апофантичне поняття істини і перевертає методичний сенс феноменології убачання сутності на протилежний йому екзистенційно-герменевтичний бік: на місце опису безпосередньо убачуваного заступає інтерпретація сенсу, що уникає будь-якої очевидності.

Останнім кроком Гайдеггер пов'язує водночас трансцендентально та герменевтично випробувану аналітику тут-буття (*Dasein*) з мотивом *екзистенціальної філософії*. Людське тут-буття розуміє себе із можливості бути чи не бути самим собою. Воно стоїть перед немимучою альтернативою між достеменністю і недостеменністю. Вона

мати в руках власну екзистенцію. Той, хто намагається усунути цю альтернативу, прирікає себе на життя в модусі «перебування-у-задіяності» (*Dahintreibenlassens*) та «приреченості» (*Vefallenheit*). Мотиву відповідальності кожного за власне благо, екзистенціалістськи загостреному К'єркегором, Гайдеггер надає формулу піклування за власну екзистенцію: «тут-буття є тим сущим, у якому його бутті йдеться про саме це буття» (С. 191).

Цей секуляризований мотив спасіння Гайдеггер використовує перш за все таким чином, що загострене до страху піклування про власне буття є ниткою Аріадни в аналізі часової конституції людської екзистенції. Але не менш важливим є методичне використання Гайдеггером цього мотиву. Це не тільки позиція філософа, який у питаннях про сенс вбачає себе звернутим до до-онтологічного буття-в-світо- та саморозуміння людини у її тілесно-історичній екзистенції; це, швидше, є самовизначенням екзистенції: турбуватися про власне буття, герменевтично гарантувати екзистенціальні можливості своїх «власних здатностей бути» (*Seinkönnen*). У цьому відношенні людина за своєю натурою є онтологічною сутністю, якій питання буття притаманне екзистенційно. Екзистенціальна аналітика відповідає глибинним імпульсам самої людської екзистенції. Гайдеггер називає це онтичною передумовою екзистенціальної аналітики: коли інтерпретація сенсу буття стає завданням самого тут-буття, тоді воно є не тільки первісно опитуваним сущим; вона окрім того є сущим, яке у власному бутті завжди має відношення до того, про що йдеться у цьому запитанні. Але тоді питання буття стає нічим іншим, як радикалізацією самої сутнісної тенденції буття, яка притаманна тут-буттю» (С. 15).

Три концептуально стратегічних рішення можуть бути розглянутими в цілому таким чином, що Гайдеггер, передусім, об'єднує трансцендентальну філософію із онтологією, щоб мати змогу визначити його екзистенціальну аналітику як фундаментальну онтологію; по-друге, що він поступово наближує значення феноменології до онтологічної герменевтики, щоб розгорнути фундаментальну онтологію як екзистенціальну герменевтику; по-третє, що він, навантажує екзистенціальну герменевтику мотивами філософії екзистенціалізму, щоб мати змогу започаткувати фундаментальну онтологію в контексті взаємозв'язків інтересів, відкидаючи цим можливість її деградації до онтичного рівня. Лише із цієї позиції долається онтологічна диференціація, а суворе методичне

розрізнення всезагального (трансцендентально досяжного екзистенціального) та особливого (конкретно досвідних проблем існування) зникає.

Завдяки такому поєднанню Гайдеггер досягає, як йому здається, можливості надання суб'єкт-об'єктним зв'язкам їх парадигматичного значення. Його повернення до онтології підриває примат теорії пізнання, залишаючи недоторканою значущість трансцендентальної постановки питання. Оскільки буття сушого внутрішньо залишається пов'язаним із розумінням буття, оскільки буття набуває власної значущості лише в обрії людської тут-буття, фундаментальна онтологія зовсім не несе ознаку своєї підпорядкованості трансцендентальній філософії, але швидше, радикалізацію останньої. Разом із тим, повернення до екзистенціальної герменевтики завершує методичне виокремлення саморефлексії, якою ще змушений був користуватися Гуссерль у процедурі трансцендентальної редукції. На місце внутрішніх зв'язків суб'єкта пізнавальної дії, – інакше кажучи, самосвідомості – заступає інтерпретація доонтологічного розуміння буття, а разом із тим – експлікація смислових зв'язків, у яких завжди вже знаходить себе повсякденна екзистенція. Нарешті, Гайдеггер таким чином інтегрує екзистенціалістські мотиви, що Просвітництво через свої структури у-світі-буття, які заступають місце умов об'єктивності досвіду, одразу дає відповідь на практичні запитання щодо правильного життя. Емфатичне поняття відкритості істини служить підґрунтям значущості суджень про достеменність людського існування, які мають відношення до сушого перш за усі науки.

Це поняття істини слугує провідником, завдяки якому Гайдеггер вводить ключове поняття фундаментальної онтології – поняття світу. Світ створює смисловий горизонт, в межах якого суще водночас ховається і відкриває себе екзистенціальному тут-буттю, що турбується про власне буття. Світ завжди передує суб'єкту, що пов'язаний із об'єктом через пізнання та дії. Адже не суб'єкт налагоджує зв'язки із будь-чим у світі, але перш за все світ встановлює той контекст, із якого можна вийти до перед-розуміння сушого. Через це перед-онтологічне розуміння буття людина за своєю натурою стає допущеною до цілого зв'язків у світі і посідає привілейоване місце щодо усього іншого сушого в світі. Вона є таким сущим, яке не тільки може існувати серед інших речей у світі; завдяки особливому способу свого буття-у-світі вона так пе-

реплетена із процесами формування контекстів, освоєння простору та часовості часу, що Гайдеггер характеризує її екзистенцію як тут-буття (*Da-sein*), яке всьому сущому, тієж мірою, якою воно має до нього відношення, «дозволяє бути». Прислівник «Да» у слові *Dasein* вказує на місце, в якому розкривається отвір буття (*Lichtung des Seins*)*.

Отже, наявний концептуально-стратегічний здобуток – порівняно із філософією суб'єкта. «Пізнання та дія вже більше не потребують концептуалізації через суб'єкт-об'єктні зв'язки. «Пізнання не створює вперше «*commercium*» суб'єкта зі світом предметів уявлення або маніпулювання, і виникає таке «*commercium*» із впливу світу на суб'єкт. Пізнання є закладеним в «у-бутті-в-світі» модусом тут-буття» (С.62). На місці суб'єкта, який у пізнанні та дії протиставляє себе об'єктивному світу як сукупності існуючого стану речей, в об'єктивованій настанові стає можливим усвідомити цілісний акт пізнання та дії лише як деривата засадничого модусу (тут-буття) у життєвому світі, як контекст та підґрунтя інтуїтивно зрозумілого світу. Ці способи життє-світового «буття-у» Гайдеггер характеризує, з огляду на їх часову структуру, як різноманітні способи турботи, прояву піклування про щось; як приклад, він наводить такі вислови: «мати справу з чимось, виготовляти щось, обробляти та доглядати щось, застосовувати щось, втрачати і дати загинути чомусь, прийняти, пробивати, дізнаватися, опитувати, розглядати, обговорювати, обумовлювати та ін.» (С.56).

У центрі першого розділу «Буття та часу» стоїть аналіз поняття світу. Під кутом зору суцільного залучення, і взагалі життєво-практичного, не-об'єктивізаційного ставлення до фізичних складових життєвого світу, Гайдеггер дає експлікацію поняття світу як «взаємозв'язку подій», яке близьке до прийнятого в прагматизмі. Він отримує тут узагальнююче визначення того, що лежить поза сферою «підручного» (*Zuhandenen*) і роз'яснюється як «зв'язок взаємопосилань». Тільки з допомогою такої заміни настанови дистанціювання, природа починає сприйматися і упредмечуватися із горизонту життєвого світу. Тільки таке відмежування від світу регіону сушого як чисто уявного, дає змогу виникати об'єктивному світу предметів та подій, з якими «суб'єкт» (у значенні філософії свідомості) може пов'язуватися через пізнання та дію.

IV

Мені немає потреби зупинятися на цьому аналізі (§§ 14–24), оскільки він не виходить за межі розробок, що були здійснені в прагматизмі від Пірса до Міда та Дьюї. Оригінальним є використання Гайдеггером даного поняття світу у критиці філософії свідомості. Проте його справа відразу починає гальмуватися. Це дається взнаки у «Постановці екзистенціального питання про «Хто тут-буття» (§25), де Гайдеггер зазначає, що тут-буття є тим сущим, яким власне є я сам: «Як суб'єкт, як самість, «хто» дає собі відповідь із власного Я. *Хто* — є тим, що у мінливості його настрів та переживань залишається самоідентичним і при цьому зв'язує себе із даною багатоманітністю» (С.114). Природно, що ця відповідь прямує назад до філософії суб'єкта. І тому Гайдеггер розширює свій аналіз світу підручності* (*Zeug-welt*), дивлячись на те, як міг би цей світ як «взаємозв'язок подій» постати перед окремим, діючим у ньому актором: «Висвітлення буття-у-світі показало, що... перш за все не буває голого суб'єкта без світу. І так само безпосередньо не дане ізольоване Я без Інших» (С.116). Гайдеггер розгортає власний аналіз світу під кутом зору інтерсуб'єктивних відносин, у які Я вступає з Іншими.

Як ми побачимо в інших смислових контекстах, зміна перспектив з окремої цілеспрямованої дії на соціальну інтеракцію фактично узгоджується з висновком щодо тих процесів порозуміння — а не лише тільки розуміння, — які презентують світ як інтерсуб'єктивно розподілене життєсвітове підґрунтя. У комунікативно перетвореній мові можна вчитати ті структури, які пояснюють, як життєвий світ — навіть якщо він «безсуб'єктний» — репродукується завдяки суб'єкту та його, зорієнтованим на порозуміння, діям. А тоді й питання про «хто» тут-буття, яке Гайдеггер адресує до суб'єкта — котрий, через достеменний проект власних можливостей тут-буття, конститує світ у бутті-у-світі — ставало б розв'язаним. Життєвий світ, до якого допущена людська екзистенція, в жодному разі не є створеним екзистенціальними зусиллями тут-буття, яке мовчки посіло місце трансцендентальної суб'єктивності. Саме тому він нав'язує себе структурам мовної інтерсуб'єктивності й утримується в них завдяки тому медіуму, в якому здатні до мови та дії суб'єкти досягають згоди відносно чогось у світі.

Гайдеггер, звичайно, не стає на шлях, котрий веде до такої теоретико-комунікативної відповіді. Із самого початку він знецінює

саме ті структури життєсвітового підґрунтя, що пронизують відокремлене від світу тут-буття, як структури всепроникної екзистенції повсякденності, або інакше: недостеменного тут-буття. Безумовно, що *спільне-тут-буття (Mit-Dasein)* Інших одразу виказує себе конститутивною ознакою у-світі-буття. Але пріоритетність інтерсуб'єктивності життєвого світу перед ізольованістю окремих Я тут-буття позбавлена можливості такого понятійного втілення, яке б не було полоненим соліпсизмом гуссерлівської феноменології. Для неї ідея про те, що суб'єкт отримує водночас і індивідуалізацію і соціалізацію, залишалася неприйнятною. У «Бутті та часі» Гайдеггер конструює інтерсуб'єктивність так само, як це робить Гуссерль у «Картезіанських медитаціях». Тут-буття поодиноких Я (*Das je-meinige Dasein*) конституює спільне буття (*Mit-Sein*) так само, як трансцендентальне Я конституює інтерсуб'єктивність розподіленого між Мною та Іншими світу. Тому Гайдеггер не може здійснити аналіз «спільного буття», що був би достатнім для відповіді на запитання, як власне світ конституює та зберігає себе. І лише після того, як ним був проведений даний аналіз і в інших напрямках (§34), Гайдеггер підходить до теми мови.

Комунікативна практика повсякденності повинна уможливити само-бутність (*Selbstsein*) у модусі «панування Інших»: «Кожний зокрема належить до Інших і стверджує їх владу... Їхне «хто» не цей і не той, не людина сама по собі і не декотрі інші і не їх сума. «Хто» постає тут безособово, як «Дехто» (*Das Man*) (С. 126). «Дехто» є лише тлом, на якому к'єркегорівська, радикально усамітнена перед лицем смерті, екзистенція людини, що потребує спокути, може бути ідентифікованою у своїй достеменності як «хто» тут-буття. Як «кожному своя», така можливість буття (*Seinkönnen*) відкрита як для достеменності, так і для недостеменності. На відміну від К'єркегора, Гайдеггер, безумовно, хоче мислити ціле кінченного тут-буття вже не «онтотеологічно», із повноладної належності до деякого вищого суцього або до суцього у цілому, але тільки із самого себе — тобто, як парадоксальне, через своє безпідставне самоствердження. Вернер Шульц слушно охарактеризував саморозуміння «Буття та часу» як героїчний нігілізм самоствердження тут-буття у його безсиллі та кінченості²⁹.

Хоча Гайдеггер перш за все і руйнує філософію суб'єкта та її систему відліку, що уможливило суб'єкт-об'єктні відносини, своїм другим кроком, спрямованим на те, щоб понятійно охопити світ із

нього самого як процес світових подій, він повертається назад до концептуальних вимог філософії суб'єкта. Адже соліпсистськи встановлюване тут-буття знову посідає місце трансцендентальної суб'єктивності. Щоправда, воно вже не постає у вигляді всемогутнього *Прото-Я*, але все ще залишається «прото-дією людської екзистенції, в якій мусить бути укоріненим усе, що існує серед сушого»³⁰. Тут-буттю приписується авторство проектування світу. Достеменною здатністю тут-буття до *цілісності буття* або його свобода, часові структури якої Гайдеггер проектує у другому розділі «Буття та часу», досягається в процесі трансцендентування як розкриття сушого: «Самість, яка завжди вже є в основі всієї спонтанності, відкривається в трансценденції. Притаманне проектування та перепроєктування – є свобода»³¹. Класична вимога «першої філософії» щодо самообґрунтування та остаточного обґрунтування не відхилена, узгоджується із модифікованою фіхтевською «діло-дією» – в її значенні проектування світу. Тут-буття обґрунтовується із самого себе: «Тут-буття обґрунтовує світ лише тією мірою, якою воно обґрунтовує себе поміж сушого»³². Гайдеггерівське розуміння світу як процесу знов-таки виходить із суб'єктивності волі до самоствердження. Про це свідчать обидві його праці: «Що є метафізика» та «Про сутність основи», які вийшли одразу після «Буття та часу».

Неважко побачити, чому фундаментальна онтологія сама неодмінно мусила потрапити у глухий кут філософії суб'єкта, замість того, щоб вивести із нього. Трансцендентально зорієнтована онтологія винна у тій самій помилці, яку вона приписує класичній теорії пізнання. Як тільки питання буття або питання пізнання стають домінуючими, в обох випадках: когнітивне світовідношення та фактологічний дискурс, теорія та істинність висловлювань – висувають претензії на свою монополію щодо достеменності людських пояснень. Така онтологічно-епістемологічна перевага сушого як того, що підлягає пізнанню, створює відповідну багаторівневу комплексність відношень до світу, яка осідає у багатоманітності ілюкативних сил природних мов, – у котрих перевага віддається *лише* привілейованому зв'язку із об'єктивним світом. Цей зв'язок залишається чинним і для практики; монологічне виконання намірів, тобто, цілеспрямована діяльність, справжня як первинна форма діяльності³³. Об'єктивний світ, хоча й сприйнятий у деривативній формі як взаємозв'язок подій, залишається в цілому – під грифом сушого – вихідним пунктом також і для фундаментальної онто-

логії. Аналітика тут-буття прямує за архітектонікою гуссерлівської феноменології у тому, що вона осмислює ситуацію ставлення Я до сущого за моделлю пізнавальних відносин — так само, як феноменологія усі інтенціональні акти аналізує за зразком сприйняття елементарних властивостей предметів. У такій архітектоніці за необхідністю виникає місце для суб'єкта, що отримує конститутивні визначення через передбачення трансцендентальної умови пізнання предметної сфери. Гайдеггер заповнює це місце деякою «інстанцією», яка стає продуктивною зовсім іншим шляхом, а саме через створення значень, у яких розкривається світ. Так само, як і Кант та Гуссерль, котрі підіймали трансцендентальне над емпіричним, Гайдеггер відрізняє онтологічне і онтичне та екзистенціальне (*Existenziale*) і екзистійне (*Existentele*).

Гайдеггер помічає деяку хиткість своїх спроб вирватися за зачароване коло філософії свідомості; але він не помічає, що це є наслідком тієї постановки питання про буття, яке може бути поставлене тільки в горизонті трансцендентально спрямованої зорієнтованої «першої філософії». Єдиним виходом із цього глухого кута здається йому операція, яку він досить часто застосовує, засуджуючи ніцшевську «круговерть платонізму»: він поставив «першу філософію» на голову, замість того, щоб відійти від її проблемних настанов.

Ми вже мали нагоду ознайомитися з риторикою, в якій був заявлений «поворот». Людина вже не є розпорядником ніщо, але доглядачем буття; схильність до страху поступається місцем радості та вдячності за милосердя буття, замість покірливого прийняття приреченості на долю приходить самоствердження через самопожертву. Зміну його позиції можна розглянути у трьох аспектах: а) Гайдеггер відмовляється від вимоги, котра висувалася перед метафізикою, само- та остаточно обгрунтування. Фундамент, який, як передбачалося, повинна була закласти фундаментальна онтологія у формі трансцендентально проведеного аналізу основної конституції структури тут-буття, втрачає своє значення на користь контингентності того, що трапляється, що вручене тут-буттю. Подія буття може бути лише з благоговінням випробуваною і наративно викладеною, а не аргументативно отриманою та поясненою; б) Гайдеггер відхиляє екзистенціально-онтологічне поняття свободи. Тут-буття вже не розглядається в значенні автора світового проекту, при світлі якого суще водночас показує та виводить себе назовні;

замість цього *продуктивність* смислотворчого процесу розкриття світу переходить до самого *буття*. Тут-буття консолідує авторитетність сенсу буття, як такого, що безпосередньо не дане у розпорядження, і позбавляє себе будь-якого воління до самоствердження, що не вільне від підозри у суб'єктивності; в) нарешті Гайдеггер відмовляє фундаменталізму думки, що повертає до першопринципу, незалежно чи виступає вона у традиційних формах метафізики, чи у формах трансцендентальної філософії від Канта до Гуссерля. Звичайно, його відмова не поширюється на *ієрархію рівнів пізнання*, яка покоїться на остаточному фундаменті, але стосується лише позачасного характеру цього першопринципу. Гайдеггер темпоралізує початки, які у формі незбагненої долі надійно зберігають суверенність першопринципу. Часовість тут-буття стає тепер лише ореолом долі буття, що плине у часі; першопринцип «першої філософії» набуває часової плінності. Це обумовлено недіалектичною природою буття: святість – як дещо таке у бутті, що через поетичне слово повинне прийти у мову, – постає абсолютною безпосередністю, як це й було в метафізиці.

Наслідком такого оберненого фундаменталізму стає переосмислення «наявно даного», що як завдання планувалося здійснити Гайдеггером у другій частині «Буття та часу», яка, однак, так і залишилася ненаписаною. Згідно з саморозумінням «Буття та часу», для розпушування закам'янілих традицій та збудження методологічної свідомості сучасників до прихованих досвідів античної онтології, феноменологічна деструкція історії онтології має залишати за собою своє панівне становище. Для Аристотеля, так само, як і для Гегеля, було характерне ставлення до історії філософії як до передісторії своїх власних систем. Після «повороту» це вихідне *пропедевтично обумовлене* завдання набуває майже *всесвітньо-історичного* значення, оскільки історія метафізики – і розгорнута із її підґрунтя поетична словотворчість – висуває себе єдиним реальним медіумом долі буття. У цьому аспекті Гайдеггер висвітлює і ніцшевські критико-метафізичні міркування, щоб вписати Ніцше в історію метафізики як її амбівалентного завершувача і отримати у спадок його діонісійський месіанізм.

Проте Гайдеггер не зміг би спрямувати ніцшевську радикальну критику розуму на деструкцію історії онтології, він не зміг би апокаліптично спроектувати на буття діонісійський месіанізм Ніцше, якби разом із історизацією буття не йшли рука в руку *викорінення пропозиціональної істинності* та знецінення дискурсив-

ної думки. Лише на цьому підґрунті здійснювана в термінах історії буття критика розуму може породити ілюзію, що вона уникає парадоксів кожної, зверненої на себе критики розуму. Титул «істини» вона резервує для так званої «події істини», яка вже нічого не може вдіяти із просторово-часовими межами трансцендуючих домагань дійсності. Множинність істин, котрі виникають у темпоралізованій «першій філософії», має у кожному випадку водночас і локальний, і тотальний характер; вони постають, скоріше, імперативними виразами деякої сакральної влади, що з'являється в аурі істини. Стосовно апофантичного поняття істини, розробленого Гайдеггером у «Бутті та часі» (§44), то, як показав Ернст Тугендгат, тут «саме через використання слова «істина» як ґрунтового поняття, *проблема істини зникає взагалі*»³⁴. Вже у цьому пункті, сповнений смислового саморозкриття світовий проект, який подається або через тотальність мовної картини світу (як у Гумбольдта), або через граматику мовних ігор (як у Вітгенштейна), здійснюється над будь-якою критичною інстанцією. Світлова енергія мови, що розкриває світ, стає гіпостазованою. Вона вже більше не потребує для себе доведення, чи здатна вона взагалі пролити світло на суще у світі. Гайдеггер виходить із того, що суще у своєму бутті може однаковою мірою бути розкритим з очевидністю через найрізноманітніші підходи. Він не здатний побачити, що, у стверджуваному щодо сушого горизонті смислорозуміння, питання істини не може бути поставлене як вихідне, але завжди має підпорядкований характер³⁵.

Безумовно, що разом із зміною системи правил мови змінюються й умови набуття значущості суджень, що формулюються в мові. Проте чи можуть реально ці умови значущості бути задовленими такою мірою, щоб судження могли реально функціонувати, відповідь на це залежить не від світорозкриваючої сили мови, але від іманентних світові досягнень практики, яка це уможливує. Гайдеггер періоду «Буття та часу» був, безумовно, достатньою мірою феноменологом, щоб спростувати думку, що його аргументативно виконана екзистенціальна герменевтика позбавлена будь-яких вимог обґрунтування. Запорукою у цьому йому була ідея достеменної *здатності-бути*, яка мала сильні нормативні конотації і яку він пов'язував із екзистенціалістським тлумаченням індивідуальної совісті (§§54–60).

Але саме ця контролююча інстанція стає проблематичною, оскільки пуста формальність децизійністської рішучості стає — завдяки «повороту» — знесиленою. Той димензіон неприхованості, що

передують пропозиціональній істині, переходить від відвертого проєкту індивіда, що піклується про власну екзистенцію, до анонімного, що наполягає на підкоренні, та контингентного, що руйнує хід конкретної історії, долі буття. Відправною точкою «повороту» є та обставина, що Гайдеггер надає метаісторичній інстанції деяку плинну у часі, одвічну силу наділеної атрибутом «подієвості істини».

V

Цей його крок настільки позбавлений правдоподібності, що його навряд чи можна задовільно пояснити із так званих *внутрішніх* мотивів. Я гадаю, що Гайдеггер міг знайти шлях до власної темпоралізованої «першої філософії» пізнього періоду лише через свою тимчасову ідентифікацію із націонал-соціалістичним рухом, який він ще у 1935 році атестував у його внутрішній істині та величі.

Але не це гайдеггерівське «Визнання віри Адольфу Гітлеру та націонал-соціалістичному уряду» (під таким заголовком він звернувся з промовою на Виборних зборах німецької науки 11 жовтня 1933 року в Лейпцігу) вимагає осуду з боку тих, хто народився пізніше і хто не може знати, а чи не зазнав би й він такої ж поразки у подібній ситуації. Єдине, що тут дратує, це небажання і нездатність цього філософа, після кінця націонал-соціалістичного режиму визнати *одним* реченням його помилку з важкими політичними наслідками. Замість цього він суворо дотримується максими, що не злочинці, а саме жертви є винуватцями: «Справді – завжди є самочинним, коли люди перекладають власну провину на інших людей. І якщо усі відшукують винуватця і кожен починає вимірювати його провину на власний розсуд: чи не є це також суттєвою провиною за заочний осуд? Ті, хто вже тоді були настільки пророчо обдарованими, що дивилися на все, що тільки-но приходить, як на таке, що вже прийшло (я таким мудрим, наприклад, не був), чого ж вони майже десять років чекали, щоб ужити заходів проти злякисного розвитку? Чому у 1933 прийшли не ті, хто вважав, що вони все знають, чому не вони тоді вирушили на шлях, щоб із самого початку все повернути на краще?»³⁶. Єдине, що тут дратує – це витискування із себе провини людиною, яка, після того, як усе пішло у минуле, виписала собі свідомство про денацифікацію, щоб виправдати власний вибір на користь фашизму із перспективи підлеглості дріб'язковим університетським інтригам. Так само, як і його прийняття ректорської посади, і подальші чвари, так Гайдеггер

одразу ж перекладає провину на «суть метафізичного стану науки»³⁷; так він взагалі знімає з себе, як з емпіричної персони, відповідальність всі свої вчинки та висловлювання і приписує їх долі, що не має будь-якої відповідальності. Із цієї перспективи він розглядає також і власний теоретичний розвиток; і так само його, так званий, поворот (*Kehre*) він розуміє не як результат зусиль думки щодо розв'язання проблем розуміння дослідницького процесу, а саме як об'єктивну подію анонімного, інсценованого самим буттям, подолання метафізики. До цього моменту я реконструював перехід від фундаментальної онтології до зосередженого осмислювання буття як внутрішньо мотивований вихід із глухого кута філософії суб'єкта, тобто як *розв'язання проблеми*. Гайдеггер був би рішуче проти такої реконструкції. Я хочу показати, що в такому протесті міститься також і частка істини. Фактично, «поворот» є результатом експериментального досвіду із націонал-соціалізмом, і взагалі, досвіду із історичною подією, в якому Гайдеггер мав нагоду справді *пересвідчитися*. Саме цей момент істини в саморозумінні, котре метафізично панує над світом, може робити теоретично припустимим те, що мусило б залишатися незрозумілим при інтеріористській настанові проблематизації розвитку теорії: те, яким чином Гайдеггер починає розуміти історію буття як подію істини, залишаючись при цьому імунованим від спрощеного історизму «картин світу» або епохальних історіографій. Отже, мене цікавить питання, якими були ті внутрішні резонанси у розвитку гайдеггерівської теорії, що були спричинені фашизмом.

Позиція, що була розроблена Гайдеггером у «Бутті та часі», і якій він неодноразово давав потім до 1933 року пояснення, здавалася настільки безпроблемною, що одразу після зміни влади він досить оригінально використав ті імплікації, які в термінах філософії суб'єкта стосуються самоствердження тут-буття у її кінченості, — причому так, що суттєво зсуває першопочаткові та конотаційні зв'язки екзистенціальної аналітики. Основним поняттям його фундаментальної онтології, що допоки залишалися незмінними, Гайдеггер надає у 1933 році нового змісту. Якщо до цього він безпомилково застосовував «тут-буття» як ім'я для екзистенції самотнього індивідуума на його шляху до смерті, то тепер він каже про таке «кожного-разу-своє» (*je-meinige*) тут-буття, що субститутивно стверджується через колективне тут-буття *«Je-unseres»* — фатально екзистуючого народу³⁸.

Усі екзистенціали залишаються тими самими, але поступово крок за кроком змінюють не тільки свій експресивний горизонт зна-

чень, але й власне значення. Конотативні відтінки, якими вони завдячують своїм християнським першовитокам – і безпосередньо К'єркегору – потерпають від разючих перетворень у світлі поширеного в ті часи Нового Поганства³⁹. Непристойне забарвлення його семантики, яке легко проглядається і через його цитати, давно вже в обігу освіченої аудиторії. У виборчій промові від 10 жовтня 1933 року, яка була опублікована у фрайбурзькому студентському часописі, ректор Гайдеггер зазначає: «Народ Німеччини закликає Фюрера до вибору. Але Фюрер нічого не просить від народу. Скоріше він дає йому безпосередню можливість найвищого вільного вибору: або він – увесь народ – хоче свого власного тут-буття, або він від нього відмовляється. Цей вибір навіть не можна порівняти із усіма минулими виборчими процесами. Унікальність цього вибору полягає у простоті величності його спрямованості до завершального рішення... Це останнє рішення сягає останніх найвіддаленіших кордонів тут-буття нашого народу... Вибір, який здійснює тепер народ Німеччини, вже сам по собі є подією і – незалежно від наслідків – є найсильнішим свідомством нової німецької дійсності: націонал-соціалістичної держави. Наша воля до народної самовідповідальності волає, щоб кожний народ знайшов велич і істину власного призначення... Існують лише одиничні волі до ствердження повної тут-буття держави. Фюрер збудив ці одиничні волі всього народу і сплавив їх у єдине рішення»⁴⁰. Тоді, як раніше онтологія була онтично укорінена в історико-буттєвій екзистенції окремого індивіда, тепер у Гайдеггера акцент зміщується у бік історичної місії *екзистенції Фюрера* у сплавленій воедино колективній волі народу⁴¹, як тій точці, у якій повинна бути вирішена справжня цілісність «здатності-бути» тут-буття. Перші вибори до Рейхстагу, що проходили під тінню концтаборів, заповнених переважно комуністами і соціал-демократами, потраплять під ауру останнього екзистенціального рішення. Те, що фактично вироджувалося у порожнє погодження, Гайдеггер стилізує у рішення, яке у світлі понятійної системи «Буття та часу» прояснює характер проекту нової достеменної форми життя народу.

У випадку зі згадуваними зборами науковців з нагоди вшанування Фюрера «Буття та часу» створює нову форму екзистенції для народу

мальне визначення випереджаючої рішучості, що заслуговувалося студентами, починаючи з 1927 року, стає конкретизованим у націонал-революційному пориві – і в розриві зі світом Західного раціоналізму: «Ми цілком розірвали із обоженням мислення, що не має ні власного підґрунтя, ні влади. Ми бачимо кінець тієї філософії, що обслуговувала це мислення. Ми впевнені в тому, що ясна непохитність та впевненість у справедливості справи знову повернуть нас до безкомпромісного і простого питання про сутність буття. Одвічна мужність, котра виявляється в тому, щоб або зростати або зламатися у конфронтації із сушим, є найглибшим імпульсом нашої національної науки... Питання закликає нас: не відчужувати себе від жаху непідвладного та хаосу темряви... Отже, ми визнаємо, що ми ті, кому доручений у майбутньому обов'язок прийняти на себе охорону волі до знань нашого народу. І ми заявляємо: націонал-соціалістична революція не є простим прийняттям новою владою реально існуючої державної влади, партією, що достатньо зріла для виконання цього завдання; перш за все, ця революція несе із собою остаточний переворот у нашому німецькому тут-бутті»⁴².

Як свідчили лекції літнього семестру 1935 року, Гайдеггер залишався вірним цій промові і після короткого періоду його перебування на ректорській посаді. Та коли він вже не міг обманюватися щодо справжнього характеру націонал-соціалістичного режиму, Гайдеггер поставив себе у філософськи складну ситуацію. Оскільки він ідентифікував «тут-буття» з історично визначеним буттям нації, справжню «здатність-бути» із захопленням влади, «свободу» із волею Фюрера, а в питання буття «ввів» разом із націонал-соціалістичною революцією «трудова повинність», військову та науково-академічну службу, між його філософією та сучасними їй історичними подіями легко був знайдений внутрішній зв'язок, який важко приховати. Але тоді проста морально-політична переоцінка націонал-соціалізму повинна була піддавати сумніву основи цієї оновленої онтології і ставити питання щодо її теоретичних настанов. Якщо ж, навпаки, розчарування у націонал-соціалізмі розглядати осторонь від безпосередньо даної сфери відповідального судження

тує не-істинність руху, з яким він дозволив собі рухатися разом, не в термінах обов'язку прийняття на себе відповідальності, який екзистенціально випав на «*das Man*», а як ситуацію об'єктивної (не-тут-буття) неявиленості істини. Те, що тут починає поступово розкриватися перед очима найбільш рішучих в оцінках справжньої суті режиму філософів, – це те, що у гайдеггерівських вражаюче неквапливих лекціях зі світової історії саме загальний рух світу мусив був взяти на себе відповідальність за власне авторство, причому, авторство не конкретної, а сублимованої історії, що здійснюється до умоглядних висот онтології. Разом із цим народжується і концепція історії буття.

У межах цієї концепції прояснюється історико-метафізичне значення «профашистських сподівань» Гайдеггера⁴³. Навіть ще у 1935 році Гайдеггер убачав «внутрішню істинність і велич» націонал-соціалістичного руху у «зустрічі планетарно визначеної техніки із новочасною людиною»⁴⁴. Тоді він ще з повною довірою ставився до націонал-соціалістичної революції, щоб узяти на службу потенціал техніки для проекту нового тут-буття Німеччини. Тільки пізніше, полемізуючи з теорією влади Ніцше, Гайдеггер розвиває онтолого-історичне поняття техніки як «остову» (*Gestell*). З цього часу він здатний розглядати фашизм безпосередньо як симптом і класифікувати його в одному ряду із американізмом та комунізмом, як прояв метафізичного домінування техніки. Лише після цього повороту, фашизм, подібно до ніцшевської філософії, зараховується до об'єктивно амбівалентної фази подолання метафізики⁴⁵. Разом із цим смисловим зрушенням, активізм та децизіонізм самостверджуваного тут-буття втрачає – в обох його версіях, як екзистенціалістській, так і націонал-революційній – його буттєво-розкриваючу функцію; тільки тепер пафос самоствердження сягає підвалин домінуючої в Модерні суб'єктивності. В його пізній філософії це місце посядуть пафос «пошишеності буття» (*Seinlassen*) та «вслухування» (*Horigkeit*).

Наступний, після «повороту», хід реалізації історичних тенденцій підтверджує результат нашої реконструкції внутрішнього розвитку його теорії. Оскільки Гайдеггер наполягає на поверненні до зразків мислення філософії суб'єкта, його проблемні настанови залишаються цілком у полоні філософії суб'єкта.

Лекція VII

**ПЕРЕВАГА ТЕМПОРАЛІЗОВАНОЇ
«ПЕРШОЇ ФІЛОСОФІЇ»:
ЖАК ДЕРРІДА І ЙОГО КРИТИКА
ФОНОЦЕНТРИЗМУ**

Оскільки Гайдеггера сприйняли у післявоєнній Франції як автора «Листа про гуманізм», Дерріда мав усі підстави вимагати для себе ролі вірного учня, який критично сприйняв і плідно розвинув вчення свого наставника. Не без відчуття кайротичності тогочасного моменту, Дерріда проголошує це в травні 1968 року, коли студентський бунт сягнув свого апогею¹. Подібно до Гайдеггера, Дерріда тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «Його Інше», яке сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: по-перше, економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина, як буття-до-смерті, завжди жила з передбачанням свого природного кінця. Але тепер мова йде про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність. Цей кінець і має бути розкритим завдяки ініційованій Гайдеггером думці буття. Гайдеггер готує завершення епохи, яка, в історично-онтичному сенсі, можливо, зовсім і не збирається завершуватися². Відомі мотиви самопоходання метафізики лунають і в тональності проекту Дерріда; деструкція переіменовується тут на деконструкцію: «Разом із прихованими, постійно загрозливими рухами, які знов і знов погрожують руйнацією тому, що вони намагалися деконструювати, в обережний та досить детальний дискурс мусять бути покладені – в межах завершення – також і критичні поняття..., із особливою обережністю му-

сильно бути позначена їх належність до тієї машини, яка з їхньою допомогою може стати зруйнованою. Це водночас означає: спромогтися віднайти ті отвори, крізь які прозирає до нас те, що поки ще не названо, те, що гряде після завершення нашої епохи»³. Отже, як бачимо, нічого нового.

Безумовно, Дерріда відмежовується від пізньої філософії Гайдеггера, особливо, від його метафорики. Він захищає себе від регресивно безневинної «метафорики близькості, простої і безпосередньої присутності, яка пов'язує із близькістю буття цінності сусідства, житла, дому, роботи, захищеності, можливості сказати та бути почутим»⁴. Тоді як Гайдеггер прикрашає свій історико-буттєвий фаталізм у стилі Шульце-Наумбурга, сентиментально-буденними зображеннями передіндустріального селянського навколишнього світу⁵, Дерріда рухається у бік руйнівного світу партизанської боротьби – а тому й домівку буття він хотів би розібрати на частини і «танцювати на вільному просторі того жорстокого свята, про яке говорить «Генеалогія моралі»⁶. Зробимо спробу розглянути, чи змінюється разом із тональністю і поняття історії буття, або ж ми маємо тут справу із тією самою ідеєю, яка набуває іншого забарвлення тільки під пером Дерриди.

Гайдеггер досягає темпоралізації першої філософії завдяки історично динамізованому, але позбавленому свого коріння поняттю істини. Якщо зробити спробу оглянути сучасну історію очима Гайдеггера, та разом із тим під тиском сил земного тяжіння рухатися у площині сутнісних понять, вимога істинності перевернутого фундаменталізму дивним чином перетворюється на пророче заклинання. Залишається меншою мірою незрозумілим, як за умов плінності подій здійснення істини, не даних безпосередньо в нашому досвіді, могло б стверджуватися нормативне ядро домагання істинності, яке трансцендентне відносно будь-якого простору та часу. Адже через поняття діонісійського Ніцше міг таки вказувати на сферу нормативного досвіду; і Гайдеггер у свій екзистенціалістський період мав ще змогу орієнтуватися на нормативний зміст достеменного тут-буття. Натомість, «милість напереднепомислимого буття» не має будь-якої нормативної структури; а поняття святості, врешті-решт, не менш дифузне, ніж «життя». Розрізнення, із якими ми пов'язуємо смисл дійсного, не знаходять ніяких підстав у долі буття, яке постійно уникає наших зусиль, спрямованих на його збереження. Лише релігійні конотації могли б надати тут певні точки опори, але вони одразу відхиляються як онто-теологічні залишки.

Дерріда також відчуває, що ця ситуація незадовільна; здається, що структуралізм може вказати вихід із неї. Для Гайдеггера мова є тим, що створює медіум історії буття; згідно з цим, граматику мовної картини світу диригує вже до-онтологічним розумінням буття. Безумовно, Гайдеггер задовольняється тим, що дає глобальне визначення мови як дому буття; проте, незважаючи на надання їй такого привілейованого становища, Гайдеггер ніколи систематично не досліджував мову. Саме звідси й починається Дерріда. Академічний клімат, сформований структуралізмом Сосюра, заохочував його до того, щоб застосувати лінгвістику для критики метафізики. Він починає з того, що робить методичний крок від філософії свідомості до філософії мови і відкриває для себе граматику — як площину аналітичного дослідження, яка не могла існувати для Гайдеггера на рівні його історії буття. Із засад, які нам ще треба буде розглянути, Дерріда зовсім не використовує дослідження буденної мови, що вже були проведені в англосаксонській школі; він не займається граматику мови або логікою її застосування. По-іншому, ніж у структуралістській фонетиці, він намагається пояснити основи граматики як науки про письмо. Із своєї книги «Письмо і розрізнення» він бере для характеристики «Граматики» таку цитату: «Трактат про букви, про алфавіт, силабіку, про читання та написання», і каже про корисність вивчення книги І.Й. Гельба «Від кельтського письма до алфавіту. Основи науки про письмо»⁷.

Граматику подає себе як науковий порадник для критичного аналізу метафізики, оскільки сягає коренів фонетичного письма, тобто запису, який копіює звучання слів; отже, вона не тільки коекстенсивна метафізичній думці, але й рівно-основна із нею. Дерріда переконаний у тому, «що фонетичне письмо, як осердя великої метафізичної, наукової, технічної та економічної пригоди Заходу, є обмеженим у часі» — і саме сьогодні досягає власних меж⁸. Ранній Дерріда бажав здійснити справу самоподолання метафізики у формі граматики дослідження, яке йде далі за початки фонетичного письма. У ньому він ставить питання відносно того, що лежить *ноза* кожним письмом, яке залишається лише чистою фіксацією звукових образів із зачарованого кола фонетичного. Граматику мусить пояснити, чому саме сутність мови повинна розумітися за моделлю письма, а не мовлення. «Рациональність — хоча можливо, що від цього слова треба було б відмовитися з причин,

які стануть очевидними наприкінці цього твердження, раціональність, яка панує над розширеним та радикалізованим у такий спосіб письмом, більш не веде свій рід від Логосу. Швидше, вона починається разом із деструкцією та, якщо не зруйнуванням, то де-сидиментацією, деконструкцією усіх значень, першопочаток яких полягає у значенні Логосу. Це прямо стосується поняття істини. Усі метафізичні визначення істини, навіть і ті, про які нам нагадував Гайдеггер, що здійснюються над онто-теологією, неможливо відділити від інстанції Логосу»⁹. Оскільки Логос, як ми побачимо далі, є внутрішньо притаманним кожному слову, що вимовляється, Дерріда намагається розглядати логоцентризм Заходу у вигляді фоноцентризму.

Щоб зрозуміти це дивовижне звернення до граматики, доречно пригадати метафору книги природи або книги світу, яка вказує на важкий для безпосереднього прочитання та кропітку працю дешифрування письмен Бога. Дерріда цитує вислів Ясперса: «Світ є рукописом іншого, того, що остаточно ніколи не підлягає його прочитанню світу; тільки екзистенція здатна розшифрувати його». Книги існують у множині тільки тому, що оригінальний Текст загублений. Разом із тим, Дерріда не залишає цьому образу жодної оптимістичної ноти, оскільки він кафкіанськи радикалізує думку про загублену книгу. Ця книга, написана письменами Бога, ніколи ще не була явлена, і хоча й завжди проступають сліди її існування, але вони дуже стерті. Така свідомість відображає саморозуміння Модерну, крайньою мірою, починаючи з XIX століття: «Це означає не тільки те, що було втрачене теологічне переконання у тому, що кожна сторінка Книги була пов'язана із унікальним текстом істини... Генеалогічна антологія, або, у даному випадку, Книга Розуму немов-би приховує від нас, у більш-менш надійний спосіб, цей нескінченний манускрипт, який здатний читати тільки Бог. Втрата такої впевненості, відсутність Божественного письма, тобто, перш за все, відсутність іудейського Бога (того, хто при нагоді й вів запис), є не тільки дефініцією, хоча й у неясний спосіб зробленою, такої речі, як Модернізм. Як відсутність божественного знака, і, водночас, як випробування через божественний знак, вона (ця впевненість) визначає в цілому естетику та модерну критику»¹⁰. Модерн перебуває у пошуку слідів письма, які більше не становлять перспективу бачення тотального смислового зв'язку, як у Книзі Природи або у Святому Письмі.

При катастрофічному стані традиційних зв'язків субстрат письмових знаків є тим єдиним, що здатне протистояти ерозії. Написаний текст гарантує слову тривалість, тоді як саме по собі воно швидко щезає у рухливому потоці мовленнєвого медіуму. Інтерпретації повинне передувати дешифрування. Текст часто настільки пошкоджений і фрагментарний, що доступ до його змісту стає закритим для наступних поколінь інтерпретаторів. Але якщо навіть незрозумілий текст залишається записом, залишаються й знаки – а матерія як слід переживає існування нетривкого духу.

Очевидно, що Дерріда, посилаючись на Левінаса, натхненний його баченням іудейської традиції, яка, продовжуючись як християнська, віддаляється від ідеї книги і саме тому залишається більш суворо пов'язаною із ерудицією Письма. Програма створення науки письма, що містила б у собі і вимоги критики метафізики, має винятково релігійні джерела. Безумовно, що Дерріда не хотів мислити теологічно; як ортодоксальний гайдеггеріанець він забороняє собі думку про вище суще. Подібно до Гайдеггера, він розглядає конститутивний стан Модерну як такий, що сформований через феномени втрати, які зсередини горизонту історії розуму та Божого одкровення залишаються незбагненими. На початку його програмного твору про «розрізнення» він запевняє нас, що не має бажання займатися будь-якою теологією, навіть негативною. Але ще менше він хотів би для себе, як тут виявляється, залишатися просто флюїдом внутрішньо парадоксальної історії буття, що тече крізь пальці.

На цьому підґрунті медіум письма подає себе моделлю, яка серед різноманітного буття сущого у цілому, включаючи й вище суще, перебирає на себе ауру події істини і повинна надати їй справді ігрової консистентності. При цьому Дерріда має на увазі не «поважну постійність того, що описується», а тільки ту обставину, що письмова форма кожного тексту відділена від його контексту рішень. Письмо робить сказане незалежним від духу його автора і від дихання його адресата, так само, як і від наявності обговорюваних предметів. Медіум письма надає тексту кам'яної автономії відносно усіх життєвих контекстів. Це усуває його конкретні зв'язки із окремими суб'єктами та певними ситуаціями і тим самим зберігає для тексту його чіткість. Письмо гарантує, що текст завжди і неодноразово може бути прочитаним у довільно змінюваних контекстах. Те, що тут вражає уяву Дерриди – так це

думка про *абсолютну читабельність*: навіть за відсутності усіх можливих адресатів, після смерті усіх інтелігібельних сутностей, у героїчній абстрагованості відносно усього існуючого у світі, письмо зберігає відкритою трансцендентальну можливість постійно повторюваного читання. Оскільки письмо умиртвляє життєві зв'язки промовлюваних слів, воно тим самим гарантує порятунок його семантичного змісту, навіть після того, коли усі, хто говорить і слухає, стануть жертвами Голокосту¹¹: «Кожна графема є відповідним до її суті заповітом»¹².

Звичайно, що ця ідея є лише варіацією відомого мотиву залежності буденного мовлення від самодостатніх структур мови. Оскільки Дерріда покладає граматику, як науку про письмо, на місце граматики, як науки про мову, він має намір зробити більш спрямованою ґрунтовну настанову структуралізму. Гайдеггер також відчував потребу у понятті мовного медіуму, що здатний на самостабілізацію. Тому в «Бутті та часі» він змушений був доручити конституювання та збереження світу продуктивній силі тут-буття, яке здатне до самопроекткування та самозасновування, тобто еквіваленту діяльності самопородження трансцендентальної суб'єктивності. Дерріда відмовляється від обхідних шляхів «Буття та часу». З підтримкою з боку структуралізму він може прокладати прямий маршрут від філософії свідомості раннього Гуссерля до філософії мови пізнього Гайдеггера. Мені хотілося б перевірити, чи уникає його граматики відчужене сприйняття історії буття того заперечення, яке висував Гайдеггер проти Ніцше і яке влучило у самого Гайдеггера: те, що «здійснений Ніцше руйнівний удар є догматичним і, як і усі (чисті) повернення, залишається у полоні метафізики, яку він намагався у такий спосіб зруйнувати»¹³. Попередньо викладу мою тезу: навіть Дерріда не звільняється від вимог парадигми філософії суб'єкта. Його спроба перевершити Гайдеггера не виходить за межі апористичної структури події істини, винаграної від будь-якої вимоги дійсності істини. Дерріда випереджає гайдеггерівський перевернутий фундаменталізм, але залишається у його колії. При цьому рухливє підґрунтя темпоралізованої «першої філософії» набуває більш яєних контурів. Спогад про месіанізм іудейської містики та про залишені нею, але досконало описані міста, які завойовув свого часу старозавітний Бог, Дерріда захищає як від політико-моральної нечуттєвості, так і від естетичного несмаку нового поганства, приправленого ґольдерлінівськими спеціями.

Текст, у якому ми можемо прослідкувати крок за кроком спробу Дерріда вирватися із тенет філософії суб'єкта, побачив світ у 1967 році, тобто, водночас із «Граматиологією», і містив критику теорії значення Гуссерля¹⁴. Із стратегічної перспективи деконструкції філософії свідомості Дерріда навряд чи міг вибрати більш вдалий для цього предмет, ніж розділ «Вираз та значення» із другого тому «Логічних досліджень»¹⁵. Адже саме тут Гуссерль енергійно захищає сферу чистої свідомості від міжцарювання мовної комунікації; він рішуче зараховує значення до ідеальних сутностей та інтелігібельного, щоб очистити його від емпіричної багатозначності мовного виразу, без якого ми не можемо отримати значення.

Гуссерль, як відомо, відрізняє *знак*, який виражає мовне значення, від чистої *ознаки*. Викопані кістки вказують на існування первісної людини, прапори або гасла свідчать про національну приналежність тих, хто їх несе, вузли на хустці нагадують про деякі, ще не виконані наміри. В усіх цих випадках сигнал викликає у свідомості певне співвідношення речей. При цьому зовсім несуттєво, чи пов'язана ознака із існуванням означеного співвідношення через каузальний, логічний, іконічний, або чисто конвенціональний зв'язок; як ознака, вона функціонує, подібно до вузлів на хустці, якщо сприйняття знаків викликає достатньо сильні і фізично дійові асоціації у сприйнятті певного співвідношення речей, яке не дане нам безпосередньо. Іншим способом репрезентує своє значення (а відповідно й предмет, з яким він пов'язаний, якщо він виступає у функції того, що позначає) мовний вираз. На відміну від сигналу, мовний вираз отримує своє значення на основі ідеального зв'язку, а не сильних асоціацій. Цікаво відзначити, що Гуссерль зараховує мімікрію та жест до ознаки, оскільки зараховує їх до спонтанних тілесних проявів воління та комунікативного наміру — одним словом: до інтенціональності того, хто промовляє. Звичайно, що вони набувають певного значення, якщо посідають місце мовних виразів. Через природно дану структуру мови вирази можуть бути відділені від ознак: «Вираз не тільки має власне значення, окрім того, він має зв'язок із певним предметом»¹⁶. Інакше кажучи: вираз завжди може розгорнутися до речення, яке пов'язує зміст того, що було висловлене, із тим, про що було це висловлення. Навпаки, в ознаки відсутнє це розрізнення на предметний зв'язок та

встановлений зміст – і звідси й та незалежність від ситуації, яка є специфічною характеристикою мовних виразів.

Безумовно, що гуссерлівська теорія значення – подібно до теорії Соссюра – засновується винятково на семіотичних, а не семантичних міркуваннях. Гуссерль не поширює семіотичне розрізнення між типами знаків (ознака *versus* вираз) до граматичного розрізнення між мовними сигналами та пропозиційно диференційованою мовою¹⁷. Критика Дерріда також не виходить за межі семіотичних міркувань. Це пов'язане, перш за все, із тим своєрідним використанням, яке робить Гуссерль із його розрізненням між знаками та ознаками, щоб знецінити комунікативно використовувані вирази на противагу до *strictu sensu* мовних виразів. Гуссерль висуває тезу, що мовні вирази, які *foro interno* (в обхід), «в усамітненому духовному житті», виступають у чистому виді, як тільки починають слугувати прагматичним цілям повідомлення і переходять у зовнішню сферу мовлення, повинні перебирати на себе також і функцію ознаки. У мовленнєвому повідомленні вирази «зплетені» із ознаками. В аналітичній філософії є буденною практикою – абстрагуватися від прагматичного аспекту застосування виразів у висловленнях і зосереджуватися винятково на семантичній структурі речення та його складових. Такий концептуальний зріз є доречним при поясненні переходу від інтерсуб'єктивного мовлення до внутрішнього монологу – семантична точка зору цілком задовольняється тими аспектами, які є конститутивними для монологічного застосування мовних виразів. Але із цього вибору на користь аналітичного виміру формальної семантики ми ще не отримуємо з необхідністю ту семантичну позицію, яка б спростовувала внутрішній зв'язок семантично охарактеризованої мови із мовленням і давала можливість діяти так, ніби-то прагматичні функції мови є зовнішніми. В межах феноменології Гуссерль дотримується тільки цієї позиції (семантика); звичайно, що у колі передумов філософії свідомості він не мав іншого вибору¹⁸.

Монадологічний виступ із настанови трансцендентального Я змушує Гуссерля реконструювати інтерсуб'єктивні зв'язки, що були створені в комунікації, із перспективи індивідуальної свідомості, спрямованої на інтенціональний предмет. Процес домовленості (*Verständigungsprozess*) розколюється на «по-повідомлення» з боку того, хто повідомляє, тобто того, хто продукує звуки та пов'язує їх у цьому акті смислонадання та «прийняття інформації» слухачем, для якого сприйняті звуки *вказують* на психічні переживання того,

хто «повідомляє»: «Те, що вперше уможливілює відношення духовного обміну, а мову робить мовою, полягає у цій, опосередкованій сферою психічного мовленнєвого акту, кореляції між відповідними фізичними та психічними переживаннями індивідів, що спілкуються між собою»¹⁹. Оскільки суб'єкти спочатку безпосередньо протистоять один одному і сприймають ззовні один одного як об'єкти, комунікація між ними постає у вигляді сигналізування про зміст переживання, тобто еспресивістськи. *Знаки*, які виступають тут посередниками, функціонують як *ознаки* для актів, які Інший здійснює перед цим у власному усамітненому духовному житті: «Той, хто розглядає цей зв'язок, одразу визнає, що усі вирази в комунікативному мовленні функціонують як ознаки. Вони слугують тому, хто слухає, знаками про думки того, хто промовляє, тобто, про їх психічні переживання, яким надається смисл»²⁰.

Оскільки Гуссерль надає суб'єктивності актів смислонадання первісності відносно мовно створеної інтерсуб'єктивності порозуміння, процес порозуміння між суб'єктами повинен бути поданим за зразком передачі та дешифрування сигналів переживання. Зважуючи на розрізнення між виразом та ознакою, він описує комунікативне використання *знаків* у такий спосіб, що вони набувають функції зовнішніх *повідомлень* про внутрішньо здійснювані акти того, хто промовляє. Та якщо мовні вирази зв'язуються із ознаками тільки у комунікації, тобто, *заднім числом*, тоді вирази, як такі, повинні бути зараховані до сфери самотнього духовного життя; лише після того, як вони залишають сферу внутрішнього, вони починають виступати у значенні повідомлення. Але при цьому фізичний субстрат знака втрачає у вартості відносно значення мовного виразу і зміщується у деякий віртуальний стан; на цьому його існування перекреслюється. Усе зовнішнє зараховується до ознаки. Оскільки вираз, як звільнений від усіх комунікативних функцій і очищений від усього тілесного, стає сублімованим до чистого значення, то взагалі стає неможливим із впевненістю дізнатися, чому саме значення змушені вдаватися до того, щоб з допомогою знаків слова або речення знаходити свій вираз. У внутрішньому монологі з необхідністю виявляється те, що суб'єкт, який спілкується лише із самим собою, може *повідомляти* про власний внутрішній стан тільки самому собі: «Чи повинні ми тут казати, що кожний, хто щось промовляє, каже це самому собі, і тоді слова слугують йому як знаки, а саме, як ознаки його власний психічних переживань? Я не переконаний, що такий погляд міг би бути прийнятним»²¹. У

внутрішньому монолозі знаковий субстрат висловлених значень випаровується до «у-собі-байдужого». Тут виявляється, що «вираз відсторонює від себе інтерес і спрямовується до смислу, на який він вказує. Але це вказування-на (*Hinzeigen*) не є повідомленням (*Anzeigen*) у розглянутому вище смислі... Те, що нам слугує повідомленням (позначуванням), повинно сприйматися нами як дещо існуюче. Це стосується також і виразів у повідомлюючому мовленні, але зовсім не притаманне для усамітненого мовлення... В уявленні перед нашим зором спливають промовлені або надруковані знаки слів, які, звичайно, не існують у дійсності»²².

Віртуалізація знака, переведеного у внутрішній план, яка отримується із філософії суб'єкта, має одну важливу імплікацію. А саме те, що Гуссерль вважає себе змушеним закріпити ідентичність значення на чомусь *іншому*, ніж правило використання знаків; така вихідна вимога, що пізніше була *концептуально* розгорнутою Вітгенштейном, передбачала б внутрішній зв'язок між ідентичністю значень та інтерсуб'єктивною дійсністю правил значення. Гуссерль також порівнює знаки, які ми використовуємо під час операцій обчислювання, із фігурами, якими ми рухаємо за правилами, прийнятими у грі в шахи. Але на відміну від Вітгенштейна Гуссерль мусить постулювати примат чистих значень; лише на основі нашого знайомства з цими вихідними значеннями ми можемо знати, що ми повинні робити із шаховими фігурами: «Так само і арифметичні знаки містять у собі поряд із *першопочатковими* значеннями, так би мовити, ігрові значення... Якщо взяти арифметичні знаки чисто як ігрові фішки в значенні цих правил, тоді вирішення завдань гри з обчисленням веде до числових знаків, і відповідно, числових формул, інтерпретації яких у значенні першопочаткових та *достеменних* арифметичних значень нададуть водночас і рішення відповідних арифметичних завдань»²³.

Значення виразу полягає в основі актів інтенцій значення та наочного виконання цих інтенцій – воно, безумовно, є не психологічним, а несе у собі смисл трансцендентального фундаментування. Змістом значення є ідеальна самість, яку Гуссерль намагається отримати із інтенціональної суті актів надання значення, врешті-решт із суті актів виконання значення, корелятивних до ідеального убачання. Проте жодний необхідний зв'язок не постає «між ідеальними єдностями, які виступають тут фактично у ролі

який об'єднує Гуссерля та Фреге, дозволяє нарешті згадати про розрізнення між значеннями «у собі» та чисто «вираженими» значеннями, які еквівалентні попперівському розрізненню між третім та другим світами. Вираз, який у внутрішньому монолозі виступає як «знаковий фантазм», слугує когнітивному засвоєнню ідеальних єдностей, які суб'єкт пізнання опановує тільки після отримання ними певного виразу: «Кожний випадок понятійного новоутворення дає нам повчальний приклад того, як реалізується значення, яке досі ще не було реалізоване»²⁵.

Я коротко розглянув гуссерлівську теорію значення, щоб точно вказати на той пункт, з якого починається критика Дерріда. Виступивши проти платонізації значення та проти безтілесної інтеріоризації його мовних виразів, Дерріда бажає надати значущості нерозривному переплетенню інтелегібельного зі знаковим субстратом його виразу та довести трансцендентальний примат знака відносно до значення. Цікаво відзначити, що його міркування націлені не на ті *передумови філософії свідомості, які унеможливають ідентифікацію мови як інтерсуб'єктивно конституйованого міжцарювання, яке бере подвійну участь: як у трансцендентальному характері світопояснення, так і в емпіричному характері внутрішньосвітового досвіду*. Дерріда не зупиняється на тому пункті, де розгалужується філософія мови та філософія свідомості, тобто там, де *парадигма філософії мови позбавляється від філософії свідомості й ідентичність значення робить залежною від інтерсуб'єктивної практики використання правил значення*. Швидше, Дерріда прямує тут гуссерлівським шляхом трансцендентально-філософського відмежування від усього внутрішньосвітового від світо-конститутивної діяльності суб'єктивності, щоб у її найглибінніших покоях дати бій володарюванню ідеально убачуваних сутностей.

III

Критика Дерріда гуссерлівського поняття очевидності істини здійснюється у спосіб, подібний до того, яким свого часу Гайдег-

він конструює як виконання «інтенції значення», як самоданність «предмету», який інтендується разом із мовним виразом. Акт інтендування значень пов'язаний із актом виконання значень, так само, як уявлення із актуальним сприйняттям предмета. Споглядання розраховується за векселями, щоб показати значення, які ним виражаються. Безумовно, що за такої настанови Гуссерль апріорі урізає усі значення, що виражаються мовно, до їх когнітивного виміру.

Дерріда справедливо висуває щодо цього свої заперечення, оскільки мова одразу ставала редукованою до тих її складових частин, які потрібні для пізнання та мовленнєвого засвідчення фактів. Логіка отримує пріоритет перед граматиною, а пізнавальні функції перед функціями взаєморозуміння. Для Гуссерля є безсумнівним, що, «якщо ми запитуємо, що означає цей вираз, ми природно звертаємося до тих випадків, у яких він виконує актуальну пізнавальну функцію»²⁶. Гуссерль відзначає також, що за такою моделлю стає можливим дати безпосереднє пояснення значень сингулярних термінів – просто існують «суб'єктивні вирази», значення яких змінюється відповідно до мовленнєвої ситуації. Проте труднощі чекають на нього разом із твердженням, що «кожний суб'єктивний вираз, при ідентичному схопленні інтенції значення, що миттєво до нього надходить, є замінюваним на об'єктивний вираз»²⁷. Стає потрібним замінити індивідуальні імена на їх характерні позначення, деіксичні вирази міста та часу – на технічну специфікацію просторово-часового позначення та ін. Як показав Г. Тугендгат, ця програма перетворення суб'єктивних виразів на ситуативно незалежні об'єктивні вирази не може бути остаточно здійсненою; сингулярні терміни, так само, як і перформативні вирази є прикладами натуральних прагматичних значень, які не можуть бути пояснені незалежно від інтерсуб'єктивно виконуваної практики застосування правил. Звичайно, Дерріда пояснює цей стан речей зовсім інакше. Ту обставину, що усі мовні значення Гуссерль змушений прив'язувати до істиннісно-орієнтованих об'єктивних виразів, які вже передбачають їх виконання через актуальне споглядання, та разом із цим і здійснення пізнавальної функції, Дерріда розглядає як симптом хвороби логоцентризму, що йде здалеку і не підлягає будь-якому аналітико-мовному лікуванню: «Безумовно, стверджувати те, що є нібито можливість замінити кожний суб'єктивний вираз на об'єктивний, означає не що інше, як наполягати на необмеженості об'єктивного розуму»²⁸. Це є тим попереднім метафізичним обмеженням мови розумом, а значення – знанням, яке викликає

у Дерріда протест. У гуссерлівському понятті очевидності істини він убачає конкретний прояв метафізики, яка змушує мислити буття як присутність, тобто як репрезентацію, або інакше, наявність.

Це є тим пунктом, у якому Дерріда вводить у гру тему зовнішнього прояву знака, яка в гуссерлівській аргументації була відсунута на задній план як несуттєва; тут я маю на увазі його семіотичну настанову, яку треба чітко відрізнити від мовно-прагматичної. Для Дерріда в ідеї ідентичності переживань, що приймаються на віру через їх присутність, міститься метафізичне ядро феноменології – метафізичне, тією мірою, якою модель споглядального виконання інтенцій значення приводить до зникнення *часової диференціації та інакшості*, тобто, тих моментів, які є конститутивними для акту споглядальної репрезентації даного предмета, а отже, і для ідентичності значення мовного виразу. У запропонованій Гуссерлем ідеї безпосередньої присутності *із-самого-себе-даного* втрачається та структура повторення, без якої ніщо не може бути вирваним із плину часу та потоку переживань і постати як саме таке теперішнє, яке й має бути репрезентованим.

У центральній, п'ятій главі праці «Мовлення та феномен» Дерріда повертається до гуссерлівського аналізу внутрішньої свідомості часу, щоб – разом із Гуссерлем та всупереч Гуссерлю – розробити диференційовану структуру споглядання, якою уможлиблюється лише постійний зв'язок очікування та спогаду, завдяки якій тільки й уможлиблюється споглядання актуально даного. Проста присутність нерозподіленого, тотожного самому собі предмета, руйнується, як тільки ми почнемо усвідомлювати мережу цих протенційних та ретенційних рухів, у яких покладене кожне актуальне переживання. Переживання, що репрезентується «у кожній його миті», завдячене акту репрезентації; сприйняття завдячене репродуктивному розпізнаванню; і цей їх зв'язок завдячування такого роду, що диференціація часових інтервалів та разом із тим і момент інакшості постають внутрішньо присутніми рисами спонтанності кожної миті життя. Внутрішньо сплавлена єдність інтуїтивно даного виявляється фактично чимось упорядкованим та створеним. Оскільки Гуссерль періоду «Логічних досліджень» не визнавав цей першопочатковий процес часовіння та мінливості у самому серці трансцендентальної суб'єктивності, він виявився здатним ввести себе в оману відносно ролі знаків у конституюванні самототожних предметів та значень. Для кожної репрезентації, яка пов'язує між собою минуле і теперішнє, знак є обов'язковим: «Кожна фонема або графема

завжди є такою, що до певної міри містить у собі розрізнення, відповідно до операції або сприйняття, у яких вона репрезентована; проте вона може функціонувати як знак (та й взагалі як мова) лише настільки, наскільки зберігається її формальна тотожність, що дозволяє здійснити її повторне використання та розпізнавання. Ця тотожність із необхідністю є ідеальною»²⁹. На місце ідеальності значень у собі, які Гуссерль однаково суворо відділяв як від актів опінії та комунікацій, так і від знакового субстрату виразів та референтів, Дерріда висуває «Ідеальність чуттєвої форми сигніфікантів»³⁰. Але він дає цьому не прагматичне пояснення, із позиції правил використання, але посилається на відмежування від того, що він називає гуссерлівською метафізикою присутності.

Згідно із центральним запереченням Дерріда, Гуссерль залишається засліпленим ґрунтовними уявленнями західної метафізики про те, що ідеальність самототожних значень гарантована лише через життєву присутність безпосередніх, інтуїтивно доступних актуальному переживанню в інтродукції трансцендентальної суб'єктивності, очищеної від усіх емпіричних домішок. У протилежному випадку він би не помилявся відносно того, що вже із першовитоків цієї явно абсолютизованої теперішності впливає часова диференціація та інакшність, які Дерріда одразу охарактеризував як *пасивне розрізнення* та як *відстрочка, що породжує розрізнення*. Це «покищені» тимчасово відмовленої, потенційної, доки ще не виконаної теперішності, створює той обсяг посилянь, без яких взагалі нічого не могло б бути пережите *як таке*, що є теперішнім. Дерріда заперечує, що інтенція значення може стати колись цілком абсорбованою інтенцією виконання, досягти із нею збігання і навіть розчинитися у ній. Інтуїція ніколи не буде здатна сплачувати за векселями інтенції значення, які подаються разом із виразом. Швидше, часовий отвір та інакшність є конститутивними для них обох — як для функції значення мовного виразу, який мусить залишатися зрозумілим навіть у відсутності того, із ким пов'язане те, що (залежно від обставин) або мається на увазі, або просто висловлюється у виразі; так і для структур досвіду предметів, які можуть бути ідентифікованими та утриманими лише в антиципації того, хто інтерпретує, або, точніше, того, хто здійснюється над актуальними переживаннями. А тому вираз, що подається, не може бути ідентифікованим та утриманим як дещо, що сприймається тепер.

Структура повторюваності, що була досліджена Гуссерлем саме у поняттях протенції та ретенції, полягає в основі кожного сприй-

няття. Гуссерль не визнавав, що ця структура репрезентації стає можливою тільки через символотворчу здатність або функцію представництва знака. Тільки вираз у його субстратному, не підвладному сублімаціям знаковому вигляді, часовіє у собі непереносну диференціацію: з одного боку, між собою та тим, відносно чого він постає його значенням; а з іншого, – між сферою мовно артикульованих значень та сферою внутрішнього світу, до якої належать разом із своїми переживаннями розповідач та слухач, та разом із тим і мовлення, але перш за все його предмети. Дерріда інтерпретує внутрішньо диференційований зв'язок між виразом, значенням та досвідом як отвір, через який проглядає той світ мови, завдяки якому дещо стає презентованим у світі як саме таке дещо, або принаймні бути у ньому присутнім. Лише взяті разом вираз та значення можуть дещо репрезентувати. Цю символічну репрезентацію Дерріда розуміє як процес часовиння: як таку його відстрочку, таку активність буття-відсутності та буття-відмови-від, які набувають справжнього значення у структурі та у вступі-у-світло-дня в акті споглядання.

Гуссерль помилявся відносно внутрішнього зв'язку між цими структурами повторення та функціями представництва мовних знаків; щоб дати цьому пояснення, Дерріда звертається до одного, мимохідь зробленого Гуссерлем, зауваження про те, що «у тих словообразах, які супроводжують та підтримують мої тихі міркування, я починаю часом уявляти собі *слова, що промовляють моїм голосом*»³¹. Дерріда переконаний, що Гуссерль тільки тому міг нехтувати субстратним характером мовних знаків, як несуттєвим моментом, що у західноєвропейській традиції звуковий образ користувався перевагою, хоча й сумнівною, над письмовою формою, так само, як і фонетичне втілення – над графічним написанням. Повітряна прозорість голосу сприяє асиміляції слова до вираженого значення. Вже Гердер вказував на ту своєрідність самовідношення, яке покладене в акті «слухання власного мовлення». Слідом за Гердером (та Геленом) Дерріда підкреслює інтимність та проникливість, абсолютну близькість виразу, який оживлюється водночас моїм диханням та моєю інтенцією значення.

Оскільки промовець чує себе, він здійснює водночас три акти, які майже не відрізняються один від одного: він *створює* звукові образи; оскільки він впливає на самого себе, він сприймає чуттєву форму фонему; і разом із тим він розуміє значення, яке інтендується: «кожна інша форма самоафектації повинна або втручатися

у регіон, що є зовнішнім відносно неї, або відмовитися від домагання бути універсальною»³². Ця властивість пояснює не тільки примат вимовлюваного слова, але й припущення, що буття інтелегібельного є водночас і безтілесно презентованим і засвідченим у безпосередній очевидності тут-буття, що переживається. А тому фоноцентризм та логоцентризм стають спорідненими один одному: «Голос здатний показати ідеальний предмет або ідеальне значення, ...без ризику втратити самопрезентоване життя поза ідеальним чи поза внутрішнім»³³. Згодом це стає вихідною тезою граматики у критиці метафізики: «У закритості цього досвіду слово переживається як елементарна та нерозкладна єдність сигніфіката та голосу, поняття та прозорі субстанції виразу»³⁴.

Але якщо фоноцентризм є основою для надання метафізичної привілейованості теперішнього, і якщо ця метафізика присутності зі свого боку дає пояснення, чому Гуссерль залишився закритим для ґрунтовних семіотичних досліджень представницьких функцій знаків та їх світорозкриваючої сили, тоді стає бажаним більш не експлікувати знаковий характер мовленнєвого виразу та його функцію представництва із горизонту слухання-свого-мовлення, але вибрати замість цього вихідним пунктом аналізу *письмо*. Саме письмовий вираз з великою настійливістю нагадує про те, що мовні знаки, «всупереч повній відсутності суб'єкта та поза і незалежно від його смерті», уможливають розшифрування тексту, і навіть якщо й не гарантують зрозумілість, то виносять його для розгляду. Письмо є тестаментарним провіщенням розуміння. Критика Дерріда гуссерлівської теорії значення спрямовує до такого стратегічного пункту: до Гуссерля (і навіть, до Гайдеггера) метафізика мислила буття як присутність: буття є «виробництво та збирання сущого у присутність як знання та як панування»³⁵. На цьому шляху історія метафізики досягає кульмінації у феноменологічному інтуїціонізмі, який зрікається тієї першопочаткової диференціації часового отвору та інакшості, що тільки й уможливлювала тотожність предметів та значень у передбачуваній самоафектації завдяки власному, *позбавленому диференціації* голосу: «Голос позбавлений диференціації, голос без письма, є абсолютно життєздатним, та водночас, і абсолютно мертвим».

Німецький перекладач використовує у цьому реченні мистецькозавче слово «*Differanz*» (що наведене вище як «диференціація». – Прим. – В.К.), щоб зафіксувати у тексті Дерріда гру слів у гомофоніях (у французькій мові) виразах «розрізнення» (*différence* – в

німецькій мові відповідає *Unterschied*. – Прим. – В.К.) та «диференціація» («*differance*»). Структура знака, яка полягає в основі структури повторення переживання, пов'язується із темпоральним смислом відстрочки, запізнення на обхідному шляху, розважливого стримування, резервування, тримання про запас, посилення на те, що буде виконано пізніше. Звідси структура посилення на заміщення, репрезентації або заміни однієї речі іншою отримує вимір *часовості* та вимір *надання простору можливостей для диференціації*: «У цьому значенні, диференціювати (*Differer*) означає *темпоралізувати*, означає свідоме, або підсвідоме рекурсивне посилення на часове, на те, що запізнюється на обхідному шляху опосередкування, який призупинює досягнення або виконання «бажання» чи «воління»³⁶. За допомогою цього динамічно-часового поняття «диференціація» (*differance*) Дерріда має намір через радикалізацію вимог підірвати гуссерлівську спробу розробити очищений від усіх емпіричних сумішей, ідеальний смисл значення «у собі». Дерріда прямує шляхом гуссерлівської ідеалізації до останніх глибин трансцендентальної суб'єктивності, щоб тут, у витоках спонтанності самопрезентації переживання, ухопити ту непереборну диференціацію, яку – якщо уявити її собі за моделлю структури посилення у письмовому тексті – стає можливим осмислити як операцію, що звільнена від діючої суб'єктивності, а саме, як *безсуб'єктну подію*. Позбавлене усіх прагматичних зв'язків комунікації, письмо стає незалежним від слухача та промовця, просто натуральним знаком.

Як «першописьмо», це письмо, що передує кожній його фіксації у звуковій формі, уможлиблює – без вдавання, так би мовити, до трансцендентального суб'єкта, та випереджаючи його активність – світорозкриваючу диференціацію між інтелігібельністю значень та емпіричністю того, що усередині його горизонту розкриває себе як явище; між світом та тим, що належить до внутрішньо-світового. Таке уможливлення постає процесом відстроченої дії у самому розрізненні. З цієї точки зору, інтелігібельне, що відрізняється від чуттєвого, постає водночас як відстрочене чуттєве; поняття, що відрізняється від інтуїції, – відстроченою інтуїцією; культура, що відрізняється від природи – відстроченою природою. Те, чого тут досягає Дерріда, є поверненням гуссерлівського фундаменталізму, і саме в тому пункті, де трансцендентальна першопочаткова сила переходить від породжуючої суб'єктивності в анонімну продуктивність письма, що творить історію. Присутність того, що по-

казує себе із самого себе в актуальному спогляданні, постає остаточно залежною від репрезентативної сили знака.

Важливо відзначити, що головний напрям руху думки Дерріда зовсім не пориває із фундаменталістськими настановами філософії суб'єкта; єдине, що він робить, так це те, що все, що могло б бути розцінене останньою як фундаментальне, він робить залежним від ще більш глибокого підґрунтя темпорально рухливої першопочаткової сили, і тим самим підриває її сили та розхитує її фундамент. Цілком у стилі «першої філософії» Дерріда незворушно звертається до першописьма, яке безсуб'єктно та анонімно залишає після себе свої сліди: «Потрібні, мабуть, інші імена, як знаки та ре-презентації, щоб зуміти осмислити цю старовину та розмовляти із нею, щоб те, що Гуссерль сподівався ізолювати як окреме, випадкове, похідне та другорядне, спромогтися осмислити як «нормальне» та «перед-першопочаткове»: досвід безкінечної деривації знаків, що блукають та міняють арену дії, і без кінця та початку зачакловують один одного своїми репрезентаціями»³⁷. Тут вже не історія буття є першим і останнім, але картина-загадка: ефект лабіринтного відзеркалювання старовинного тексту, від якого кожний наступний посилається на ще більш старовинний, не залишаючи жодної надії досягти будь-коли першописьма. Як свого часу Шеллінг у своїх спекулятивних міркуваннях про позачасово-темпоралізований розподіл світового віку на минуле, теперішнє та майбутнє, Дерріда тримається за свого привабливо-штукарську думку минулого, яка ніколи ще не ставала теперішньою.

IV

Щоб зробити цю ідею першописьма, яке передує усім письмовим посланням, що підлягають ідентифікації, здійсненою, Дерріда публікує свої програмні тези, дороговказом для яких слугували «Основи науки про мову» (Берлін, 1967) Ф. Соссюра. У них він стверджував, що у справжньому значенні письмо є первинним, порівняно з мовою, засобом виразу. Із кожного разу новими варіаціями він нападає на ту доволі тривіальну, як здається, ідею, що мова власною структурою зобов'язана промовляваному слову і що письмо просто відображає фонему. Звичайно, Дерріда не висуває емпіричного підтвердження тому своєму концептуальному припущенню, що письмо з'являється хронологічно раніше, ніж мовлення. Навіть підкріплює свій аргумент він буденним уявленням про

або графеми, продукуються (у справжньому значенні цього слова) із засад першописьма, яке самого себе не презентує. Воно виконує функцію розкриття світу, оскільки передує усім комунікативним процесам та усім задіям тут суб'єктам; але робить це, звичайно, таким чином, що не виказує себе, опираючись «парузії»* і залишаючи свій слід тільки в посиланнях створюваного тексту, у «все-загальному тексті». У метафорі першописьма та його сліду до нас знову повертається діонісійський мотив бога, який для синів та дочок Заходу робив відчутною власну присутність через гостроту переживання його відсутності: «Але рух слідів є необхідно прихованим, він виникає як їх власна прихованість. Якщо Інший, що повідомляє про себе як такого, виказує себе через його приховування у іншому»⁴¹.

Деконструкції Дерріда відверто прямують за рухом думки Гайдеггера. Проти власної волі, він робить відкритим обернутий фундаменталізм цієї думки, коли через диференціацію письма він ще раз підіймається над онтологічною диференціацією та Буттям, і приведений у рух першопочаток покладає на один рівень глибше. Таким чином, та користь, яку, можливо, Дерріда, сподівався отримати із граматики, а отже, й конкретизовано-текстуалізованої історії буття, виявилася незначною. Як учасник філософського дискурсу Модерну, Дерріда успадковує слабкості тієї критики метафізики, яка не звільняється остаточно від інтенцій «першої філософії». Незважаючи на зміну композиції думки, він обмежується, врешті-решт, дослідженням містифікації відчутних суспільних патологій; окрім того, він роз'єднує суттєву, тобто, деконструктивну думку від наукового аналізу і залишається при чисто формальному воланні до деякого невизначеного авторитету. Але в будь-якому випадку це не авторитет Буття, прихованого за сущим, але авторитет письма, яке більш не є Святим Письмом, письма вигнаного, блукаючого, відчуженого від власного значення, яке тестаментально засвідчує відсутність святості. З самого початку Дерріда відрізняє себе від Гайдеггера тим, що віддалено може скидатися на домагання науковості; але тоді він зі своєю Новою Наукою постає перед необхідністю залишати поза увагою – з причин гідної співчуття некомпетентності – як науку в цілому, так і лінгвістику зокрема⁴².

Дерріда розвиває письмово закодовану історію буття, дещо в інший спосіб, ніж це робить Гайдеггер. Він також зводить політику

* *Parusie* (давн. грецьк.) – присутність, наявність, прищестя; обставини, що сприяють розпочинанню справ. (В.К.)

та сучасну історію до рівня онтично-поверхових, щоб більш свободно та з більш значним багатством асоціацій пустувати в шарах онтологічно-першописьмового. Але риторика, яка слугує Гайдеггеру для посвячення у фатум буття, виконує у Дерриді дещо інші, швидше підірвні функції. Дерріда стоїть ближче до анархістського бажання підірвати континуум історії, ніж до авторитарного наказу підкоритися долі⁴³.

Така рішуче протилежна позиція може, до певної міри, бути поясненою тим фактом, що незважаючи на всі його спростування, Дерріда був схильним до іудейської містики. Він не хотів повернення Нового Поганства за спиною основ монотеїзму, поза поняттям традиції, яка йде слідами загубленого Божественного Писання і виказує себе через єретичну екзегезу священних писань. Дерріда схвально цитує висловлювання Раббі Еліезера, яке передає Еммануель Левінас: «Якщо б усі моря були наповнені чорнилами, а усі водойми обсажені очеретом, і якщо небо та земля були б зроблені із пергаменту, а усі люди займалися б мистецтвом писання, навіть тоді вони не змогли б вичерпати Тору, яку я вивчив; адже через це Тора стає настільки меншою, наскільки зменшується море, коли ми вмочуємо у нього перо і набираємо чорнил на кінчик пера»⁴⁴. Каббалісти завжди мали інтерес до того, щоб підвищувати значущість усної Тори, яка повертається до людських слів, на противагу до презумпованого божественного Слова Біблії. Вони надавали високої значущості коментарям, через які кожна генерація по-новому засвоювала одкровення. Адже істина не зафіксована, і не може у певній остаточно описаній множині висловлювань залишатися тією самою, позитивно стверджуваною для усіх випадків. Це каббалістичне уявлення стає пізніше ще більш радикалізованим. Тепер навіть письменна Тора розглядається як проблематичний переклад божественного слова у мовах людей — як звичайна і навіть суперечна інтерпретація. *Усе* є усною Торою, жодний склад не є достеменним, таким, що саме так переданий і в першописьмі. Тора дерева пізнання є споконвічно прихованою Торою. Частково вона змінює свої шати, і цими шатами є традиція.

Гершом Шолем повідомляє про дискусії, які вирували навколо питань, чи були усі десять заповідей народу Ізраїльського передані Моїсеєм без викривлення. Деякі каббалісти дотримувалися тієї точки зору, що лише дві перші заповіді, що ніби-то є конститутивними для монотеїзму, ідуть від самого бога; інші вказували сумнів навіть відносно автентичності перших двох, переданих Моїсеєм. Раббі

Мендель фон Ріманов ще більш загострює думку Маймоніда: «Згідно з нею, перші дві заповіді походять не просто від безпосереднього одкровення відносно народу Ізраїльського. Усе, що почув Ізраїль, було не чим іншим, як тим *Aleph-ом*, яким у гебраїстичному тексті Біблії починається перша заповідь... Вона [тобто, алеф] здається мені, — додає далі Шолем — справді найвищим, гідним поваги та проникливо лунаючим реченням. Саме у древньоєврейській мові (гебраїчний) консонант *алеф* становить не що інше, як гортанний голосовий склад, який передує слову, коли воно починається з голосної. *Aleph*, таким чином, постає джерелом, із якого бере свій початок кожний артикульований звук... Чути *aleph* — це означає майже те саме, що не чути нічого; він постає переходом до усіх, що сприймаються на слух, мов, і про нього справді не можна нічого сказати, що сам по собі він містить у собі деякий конкретний смисл. Таким чином, завдяки його сміливій позиції ... раббі Мендель редукував одкровення на горі Сінай до містичного одкровення, яке було багате на численні смисли, та разом із тим *не мало жодного конкретного* смислу. Щоб обґрунтувати релігійний авторитет, воно поставало як дещо таке, що потребує свого перекладу на людські мови; і це є тим, що, згідно із смислом цього висловлювання, робив Моїсей. Під цим кутом зору, кожне висловлювання, яке обґрунтовує авторитет, повинне було б ставати одразу і такою ж мірою достеменним та високоавторитетним, однак все ж *людським* тлумаченням того, що воно трансцендує»⁴⁵. *Aleph* Раббі Менделя споріднений із беззвучним «а» у слові «*differance*», що вирізняється лише у письмовій формі, у тому смислі, що у невизначеності цього крихкого і багатозначного знака сконцентрована уся повнота почуттів землі обітованої.

Грамотологічно окреслений у Дерріда термін першописьмо, сліди якого викликають лише численні інтерпретації, якими б незнайомими вони не були, відновлює містичне поняття традиції як деякої *затриманої* події одкровення. Релігійний авторитет підтримує її силу лише доти, доки вона приховує своє істинне обличчя, і таким чином підбурює інтерпретаторів до шаленства, шаленства декодування. Наполегливі зусилля щодо здійснення деконструкції є парадоксальною працею щодо оновлення продовження традиції, у якій енергія захисту може бути оновленою лише через її самовитрачання. Праця деконструкції дозволяє постійно збільшувати купу вже

відхиленні інтерпретацій, з яких вона бажає зняти поверховий шар, аби дійти до прихованого за ними фундаменту.

Дерріда має намір рухатися попереду Гайдеггера; але, на щастя, він повертається до того, що було за ним. Містичні досвіди могли тільки розгорнути вибухову силу іудейської та християнської традиції, їх зогрозливу силу знищення інститутів та догм оскільки вони залишалися зв'язаними у цих контекстах із прихованим, трансцендентним світу, Богом. Світові потоки, які випромінюються із цього концентрованого джерела світу, стають дивним чином дифузними. Шлях їх поступової секуляризації вказує на ту сферу радикального досвіду, яка була відкрита авангардним мистецтвом. Ніцше перебрав орієнтаційні сили із чистого естетичного пориву екстатичної, суб'єктивності, що виривається із себе. Гайдеггер зупинився на піддорозі; він хотів зберегти силу цього не-спрямованого світла, не сплачуючи при цьому за секуляризацію. Так, він загравав із аурою, яка втратила свою святість. У плані містики буття освітлення спрямовується назад у містичне. У новоязичницьку містику прямують від необмеженої харизми понад-повсякденного не інтенція звільнення, як це постає в естетичному досвіді, і не інтенція оновлення — як у релігійному досвіді. — але винятково привабливість онуканства. Від цієї привабливості Дерріда і очищує містику буття, яка знов повертається до традиційних зв'язків монотеїзму⁴⁶.

Якщо ця підозра не здається украй безпідставною, Дерріда повертається до тієї історично визначеної точки, де містика вже одного разу перетворилася на просвітництво. Шолем прослідкував життєве ціле цього перевороту, який мав місце у XVIII столітті. В умовах XX століття — підкреслює Адорно — містика та просвітництво «в останній раз» знаходять свій зв'язок у Беняміна, і це відбувається за концептуального посередництва історичного матеріалізму. Та чи може цей унікальний мислительний рух бути повтореним інструментальними засобами негативного фундаменталізму, це мені здається сумнівним; у будь-якому випадку, це змушувало б нас тільки глибше замислюватися над Модерном, який свого часу хотів подолати Ніцше та його послідовники.

До лекції VII

Екскурс до проблеми нівелювання жанрової відмінності між філософією та літературою

I

«Негативну діалектику» Адорно та «Деконструкцію» Дерріда можна розглядати як різні відповіді на одну і ту ж проблему. Тотальна самокритика розуму вплутується у перформативні суперечності, через те, що суб'єктоцентрикований розум виявляється здатним долати свою власну авторитарну природу винятково власними засобами. Засоби мислення, які не схоплюють «не-тотожне» («Nicht-Identische») і залишаються у полоні «метафізики присутності» виявляються, разом з тим, єдиними засобами, що надані у розпорядження для викриття її незадовільності. Гайдеггер втікає від цього парадоксу до висот деякого, осяяного світлом, надзвичайного езотеричного дискурсу, що звільнений від обмежень дискурсивного мовлення і завдяки власній невизначеності наділений імунітетом проти будь-яких специфічних заперечень. Метафізичні поняття, які використовує Гайдеггер для критики метафізики, слугують йому тією драбиною, яку він відкидає, досягши бажаного щабля. Проте, піднявшись на бажану висоту, пізній Гайдеггер поводить себе не так, як ранній Вітгенштейн, який цілком віддався безмовному містичному спогляданню; навпаки, за допомогою пророцьких жестів та багаті палітри слів він домагається загального визнання власної невизначеності.

му побудови непрямого повідомлення. Ототожнююча думка, що повернута проти самої себе, примушується до безперервного руху самозруйнування. Це дає можливість побачити ті поразки, яких вона постійно завдає і собі і своїм об'єктам. Такий спосіб розгляду цілком справедливо носить назву негативної діалектики; проте, навіть якщо Адорно має справу винятково з конкретною негацією, безперечно, що хоча вона й втрачає будь-яку точку опору в категоріальній структурі гегелівської логіки, – вона залишається фетишизмом розчаклування. Його наполягання на критичній позиції, яка вже не може бути впевненою у власних засадах, пояснюється тим, що Адорно – на протигагу Гайдеггеру – не ставиться до дискурсивної думки з елітарним презирством. Справді, ми поневіряємося серед дискурсивного як місця нашого вигнання; і єдине, що залишається незмінним, це спрямована проти самої себе сила беззасновної рефлексії відносно зв'язку з утопією давно вже втраченого, належного до минулого, безпримусово-інтуїтивного пізнання⁴⁷. Як форма свого руйнування, дискурсивна думка, звичайно, не може ідентифікувати себе, виходячи із самої себе; у цьому їй може надати допомогу тільки естетичний досвід, що вилетений у досвід спілкування з авангардистським мистецтвом. Твердження про те, що застаріла філософська традиція вже остаточно знесилена, посилаються на зразки езотеричного мистецтва літературних творів, відносно яких автори цих тверджень вимагають для себе позиції негативістського розгадування. Із такого процесу дешифрування, філософія висмоктує залишки тієї парадоксальної довіри до розуму, через яку негативна діалектика стає приреченою на самоприведення до виконання, в іншому значенні цього виразу – своєї перформативної суперечності.

Дерріда не може прийняти цю адорнівську, естетично засвідчену, залишкову віру у такий не-нормальний розум, що віддалений від сфер філософії і перетворений на утопічний. Попри все, він переконаний, що Гайдеггер, який навмисно використовував метафізичні поняття, щоб їх «відмінити», насправді відійшов від концептуальних вимог філософії суб'єкта. І безумовно, Дерріда має намір продовжити запропонований ним шлях критики метафізики; він також бажає якнайшвидше вирватися із брутального оточення зазначеного парадоксу, що супроводжує цей шлях. Але подібно до Адорно, він тримається осторонь тієї семантики «глибиної сили», яку Гайдеггер беззастережно вживає, імітуючи «філософію першо-

початків», проти якої сам же і виступає. У цьому також пролягає паралель між Дерріда та Адорно.

Зазначена спорідненість їх способів мислення вимагає більш точного аналізу. Адорно та Дерріда негативно і тонко реагують на будь-яку модель остаточності та тотальності, яка намагається включити в себе всі інші моделі, а особливо, на прояви органічного у творах мистецтва. Обидва наполягають на вишості алегоричного над символічним, метонімії над метафорою, романтичного над класичним. Обидва використовують фрагмент як форму виразу, що піддає сумніву будь-яку систему. Обидва рівною мірою проникливі при розшифруванні «нормального випадку» у проявах його «граничних випадків»; вони єдині в негативістському екстремізмі відкриття суттєвого у маргінальному та другорядному, наданні права руйнівного та аморального, пошуку істини у периферійному та недостеменному. Недовірі одного до усього безпосереднього та субстанційного відповідає уважний розгляд опосередкувань, прихованих принципів та залежностей іншого. Так само, критиці першопочатків, самотності, первісності відповідає справжній фанатизм, засвідчований в усіх проявах безпосередньо продукovanого, наслідуваного та вторинного. Те, що матеріалістичним лейтмотивом проходить крізь твори Адорно: викриття ідеалістичних позицій, спотвореної оберненості відносин конституювання світу, тези про першість об'єкта – усе це знаходить відгук у логіці комплементарності Дерріда. Бунтарська дія деконструкції спрямована на руйнування ієрархії ґрунтовних понять, впроваджених контрабандним шляхом, та зростаючих на ній концептуальних відношень, таких, наприклад, як відношення між мовленням та письмом, умоглядним та чуттєвим, розуміючим та розсудливим, між природою та культурою, внутрішнім та зовнішнім, духом та матерією, чоловіком та жінкою. Одну з цих понятійних пар утворюють логіка та риторика. Особливий інтерес Дерріда виявляє до того, щоб поставити на голову канонізовану ще Аристотелем першість логіки перед риторикою.

Із цього зовсім не випливає, що Дерріда був добре обізнаний у цих суперечних історико-філософських питаннях, що згодом набували вигляду філософських точок зору. Адже, якщо б він спромігся серйозно їх розглянути – тоді б він мусив перетивізувати настанови

нівсько-аристотелівської першості логічного над риторичним, який відновляє Дерріда. Дерріда бажає розгорнути суверенітет риторики понад шаром логічного, щоб завдяки цьому вирішити проблему, перед якою постала критика тоталітарного розуму. Його не задовольняє, як виявляється, ні адорнівська негативна діалектика, ні гайдеггерівська критика метафізики – перша залишається у полоні діалектичної насолоди розуму, друга у поринанні до першопочатків метафізики. У своїй критиці розуму Гайдеггер уникає парадоксів самовіднесеності лише через те, що надає акту саморепрезентації розуму (*Andenken*) особливого статусу, а саме – звільнення від дискурсивних зобов'язань. Завдяки привілейованому доступу до істини він залишається у Гайдеггера цілком безмовним. Дерріда прагне досягти такого самого езотеричного доступу до істини, але він не хоче подавати це як привілей – незалежно, чи йдеться про деяку інстанцію, чи когось особисто. Через своє заперечення цієї прагматичної інконсистентності він зовсім не ставить себе у позицію зарозумілого ігнорування проблеми, але робить її безпредметною.

Про «суперечність» можна говорити тільки у світлі вимог консистентності, які втрачають свою вагу або починають підпорядковуватися іншим вимогам, наприклад, естетичного характеру, якщо логіка втрачає безумовну першість над риторикою. Тоді деконструктивіст може виконувати справу філософії, як справу літератури і уподібнювати критику метафізики до стандартів літературної критики, яка уникає сциєнтистського самонсрозуміння. Якщо ми серйозно приймаємо літературний характер творів Ніцше, тоді значущість його критики розуму необхідно оцінювати згідно зі стандартами риторичного успіху, а не логічної послідовності. Тоді, критика, яка відповідає власному предмету, спрямовується безпосередньо не на мережу дискурсивних зв'язків, з яких вибудовується аргументація, але звернена до образно-стильових фігур тексту, котрі є вирішальними для літературно переконливої та риторично-лісової потужності тексту. Так само, як літературна критика, що в певному смислі є прямим продовженням предметів літературного процесу, не може піднятися до рівня науки, так і деконструкція видатних філософських текстів, якщо вона виконується як літературна критика, – у наданому тут значенні – не підлягає критеріям чисто когнітивного розв'язування проблем.

Таким чином, Дерріда розмиває ту проблему, яку Адорно вважав неминучою і яка полягає, на його думку, у вихідному пункті самототожного мислення, яке рефлексивно себе трансцендує. Для

Дерріда такої проблеми не існує, оскільки деконструктивна справа не може бути покладеною дискурсивним зобов'язанням філософії та науки. Дерріда називає його методичну процедуру деконструкцією, оскільки у ній передбачається, що той онтологічний каркас, який був споруджений філософією у ході історії її суб'єктоцентрованою розуму, мусить бути відкинутим. Однак у цій справі деконструкції Дерріда діє зовсім не аналітично, якщо ми маємо на увазі значення «аналітичного» як ідентифікуючого розпізнання прихованих припущень або імплікацій; саме у такий спосіб кожна наступна генерація переглядає дії попередніх поколінь. Його підхід носить, швидше, критико-стилістичний характер, коли він із надлишковості риторичних значень, властивих літературним шарам текстів, що функціонують як не-літературні, робить умовивід про непрямі повідомлення, через які текст самотужки спростовує маніфестовані у ньому змісти. У такий спосіб Дерріда примушує тексти Гуссерля, Соссюра, або Руссо до того, щоб вони почали давати свідчення проти експліцитних думок їхніх авторів. Завдяки їхньому риторичному змісту, тексти, якщо їх, так би мовити, чесати проти шерсті, починають заперечувати саме те, що вони висловлюють, наприклад, експліцитно стверджуваний примат значення над знаком, голосу над письмом, споглядально схопленого та безпосередньо презентованого над репрезентантом, відстроченого над тим, через що воно є відстроченим, отже – заміщеного над заміщувачем. На рівні текстуально маніфестованого змісту його «сліпі плями» однаково важко підлягають ідентифікації як у філософському, так і в літературному тексті. «Сліпота та інтуїція» риторично переплітаються одна з одною. А тому ті неосдмінні обмеження філософського тексту, що є конститутивними для його пізнання, стають доступними для інтерпретатора тільки тоді, коли він починає поводитися з цим текстом (проти власної волі) як з літературним текстом.

У будь-якому випадку, якщо при цьому філософський (або науково-теоретичний) текст постає у відношенні до літературного (за видимістю) тексту лише як відчужений, деконструкція стає цілком довільним актом. За допомогою свого, по суті риторичного, методу Дерріда може досягнути гайдеггерівської мети: зсередини підірвати метафізичні форми мислення – тільки у тому випадку, якщо філософський текст є насправді літературним; тобто, якщо можна показати, що при ближчому розгляді жанрова відмінність між філософією та літературою зникає. Передбачається, що демон-

страція цієї умови повинна здійснюватися у ході самої деконструкції; в кожному одиничному випадку повинна лише по-новому виявлятися неможливість досягнення такої когнітивної спеціалізації мови філософії та науки, при якій вони очистилися б від усього метафоричного та явно риторичного, і утримувалися б від будь-яких літературних домішок. Непевність жанрової відмінності між філософією і літературою стає очевидною в практиці самої деконструкції; врешті-решт всі жанрові відмінності зливаються у єдиному, багатобічному та всеосяжному контексті текстів. У притаманній йому гіпостазуючій манері Дерріда говорить про «всезагальний текст». Те єдине, що постає перед нами, є письмо, яке саме себе записує, або медіум, у якому тчуться одразу, один поряд з іншими, усі наші тексти. Проте вже в процесі творіння кожного тексту, ще перед своєю появою, кожний текст і кожний специфічний жанр втрачають свою автономію відносно всепоглинаючого Тексту – випадковість непідлеглої контролю події мимовільного продукування тексту. На цьому засновується першість риторики, яка має справу з якостями текстів взагалі, перед логікою, як системою правил, якій підпорядковані, лише як виняток, тільки такі типи дискурсу, які обумовлені аргументацією.

II

Це, на перший погляд непримітне, перетворення «деструкції» у «деконструкцію» філософської традиції переносить радикальну критику розуму у сферу риторики і цим самим показує їй вихід із апористичної ситуації самовіднесеності: той, хто і після такого іперетворення буде приписувати парадокси винятково критиці метафізики, приречений буде залишатися у тенетах сцієнтистського нерозуміння. Безумовно, ця теза набуде вагомості аргумента, якщо виявляться вірними такі положення:

1. Літературна критика є, перш за все, не науково-теоретичною справою, але дотримується тих самих масштабів риторики, які застосовуються і при створенні предметів літератури.

2. Жанрова відмінність між філософією та літературою є настільки незначною, що суттєві змісти філософських текстів можуть бути розкритими засобами літературної критики.

3. Першість риторики над логікою означає повну відповідальність риторики за загальні якості всеосяжного контексту всіх текстів, у якому зрештою розчиняються усі жанрові відмінності: так само, як

філософія та наука не створюють свої власні окремі універсуми, так і мистецтво та література не створюють власне царство вигадки, яке може стверджувати свою автономію відносно всезагального тексту.

Положення 3 пояснює положення 2 та 1, оскільки воно розкриває специфічний смисл «літературної критики». Щоправда, літературна критика постає тут лише моделлю, яка виконує пояснення самої себе через довгий шлях традиції; проте в значенні саме такої моделі вона слугує для чогось більш універсального, а саме, для критики, яка відповідає вимогам, що висувуються до риторичних якостей як повсякденного дискурсу, так і дискурсу, котрий виходить за межі повсякденності. Процедура деконструкції розгортає цю узагальнену критику, з метою виявлення надлишковості риторичних смислів, що були витіснені у філософських та наукових текстах і які суперечать тому смислу, що в них маніфестований. Твердження Дерріда, згідно з тезою (3), полягає у тому, що «деконструкція» є інструментом для виведення ніцшевської радикальної критики розуму із глухого кута парадоксу самовіднесеності, у якому вона перебуває та постійно потрапляє.

Саме ця теза була центральним моментом у тому жвавому інтересі, який викликала творчість Дерріда на факультетах з літератури видатних університетів Америки⁴⁸. Протягом тривалого часу літературна критика посідала в Сполучених Штатах місце академічної дисципліни, а тому була інституалізована в статусі наукової діяльності. Разом з нею вже з самого початку було інституалізоване і її внутрішньо найбільш нестерпне питання про науковість літературно-критичної діяльності. Цей ендемічний (характерний лише для даного випадку або певного типу ситуацій. – Прим. В.К.) самосумнів разом з розпадом неокритицизму, котрий домінував протягом десятиріч, був переконаний в автономії літературного твору як виду мистецтва та живився від наукового пафосу структуралізму, і створюють специфічний контекст сприйняття Дерріда в США. Ідея «деконструкції» могла успішно зіграти на цій констеляції, оскільки вона відкривала перед літературною критикою завдання беззаперечного значення, хоча й при точно протилежних припущеннях: Дерріда спростовує автономію художньо-літературного твору та смислову унікальність естетичної образності не менше енергійно, ніж можливість досягнення критикою свого наукового статусу. Разом з тим, літературна критика слугує йому зразком тієї методичної процедури, яка перебирає на себе майже історико-світову місію

подолання мислительної настанови метафізики присутності та догматизму.

Нівелювання жанрової відмінності між літературною критикою та літературою звільняє справу критики від прикрого примусу підкоряти себе псевдонауковим стандартам; водночас вона здійснює себе над наукою до рівня творчої активності. Критиці більш не потрібно розглядати себе, як дещо другорядне, вона отримує тепер літературний статус. У текстах Гіллс Міллер, Джефрі Гартмана та Поль де Мана ми можемо знайти втілення цієї нової самосвідомості: «критики не більші паразити, ніж ті тексти, які вони інтерпретують, оскільки обидві сторони населяють територію «хазяйського тексту» (біол. «хазяїн» – біологічний субстрат, яким живляться паразити. – Прим. В.К.) першоїіснування мови, який сам паразитарно живиться від їхньої догідливої готовності його утримувати». Деконструктивісти поривають з традиційною концепцією Арнольда щодо винятково обслуговуючої функції критики: «Критика сьогодні зустріється з літературою, вибравуючи рабську позицію Арнольда, щоб вільно та з незрівняним задоволенням вибирати власний стиль інтерпретації»⁴⁹. Так стверджує Поль де Ман у своїй, можливо, найкращій книзі, де він згідно з цією методичною настановою та майстерністю, яка, безумовно, резервується саме для літературних текстів, розглядає критичні тексти Лукача, Барта, Бланшо, та Якобсона: «Оскільки вони не є науковими, критичні тексти повинні читатися з таким самим розумінням амбівалентності, яке потрібне при вивченні не-критичних літературних текстів»⁵⁰.

Не менш важливим, ніж нівелювання літературної критики з творчим літературним виробництвом, є, безумовно, зростання в значущості, яке зазнає літературна критика як співучасник загальної справи критики метафізики. Така критико-метафізична переоцінка вимагає зустрічного руху у досягненні рівноваги як довершення інтерпретації Дерріда механізму нівелювання жанрової відмінності між філософією та літературою. Джонатан Куллер нагадує про стратегічне значення, яке надавав Дерріда літературно-критичній обробці філософських текстів, для того, щоб запропонувати літературній критиці, з іншого боку, поводитися з літературними текстами так само, як із філософськими. Таке водночас тривке і принципово релятивне розрізнення між обома жанрами «є суттєвим для демонстрації того, що найбільш вірно філософське прочитання філософського тексту... здійснює той, хто поводить з ним як з літературним текстом, тобто як вигаданим риторичним

конструктом, елементи та порядок розташування якого визначаються різноманітними текстуальними інструкціями. І далі він пише: «Навпаки, найбільш глибоким і поставленим в опозицію до попереднього має бути таке прочитання літературних творів, при якому з ними поводяться як з філософськими символами, які завжди здатні до збудження своїх імпліцитних стосунків з філософськими опозиціями, на яких вони й тримаються»⁵¹. Отже, положення (2) набуває тут такого варіативного смислу:

(2'). Між філософією та літературою жанрові відмінності настільки незначні, що літературні тексти, за їх сутнісним змістом, надають можливості використовувати їх для критики метафізики.

Звичайно, обидва положення, 2 і 2', вказують на першість риторки перед логікою, яка стверджується у положенні 3. Тому американські літературні критики піклуються про розвинення такого загального поняття літератури, яке було б однаковим за обсягом з поняттям риторки, і яке ставало б у відповідність до «всезагального тексту» Дерріда. Разом із традиційним поняттям філософії, спростовуючим метафоричні засади філософської думки, вони піддають деконструкції також і поняття літератури, що було звужене до сфери вигаданого: «Поняття літератури, або літературного дискурсу включене в деяку ієрархію опозицій, на яких сфокусована деконструкція: серйозне/несерйозне, буквальне/метафоричне, істина/вигадка... Деконструкція демонструє, що такого роду ієрархії не створюються завдяки дії самих текстів, але пропонуються ним із літературної мови, у якій вони вже перебували до цього». Звідси, у формі умовного речення, впливає теза, від якої залежить все – як нове саморозуміння літературної критики, значущість якої зростає через критику метафізики, так і деконструктивістське розв'язання перформативної суперечності самовіднесеності у критиці розуму: «Якщо серйозна мова є особливим випадком несерйозної, якщо істини є вигадками, про чію вигаданість було забуто, тоді література не є зразком ненормальної, паразитуючої мови. Навпаки, усі дискурси можуть бути розглянуті як випадки узагальненої літератури, або першо-літератури»⁵². Оскільки Дерріда не належить до тих філософів, які поважливо ствляються до аргументації, буде доцільнішим простежити хід міркувань тих його літературно-критичних послідовників, котрі зростали в умовах англосаксонського клімату, схильного до аргументування; це дає можливість краще зрозуміти, чи можна насправді дотримуватися його тез.

Джонатан Куллер здійснює доволі яснї реконструкцію деяких непрозорих моментів дискусії, що точилася між Жаком Дерріда та Джоном Сьорлем, щоб із засад теорії мовленнєвих актів Остина показати, що кожна спроба відмежувати від нормальної мови сфери повсякденності деякі випадки «надзвичайного» використання мови, які «відхиляються» від «стандартних» випадків, приречене на невдачу. Теза Куллера завершується та опосередковано підтверджується у дослідженнях з теорії мовленнєвих актів Марі Луїз Пратт, яка поставила завдання довести на прикладі структуралістської теорії поезики, що навіть спроба розмежування уявленої сфери над-повсякденного мовлення та дискурсу повсякденності, є помилковим припущенням. Але спершу розглянемо дебати між Дерріда та Сьорлем⁵³.

У цій різнобічній дискусії Куллер зосередив увагу на головному, на його думку, спірному питанні: чи вдалося Остину зробити цілком неупереджений, винятково тимчасовий і чисто методичний крок. Остин хоче аналізувати правила, якими інтуїтивно володіють компетентні промовці і за якими можна успішно виконувати типові мовні дії. Він здійснює цей аналіз відносно речень нормальної повсякденної практики, які висловлюються серйозно, використовуються якомога просто та виражаються буквально. Отже, цілісність аналізу стандартних мовленнєвих дій досягається завдяки певним абстракціям. Теоретик мовленнєвих актів зосереджує увагу на типових випадках нормальних мовленнєвих висловлювань, які відібрані ним із усієї багатоманітності комплексних, похідних, паразитичних та аномальних випадків. Обмеженням, на якому засновується концепція «звичайної» або нормальної мовленнєвої практики, слугує поняття «повсякденної мови» (*ordinary language*), невинність та консистентність якої Дерріда піддає сумніву. Намір Остина цілком ясний: він хоче аналізувати загальні властивості таких випадків застосування «обіцянок», коли висловлення відповідних речень справді функціонує як обіцянка. Існують такі контексти, в яких ті самі речення втрачають ілюквативну силу обіцянок. Так, обіцянка, яку висловлює артист на сцені, у монолозі або фрагменті деякої поеми, є, за Остином, «у власному значенні порожнім та недійсним». Це стосується і обіцянок, які висловлюються у цитатах або простих згадках. У цих контекстах не закладено нічого серйозного або зобов'язуючого, і ніколи не мається на увазі буквально використання перформативного речення — але винятково похідне або паразитичне його використання. Фіктивні, або симулятивні, або непрямі спосо-

би використання є – про що постійно нагадує Сьорль – «паразитичними» способами, в тому сенсі, що логічно вони передбачають можливість серйозного, буквального та відповідального використання речень, придатних у граматичному відношенні до створення обіцянь. Куллер вилучає із текстів Дерріда по суті три заперечення, які націлені на доведення неможливості такого поводження з мовленням і повинні показати, що загальноприйняті розрізнення між серйозним та імітованим, буквальним та метафоричним, повсякденним та вигаданим, звичайним та паразитичним способами мовлення ним остаточно відкидаються.

а) У своєму першому аргументі Дерріда висуває мало висвітлений зв'язок між цитуванням та повторенням, з одного боку, та вигадкою, з другого. Цитата обіцяння стосовно до прямо наданої обіцянки є очевидно чимось другорядним; адже непряме відтворення перформативного висловлення в цитаті є формою повтору; оскільки цитованість передбачає можливість повторення згідно з певним правилом, або, конвенцією. З цього випливає, що до суті кожного конвенціонально утвореного – включаючи й перформативне – висловлення належить те, що воно може бути цитованим – а отже, й випадково відтвореним, в широкому значенні: «Якщо б було неможливим зробити обіцянки, відповідні до характеру гри, тоді було б неможливим обіцяти і в реальному житті; для того, щоб зробити можливим акт обіцяння, як стверджує Остин, повинні існувати конвенціональні процедури та формули, які можна повторити. Для того, щоб я міг зробити обіцянку в реальному житті, повинні бути повторювані певні процедури або формули, як, наприклад, ті, що використовуються на сцені. Серйозна поведінка є випадком рольової гри»⁵⁴.

Очевидно, що в цьому аргументі Дерріда вже припускає те, що він хоче довести: те, що кожна конвенція, яка дозволяє повторення деякої типової дії, має вже з самого початку не тільки символічний, але й вигаданий характер. Але справа саме у тім, щоб якось показати, що врешті-решт ігрові конвенції неможливо відрізнити від норм дії. Остин розглядає цитату обіцянки як приклад похідної або паразитичної форми, оскільки її іллокутивна сила є вилученою із цитованого обіцяння через форму непрямого повідомлення: саме через це вона стає вилученою із певного контексту, в якому вона «функціонує», тобто координує дії різних учасників інтеракції і викликає відповідні до дій наслідки. Ефективно-дієвим є лише той актуально виконаний мовленнєвий акт, якому граматично по-

стає у відповідність передаване через цитату або прямо повідомлюване обіцяння. Це обрамлення, що послаблює його ілюкутивну міць, слугує водночас і мостом між повідомленням, що передається у цитаті, та вигаданим оповіданням. Безумовно, що сценічна дія спирається на базис повсякденних дій (театральних акторів, режисера, робітників сцени та обслуговуючого персоналу театру); безумовно також, що в контекстуальних рамках цих дій обіцяння можуть функціонувати дещо у інший спосіб, відмінний від «сценічного», а саме, через обов'язки до відповідальності за наслідки їх вчинків. Дерріда не робить жодної спроби для того, щоб «деконструювати» у комунікативній дії цей відмінний модус функціонування повсякденної мови. В ілюкутивній зобов'язуючій силі мовних висловлювань Остин відкрив механізм координації дії, який підпорядковує нормальне мовлення, що полягає в основі повсякденної практики, іншим обмеженням, ніж вигадане мовлення, таким, як імітація та внутрішній монолог. Обмеження, в яких ілюкутивні акти розгортають свою координаційно-дієву силу і у яких розв'язуються відповідні їм наслідки, визначають сферу «нормальної» мови. Вони можуть аналізуватися як щось на зразок ідеалізованих припущень, які нам необхідно прийняти в комунікативній дії.

б) З цими ідеалізаціями пов'язаний другий аргумент, який Куллер та Дерріда висувають проти Остина та Сьорля. Кожний узагальнений аналіз мовних дій повинен конкретизувати загальні для даного контексту зобов'язання для ілюкутивної успішності стандартизованих мовних дій. Увага Сьорля була зосереджена, головним чином, на цьому боці справи⁵⁵. Адже саме залежно від мінливих контекстів змінюються значення мовних виразів; крім того, контексти мають ту властивість, що вони завжди відкриті для подальшої, більш змістовної специфікації. Однією з особливостей мови є те, що ми можемо вилучати висловлення із їхніх першочаткових контекстів і пересаджувати їх в інші контексти — Дерріда каже тут про «прищеплення». Таким чином ми можемо завжди примислювати до деякого мовленнєвого акту, наприклад, «шлюбної клятви», кожного разу нові і більш неймовірні контексти; специфікація контекстуально загальних умов не нашоувхується тут на будь-які природні обмеження: «Так, наприклад, можна припустити, що вимоги щодо шлюбної церемонії були цілком виконані, але виявилось, що одна з сторін була під гіпнозом, або, що церемонія була бездоганною у всіх відношеннях, але іменувалася «респетицією», або, нарешті, що упродовж того часу, коли головуєчий на шлюбній

церемонії отримував міністерський дозвіл на реєстрацію одруження, а шлюбна пара чекала на отримання цього дозволу, усі три боки церемонії були при цій нагоді учасниками гри, яка чисто випадково включала весільну церемонію»⁵⁶. Ці варіювання контексту, які змінюють значення, не можуть бути ні точно зафіксованими, ні контрольованими, оскільки контексти не можна вичерпати, тобто теоретично ними не можна оволодіти цілком і повністю. Куллер ясно показує, що Остин також не надає вихід із цієї трудності, ховаючись за інтенціями промовця та слухача. Чинність церемонії вирішується зовсім не завдяки думкам нареченої, нареченого, або пастора, але завдяки обставинам, за яких вона проводиться: «Те, що повинно враховуватися для надання опису правдоподібності, це таке: чії справді характерні особливості надаваного контексту, створюють каркас, який змінює ілюквативну силу висловлень»⁵⁷.

Сьорль реагує на цю складність таким чином, що вводить певні обмеження, обмовляючи, що буквально значення речення не фіксує всю сукупність умов набуття мовним актом певної значущості; швидше, воно лише вказує на мовчазно передбачуване його доповнення системою фонових припущень відносно загального нормального стану речей у світі. Ці дорефлексивні фонові очевидності мають під собою голістську природу; вони не можуть бути вичерпані через перерахування кінечної множини конкретних умов. Як би добре не були проаналізовані значення речень, вони дійсні лише відносно фонових знань, які поділяються усіма і які є конститутивними для життєвого світу певної мовної спільноти. При цьому Сьорль пояснює, що йдучи на таку релятивацію, він ні в якому разі не припускається значеннєвого релятивізму, до якого схиляється Дерріда. Оскільки мовні ігри справді функціонують і конститутивні для життєвого світу, передрозуміння ніколи не руйнуються остаточно; тому їх учасники безумовно мають рацію у власних орієнтаціях щодо стану речей у світі, коли він приймається мовною спільнотою як «нормальний». У тих випадках, коли окремі фонові переконання стають проблематичними, учасники мовної дії виходять, перш за все, із того, що у головному вони все таки можуть дійти раціонально мотивованої згоди. Ці обидва випадки є сильними, точніше, ідеалізованими припущеннями, але дані ідеалізації ні у якому відношенні не є тими логоцентристськи свавільними актами, які приносять теоретики у непідвладні їм контексти, щоб створити ілюзію панування, але такими пресупозиціями, які

вже спочатку мусять приймати усі учасники, якщо комунікативна дія взагалі повинна стати можливою.

в) Роль ідеалізованих припущень може бути поясненою щодо даного предмета розгляду також і в інших відношеннях. Враховуючи те, що контексти мінливі і можуть поширюватися у будь-якому бажаному напрямку, той самий текст може розкриватися у різних способах його прочитання; власне, він тільки й стає текстом, коли уможливорює свою невідконтрольну дієву історію (*Wirkungsgeschichte*). Але із цього, гідного на повагу герменевтичного убачання зовсім не випливає та, навмисно парадоксальна заява Дерріда, що будь-яка інтерпретація є неминуче хибною, і будь-яке розуміння є нерозумінням. Куллер виправдовує його твердження, що «кожне читання є помилковим прочитанням», таким чином: «Якщо текст може бути зрозумілим, він може, в принципі, бути зрозумілим і повторно, іншими читачами і в іншій ситуації. Ці акти читання або розуміння, звичайно, не є ідентичними. Вони завжди включають модифікації та відмінності, але такі відмінності, що не зачінають основний зміст. Отже, ми можемо сказати, що розуміння є особливим випадком нерозуміння – специфічним відхиленням або визначенням нерозуміння. Це такий випадок нерозуміння, наслідки якого не мають принципового значення»⁸. Проте Куллер залишає поза увагою деякі обставини. Продуктивність процесу розуміння залишається неproblemатичною доти, доки всі його учасники дотримуються у взаємостосунках настанови реально можливого взаєморозуміння, при якій вони надають тим самим висловленням ті самі значення. Як показав Гадамер, герменевтичне зусилля, що спрямоване на зведення мостів між часовими та культурними відстанями, орієнтується на ідею можливого погодження, актуально досяжного вже у теперішньому часі.

Під тиском прийняття рішень у комунікативній практиці повсякденного життя, її учасники засвідчують свою готовність до погодження, яке координує їхні дії. Чим більш віддаляються інтерпретації від цього «серйозного випадку», тим швидше вони можуть звільнити себе від ідеалізованого припущення фактично досяжного консенсусу. Але вони ніколи не можуть остаточно звільнитись від тієї ідеї, що неправильні інтерпретації, за наявності ідеалізованої спрямованості на погодження, повинні піддаватися ґрунтовній критиці. Цю ідею інтерпретатор не привносить у його предмет; навпаки, він приймає її – разом із перформативною на-

становою спостерігача-учасника, — з позиції безпосередніх учасників, які можуть комунікативно діяти тільки з припущенням інтерсуб'єктивно ідентичного надавання значень. Я зовсім не маю наміру протиставляти тезі Дерріда вітгенштейнівський позитивізм мовних ігор. Жодна мовно-ігрова практика не вирішує питання, яке саме значення безпосередньо приймається у даному тексті або виразі⁵⁹. Швидше, мовна гра може виникати і спрацьовувати тільки через те, що вона припускає ідеалізації, які перевищують кожен її конкретну форму; як необхідна умова можливого досягнення взаєморозуміння, такі ідеалізації призводять до виникнення перспективи погодження, відкритої для критики на предмет його домагань дійсності. Мова, яка працює відповідно до цих обмежень, підлягає її випробуванню на тривкість. Повсякденна комунікативна практика, актори якої мусять знаходити взаєморозуміння відносно чогось у світі, постійно перебуває під вимогою її випробування, у якому ідеалізовані припущення тільки й уможливають таке випробування. І відносно цієї вимоги випробування повсякденної практики є цілком припустимим здійснювати разом із Остином та Сьорлем розрізнення між «звичайними» та «паразитичними» використаннями мови.

III

До цього моменту я критикував третє і основне припущення Дерріда тільки стоосовно його заперечення можливості (яку я відстоюю всупереч намаганням Куллера реконструювати аргументи Дерріда) відмежування нормального мовлення від його похідних форм. Я ще не показав, як можливе відмежування «вигаданого» мовлення від нормального, тобто повсякденного використання мови. Для Дерріда цей аспект є найбільш важливим. Якщо «література» та «письменництво» (*Schreiben*) взагалі створюють модель всезагального контексту всіх текстів, як остаточної і неперевершеної основи, в якій зрештою розчиняються всі жанрові відмінності, то вона не може бути відокремленою від усіх інших дискурсів як деяка автономна сфера вигадки. Для літературно-критичних послідовників Дерріда у Сполучених Штатах, теза щодо автономії мовного твору мистецтва (як було вище сказано) також є неприйнятною, оскільки вони хотіли б відійти як від неокритицистського формалізму, так і від структуралістської естетики.

Першопочатково, Празькі структуралісти намагалися відрізнити поетичну мову від повсякденної, беручи до уваги характер їх відношення до позамовної реальності. Оскільки мова виступає у своїх комунікативних функціях, вона мусить здійснювати водночас і зв'язок між мовним виразом, його промовцем та слухачем, і також їх зв'язок з певним станом справ, що репрезентований у виразі. Бюлер подав це у його схемі семіотичних функцій знака: виразу, звернення та репрезентації⁶⁰. Однак свою поетичну функцію мова здійснює через рефлексивне відношення мовного виразу до самого себе. Внаслідок цього, предметно-репрезентативне відношення, інформативний зміст та оцінка на істинність, як загальні умови значущості виразу, є зовнішніми для поетичної мови – висловлення може бути поетичним тією мірою, якою воно відносить себе безпосередньо до мовного медіуму, до його власної мовної форми. Роман Якобсон розгорнув це визначення в розширену функціональну схему, де в значенні саме поетичної він приписував усім мовним висловленням функцію, «яка здійснює настанову на повідомлення як таке»⁶¹. При цьому, поряд із такими основними функціями виразу інтенції промовця, як встановлення міжперсональних зв'язків та репрезентацією предметних обставин, що були описані Бюлером, Якобсон розкриває ще такі дві функції, які пов'язані з готовністю до контакту (*Kontaktaufnahme*) та кодуванням. Детальніший опис поетичної функції, згідно з якою принцип еквівалентності затверджується відносно іншого визначального відношення – не відбору, а комбінування – повинен цікавити нас тут значно менше, ніж інший хід думки, цікавий для нашого розгляду проблеми відмежування: «Будь-яка спроба редукувати сферу поетичної функції до вигадки, або обмежити вигадку поетичною функцією, була б неприпустимим спрощенням. Поетична функція зовсім не є єдиною можливою функцією словесної творчості, а лише домінуючою та структуро-визначальною для даного виду мовної діяльності, тоді як у всіх інших видах вона відіграє підпорядковану і додаткову роль. Тим, що вона спрямовує нашу увагу на сприйняття знака, дана функція поглиблює фундаментальну дихотомію між знаками та об'єктами. З цієї причини, лінгвістика не повинна обмежувати себе винятково сферою поетичної фантазії, коли вона досліджує поетичну функцію»⁶². Отже, поетичне мовлення повинно відзначатися тільки через переважність та структуротворчу силу конкретної функції, яка завжди виконується разом з іншими функціями мови.

Користуючись підходом Остина, Ричард Огман робить спробу конкретизувати надане значення поетичної мови. Для нього вигадковість художньо-літературного твору є феноменом, що потребує пояснення саме як породження естетичної видимості, завдяки якій в основах функціонування повсякденної практики розкривається специфічно інша арена для самоздійснення. Те, що відрізняє поетичну мову, так це її «світопороджуюча» здатність: «Літературна робота творить світ... постачаючи читачеві пошкоджені та недовершені мовленнєві акти, які він довершує при наявності відповідних обставин»⁶³. Дійсне знесилення мовленнєвого акту, породжуючого вигадки, полягає у тому, що ці останні викрадають у нього його іллокутивну силу, а іллокутивні значення зберігаються лише у вигляді рефракції непрямого проектування, тобто, цитування: «Літературний твір є дискурсом, речення якого відчувають нестачу іллокутивної сили, яка, за нормальних умов, повинна була в них міститися. Їх іллокутивна сила є міметичною... Зокрема, літературний твір уперто імітує серію мовленнєвих актів, які фактично не мають будь-якого існування за його межами. Діючи таким чином, він підводить читача до того, щоб він уявив промовця, ситуацію, певний набір другорядних подій, і таке інше»⁶⁴. Задужкування іллокутивних сил віртуалізує характер світових зв'язків, в котрі, завдяки своїй іллокутивній силі, включені мовленнєві дії; це звільняє учасників інтеракції від того, щоб на основі ідеалізованих припущень досягти такого роду взаєморозуміння про будь-що у світі, які здійснюють координацію їхніх планів дій і можуть, разом з тим, приводити до певних зобов'язань щодо наслідків цих дій: «Тоді як квазі-мовленнєві акти літератури – описуючи, примушуючи, беручи зобов'язання, і т.д. – не несуть на собі тягар світових справ, читач, однак, цілком здатний до того, щоб прийняти на себе таке завдання у не-прагматичний спосіб»⁶⁵. Нейтралізація зв'язуючої сили обов'язку звільняє знесилені іллокутивні акти від примусу до вирішального кроку у повсякденній комунікативній практиці, вилучає їх з сфери повсякденної розмови і призначає до грайливого творіння нових світів – або, швидше, до чистої демонстрації світовідкриваючої сили нових мовних виразів. Ця спеціалізація щодо світовідкриваючої функції мови пояснює притаманну поетичній мові самовіднесеність, на яку вказує Jakobson, і яка спонукає Джеффри Гартмана до риторичного запитання: «Чи не є літературна мова назвою для певного способу висловлення, принципом референції якого слугує першість

відношення до слова як такого (або навіть до звука), а не до притаманного слову значення?»⁶⁶.

Мері Л. Пратт використовує дослідження Огмана, щоб спростувати – безумовно, засобами теорії мовленнєвого акту – тезу про самотійність літературного твору, в значенні, яке надається цій тезі Дерріда. Вона спростовує дійсність наведених вище критеріїв тонкого розрізнення – таких, як вигаданість, задужкування іллокутивних сил та від'єднання поетичної мови від комунікативної повсякденної практики – оскільки такі вигадані елементи мови, як, наприклад, жарти, іронія, фантазії, бажання, історичні оповідання та притчі пронизують наш повсякденний дискурс і ні у якому разі не створюють автономний, незалежний від життєвих обставин, універсум. Навпаки, твори документальної літератури, мемуари, хроніки-мандрів, історичні романи, а також романи-алегорії (повчальні романи) або трілери, такі, наприклад, як «В холодній крові» Трумена Капоте⁶⁷, ні в якому разі не створюють цілком вигаданого світу, хоча ми часто зараховуємо всю цю продукцію до «літератури». Мері Л. Пратт використовує також результати соціолінгвістичних досліджень В. Лабова (*W. Labov*)⁶⁸, щоб довести, що природні наративи, тобто «історії», які розповідаються, мимовільно або навмисне, у повсякденному житті, дотримуються тих самих риторичних законів конструкції і виявляють структурні характеристики, що подібні до літературних оповідань: «Наведені Лабовим матеріали з необхідністю приводять до висновку, що риторика наративних виразів не належить винятково до літератури; той факт, що вигадані або міметично організовані висловлення можуть мати місце майже у кожному поза-літературному дискурсі, вимагає, щоб ми саме так будували їх і в фантастичному або міметичному творах. Іншими словами, відношення між повсякденним творінням вигадок та їх літературною обробкою є непрямым»⁶⁹.

Проте та обставина, що нормальна мова пронизується вигаданими, наративними, метафоричними і взагалі риторичними елементами ще не свідчить проти спроби пояснити автономію художньо-літературного твору через задужкування його іллокутивних сил. Адже для Якобсона ознака вигаданості узгоджується з відмежуванням літератури від повсякденних дискурсів лише тією мірою, якою світовідкриваюча функція мови бере перевагу над іншими мовними функціями і визначає структуру мовної побудови. У дійсному значенні те, що відрізняє історію як історичний роман (*Story*) від

свідоцьких показів, жарту від образи, іронію від введення в оману, гіпотезу від твердження, «фантазію бажання» від сприйняття реальності, тренувальний маневр від бойових дій, сценарій катастрофи від повідомлення про фактичну катастрофу – це і є рефракцією та частковим зняттям ілюкутивних домагань дійсності. Але в жодному з цих випадків ілюкутивний акт не втрачає своєї зобов'язуючої сили координації дії. Навіть тоді, коли певні випадки наводяться лише для порівняння, комунікативні функції мовленнєвої дії залишаються настільки бездоганними, що елементи вигаданості просто не можуть бути відокремленими від життєво-практичних контекстів. На противагу до експресивної, регулятивної та інформаційної функцій, світовідкриваюча функція мови не отримує ніякої самостійності. Показово, що саме цей контрастуючий момент стає у Трумена Капоте предметом літературної розробки однієї загальновідомої і старанно дослідженої події, але поданої ним так, нібито вона саме так і трапилася. Те, що обґрунтовує першість та структуротворчу силу поетичної функції, є саме не відхилення вигаданого зображення від документального матеріалу про певну подію, але його конкретна «ексклюзивна» обробка, яка вилучає певний випадок із контексту і робить його приводом для нового, світовідкриваючого, відкритого для новацій зображення, причому риторичні засоби зображення вивільняються від рутинності повсякденних комунікативних зв'язків і отримують власне життя.

Цікаво споглядати, як Мері Л. Пратт змушена переробляти проти власної волі цю поетичну функцію. Її соціолінгвістичний контроль проект починається з аналізу мовної ситуації, в якій поетичне мовлення розподілене серед інших дискурсів: як такої ситуації, у якій оповідач або доповідач звертається до публіки, щоб зосередити її увагу на певному тексті. Текст зазнає відповідної процедурної підготовки та відбору, перед тим, як стає готовим до того, щоб бути оповіданням. Для того, щоб текст отримав можливість вимагати до себе терпіння та виваженості аудиторії, він мусить, перш за все, відповідати певним критеріям релевантності: щоб стати розповіддю, йому необхідно набути певної цінності. Ця здатність тексту ставати оповіданням (*Tellability*) (*Erzählwürdigkeit*) повинна примірювати себе до маніфестацій певного важливого, зразкового досвіду. Текст, якщо він здатний ставати оповіданням, перевершує за його змістом локальний контекст мовної ситуації і відкритий для своєї подальшої розробки: «Як можна очікувати, ці дві особливості тексту – здатність відділятися від контексту та сприйнятливості до

переробки – є однаково важливими характеристиками літератури». Звичайно, що ці особливості літературних текстів є загальними характеристиками усіх «презентаційних текстів» («*display texts*»). Вони визначаються специфічно комунікативними функціями: «Вони призначені слугувати тим цілям, які я схарактеризувала як вербальну репрезентацію певних обставин та переживань, які мають бути зафіксовані як незвичайні або проблематичні у спосіб, який буде викликати в адресата очікувану реакцію, знаходити вираз у його відповідній оцінці та інтерпретації, здійснення яких буде саме по собі приносити йому задоволення, та й взагалі надаватиме значущості усій цій справі»⁷⁰. Неважко побачити, як прагматично налаштована прибічниця аналітичної лінгвістики ззовні крадькома наближається тут до літературного тексту. Безумовно, що такий підхід мусить задовольнити кінцеву умову; у випадку літературних текстів, здатність тексту ставати оповіданням повинна отримати перевагу над іншими функціональними характеристиками: «Врешті-решт, гідність ставати оповіданням мусить отримати пріоритет над здатністю до безпосереднього повідомлення»⁷¹. Тільки в цьому випадку функціональні вимоги та структурні обмеження повсякденної комунікативної практики (які Пратт визначає через запозичені у Гріса «постулати діалогу») втрачають силу. Те, що кожний повинен намагатися надати своєму повідомленню відповідної форми, придатної для передачі інформації та набуття релевантності, бути відвертим і уникати туманних, неоднозначних та багатослівних виразів, все це є ідеалізованими припущеннями нормальномовної комунікативної дії, але зовсім не поетичного мовлення: «Наша толерантність, а точніше, схильність до переробки, коли ми маємо справу з гідними до розповіді повідомленнями – яка в концепції Гріса характеризується стандартами кількості, якості та способами текстових маніфестацій, відрізняється від тих характеристик декларативного мовлення, які Гріс виводить у своїх максимах».

Наприкінці, її аналіз підводить до ствердження тієї тези, яку вона й хотіла спростувати. У міру того, як поетична, світовідкриваюча функція мови отримує перевагу та власну структуротворчу силу, мова звільняється саме від структурних обмежень та комунікативних функцій повсякденності. Простір вимислу, який розкривається разом із перетворенням мовних форм виразу на рефлексивні, постає результатом втрати дієвості ілюкутивних сил обов'язку, а також тих ідеалізацій, які уможливають орієнтоване на взаєморозуміння використання мови – і цією самою втратою можливості по-

точної координації тих планів дій, які отримали інтерсуб'єктивне визнання через попередню публічну критику їхніх домагань дійсності. У даному відношенні, критика Дерріда позиції Остина також може бути прочитаною як заперечення автономно структурованої сфери комунікативної повсякденної практики; у відповідність до нього постає заперечення автономії царства вигадки.

IV

Оскільки Дерріда спростовує можливість цих обох автономій, він може аналізувати будь-який дискурс за моделлю поетичної мови, і робити це таким чином, неначе мова взагалі була обумовлена винятково поетичним використанням мови, спеціалізованим на світовідкритті. З цієї точки зору, мова вступає у конвергенцію з літературою або, точніше, з «письменництвом» («*Schreiben*»). Така естетизація мови, що купується ціною подвійного заперечення самостійності нормального та поетичного мовлення, також пояснює нечутливість Дерріда до напруженої полярності відносин між світовідкриваючою функцією поетичної мови та її прозаїчною внутрішньо-світовою функцією, які знаходять своє місце у функціональній схемі Бюлера⁷².

Мовно опосередковані процеси, такі, наприклад, як надбання знання, процес культурного успадкування, утворення самоідентичності, соціалізація та соціальна інтеграція – все це всеохоплюючі проблеми, що ставляться в світі; своєю своєрідністю вони завдячують самостійності процесів навчання, та вбудованому в них мовному медіуму, які Дерріда відмовляється визнавати. Для Дерріда, мовно опосередковані світові процеси покладені в єдиний світостворюючий контекст, який все ставить під сумнів; вони фаталістично передані у розпорядження незбагненої та своєчинної події самопородження тексту, слугуючи фоном поетично-креативного перетворення, інсценованого першописьмом, і приречені, таким чином, на провінціалізацію. Естетичний контекстуалізм робить Дерріда сліпим перед тим фактом, що повсякденна комунікативна практика стає можливою в світі тільки завдяки вбудованим у комунікативну дію ідеалізаціям процесу навчання, і що саме в ній підлягає випробуванню світовідкриваюча сила мовної інтерпретації. Процеси навчання розгортають власну логіку, яка трансцендує усі локальні обмеження через те, що досвіди та судження створюються тільки в світлі підлеглих критиці домагань дійсності. Дерріда ігно-

рує критичний потенціал базису дійсності дії, зорієнтованої на порозуміння; для нього за світопороджуючою здатністю мови ще-зає така, суто медіальна характеристика мови як здатність до вирішення проблем, завдяки якій ті, хто комунікативно діє, стають включеними в сукупність світових зв'язків, якщо вони погоджуються один з одним про що-небудь в об'єктивному світі, в спільному соціальному світі, або у їхніх суб'єктивних світах, якщо вони надають один одному привілейований доступ до них.

Подібне зрівняння пропонує і Ричард Рорті, який, на відміну від Дерріда, не залишається ідеалістично налаштованим щодо історії метафізики, як такої унікальної події у світі, якою детерміноване усе внутрішньосвітове. Згідно з Рорті, наука і мораль, економіка і політика, такою ж мірою, як і мистецтво та філософія є «прогуберанці в єдиному мовнотворчому процесі». На характері його інтерпретації відчувається вплив хунівської історії науки, за якою пульсація історичного розвитку визначається ритмічністю змін революційного та нормального станів мови. Він спостерігає ритміку змін цих двох типів ситуацій в усіх сферах культурного життя: «З одним типом ситуацій ми стикаємося тоді, коли люди доволі легко домовляються відносно того, чого вони бажають і обговорюють найкращі шляхи, якими можна досягти бажаного. У такій ситуації людям немає потреби казати один одному щось надто неприємне, і аргументування ведеться, головним чином, стосовно істинності тверджень, а не значеннєвих варіацій використовуваного словника. Протилежним йому є такий тип мовних ситуацій, у яких всі дії та бажання одразу і цілком «схоплені», а головними предметами аргументування постають мотиви вчинків та терміни, у яких ведеться дискусія... У такі періоди люди починають кружляти навколо старих слів, відшукуючи для них нові смисли і при нагоді удаючись до випадкових неологізмів, щоб викувати з них нову ідіому, яка спочатку служить для звертання уваги на себе як таку, і лише пізніше стає знаряддям праці»⁷³. Неважко побачити, як ніцшевський пафос філософії життя, якою був започаткований лінгвістичний поворот, затьмарює тверезі інтуїції прагматизму: в картині, яка змальовується Рорті, оновлюючий процес мовного світовідкриття більше не має для себе противаги у випробуючих процесах внутрішньосвітової практики. «Так» і «Ні» комунікативно діючих акторів стають такою мірою напередвизначеними та риторично детермінованими їхніми мовними контекстами, що аномалії, які починають виказувати себе на стадії виснаження, витлумачуються лише

як симптоми послаблення вітальних сил, або як процеси старіння, що подібні до природних процесів, але не як наслідки помилкових вирішень проблем та недійсних відповідей.

Внутрішньосвітова мовна практика отримує силу негації із їхніх домагань дійсності, що спрямовані за горизонти будь-якого тут і тепер даного контексту. Проте, контекстуалістське поняття мови, обтяжене настановами «філософії життя», є нечутливим до фактичної сили контрфактичного, якій надається статус дійсності завдяки ідеалізованим передумовам комунікативної дії. Саме тому Дерріда та Рорті також відмовляються визнавати власну значущість дискурсу, який диференціюється в практиці повсякденної комунікації і покладається в усі, постійно відтворювані, димензії дійсності (істини та нормативної правильності), у той складний комплекс проблем, що пов'язаний з питаннями істинності та справедливості. Навколо цих форм аргументації в модерних суспільствах викристалізуються сфери науки, моралі та права. Подібно до того, як культурні системи діяльності керують здатностями до розв'язування проблем, мистецтво та література керують здатностями відкриття світу. Оскільки Дерріда надмірно узагальнює лише одну функцію мови, а саме, «постичну», він втрачає можливість побачити комплексність відносин повсякденної практики «нормального» мовлення відносно двох, диференційованих відносно неї сфер, які протилежно спрямовані і виходять за межі повсякденності. Тоді, як полярна напруженість між світовідкриттям та розв'язуванням проблем функціонально відтворюється в межах загальної матриці повсякденної мови, мистецтво та література, з одного боку, і наука, мораль та право, з другого, спеціалізуються відносно наявного досвіду та існуючих типів знань, які підлягають переробці та формуванню в деякій загальній площині однієї мовної функції та одного дименсіону дійсності. Дерріда голістично зрівнює цю складність функціональних зв'язків з метою прирівняти філософію до літературної критики. Він відмовляється визнавати за ними обом їхній особливий статус, а відповідно, і той специфічний спосіб, у який вони виконують посередницьку функцію між експертами культури та повсякденним світом.

Літературна критика, яка протягом XVIII століття перетворилася в Європі на інститут, сиріяла диференціюванню мистецтва. Вона реагувала на автономію мовногворчого мистецтва шляхом створення дискурсу, що спеціалізувався на питаннях смаку. У ньому підлягали перевірці ті претензії, з якими виступали літературні тексти;

їх претензії на «істину мистецтва», «естетичну гармонійність» та «дійсність неповторного», силу оновлення та автентичність стають, таким чином, предметом критичної перевірки. У цьому відношенні, естетична критика виступає спеціалізованою формою аргументації, уподібненою до вимог пропозиціональної істини та нормативної правильності, тобто, теоретичного та практичного дискурсу. Вона стає не тільки деякою складовою езотеричної справи експертів культури, але окрім того, ще й завданням здійснювати посередництво між експертами з культури та повсякденним світом.

Ця зв'язуюча функція художньої критики стає більш зрозумілою у випадку музики та пластичних мистецтв, ніж при розгляді літературних творів, які завжди перебувають у медіумі мови, навіть якщо й формулюються засобами поетично самовіднесеної мови. У цьому другому, екзотеричному аспекті, критика виконує у відношенні до мистецтва завдання перекладача. Вона перекладає досвідний потенціал твору мистецтва на «нормальну» мову; лише на цьому майевтичному шляху інноваційний потенціал мистецтва та літератури може ставати відкритим для форм життя та історій життя, які репродукуються через повсякденну комунікативну практику. Потім він осідає у змінених формах та словосполученнях у ціннісні судження словників повсякденності, у нових напрямках ціннісних орієнтацій та формах інтерпретацій потреб, які через притамашний їм спосіб сприйняття змінюють цілісну тинктуру способів життя.

Подібну до літературної критики проміжну позицію займає також і філософія – принаймні, модерна філософія, яка більше не обіцяє прийняти на себе від імені теорії домагання релігії. По-перше, вона спрямовує свій інтерес на основи науки, моралі та права і прив'язує свої теоретичні претензії до тих суджень, що були в них сформульовані. Разом з тим, завдяки універсалістській постановці своїх проблем та сильним вимогам щодо теоретичних стратегій, вона підтримує інтимні стосунки з науками. Але філософія виступає не тільки езотеричною складовою у діях експертів культури. Вона продовжує утримувати свій, щоправда, також інтимний, зв'язок з тотальністю життєвого світу та здоровим глуздом людини, навіть якщо при цьому беззастережно і не без руйнівних наслідків переструшує очевидності повсякденної практики. На противагу диференційованим системам знання, у відповідність до яких постають окремі димензії дійсності, філософська думка представляє інтерес життєвого світу у всьому обсязі його функцій і структур, які зв'язані у цілісність комунікативної дії. Незважаючи ні на

що, завдяки своїй рефлексивності вона зберігає цю тотальність взаємозв'язку, якої не вистачає лише інтуїтивно презентованому контексту життєвого світу.

Якщо прийняти до уваги, що ескізно означену двоспрямованість критики та філософії, які, з одного боку, мають відношення до сфери повсякденності, а з другого боку, до таких спеціалізованих культур як мистецтво та література, наука та мораль, тоді стає явним, що має означати нівелювання родових відмінностей між філософією та літературою, яке стверджується у наведених вище тезах (2) та (2') про уюодібнення філософії до літератури та літератури до філософії. У них нам подаються ливовижно переплетені констеляції, де риторичні елементи мови постають у зовсім різних ролях. В чистій формі риторичний елемент виступає тільки в самовіднесеності поетичного виразу, тобто в мові вигадки, яка спеціалізується на світовідкритті. Навіть нормальна мова повсякденного життя є невикорінювано риторичною; але в сукупності взаємозв'язків різноманітних функцій мови риторичні елементи відступають тут на задній план. В рутинності повсякденної практики світоконститутивна функція загального каркасу мови майже цілком зникає з поля зору. Дещо подібне можна спостерігати й стосовно спеціалізованих мов науки і техніки, права і моралі, економіки, політичної науки тощо. Вони також живляться від світлової енергії метафоричних мовленнєвих тронів, але риторичні елементи, хоча й залишаються в них у вигляді ніколи остаточно не замовкаючих голосів, стають «прирученими» відповідно до специфічних цілей розв'язання проблем.

Іншу і значно важливішу роль відіграє риторика в мові літературної критики та філософії. Обидві вони мусять вирішувати подібне до вище названого парадоксальне завдання. Вони повинні, як передбачається, надавати повсякденній практиці ті змісти, що отримуються при експертному ставленні до культури і в яких акумулюються знання винятково в аспектах їх дійсності; в цій практиці всі функції мови та всі аспекти дійсності постають у їх взаємопереплетенні та взаємопроникненні, створюючи таким чином загальну картину дійсності. Проте літературна критика і філософія повинні виконувати свою опосередковуючу роль користуючись засобами виразу, які запозичені від мов тих галузей, які спеціалізуються на питаннях смаку та істинності. Цей парадокс вони можуть вирішити тільки за допомогою поширення та риторичного збагачення спеціальних мов тією мірою, яка потрібна для того, щоб цілесп-

рямовано зв'язувати їхні непрямі повідомлення з маніфестованими змістами висловлювань. Це пояснює той сильний риторичний потяг, який однаково властивий для досліджень і літературних критиків, і філософів. Найбільш видатні критики та великі філософи є водночас і письменниками високого рівня. Завдяки їхнім риторичним пошукам літературна критика та філософія стають спорідненими з літературою – а отже, й між собою. Але на цьому їх стосунки і вичерпуються. Адже в діяльності кожної з цих дисциплін інструментальні засоби риторики підпорядковуються різним формам аргументації.

Отже, якщо догримуватися рекомендацій Дерріда щодо звільнення філософської думки від обов'язків «вирішувати проблеми» і перебирання на себе функції літературної критики, вона втрачає не тільки свою серйозність, але й свою результативність та продуктивність. З другого боку, завдається шкоди й енергетичному потенціалу літературно-критичних суджень, якщо вони, згідно з вказівками послідовників Дерріда від міністерства літератури, починають пересорієнтовуватися від справи об'єднання змісту естетичного досвіду до критики метафізики. Хибна асиміляція однієї справи у другій позбавляє обидві їхньої субстанції. А отже, ми знову повертаємося до нашого вихідного питання. Той, хто спрямовує радикальну критику розуму у сферу риторики, з метою зменшити гостроту парадоксу самовіднесеності, притуплює меч власної критики розуму. Фальшива претензія на ліквідування жанрової відмінності між філософією та літературою нездатна вивести із цієї апорії²⁴.

Лекція VIII

МІЖ ЕРОТИЗМОМ ТА ЗАГАЛЬНОЮ
ЕКОНОМІКОЮ: ЖОРЖ БАТАЙ

I

Після смерті Батая в 1962 р., багаторічний супутник його життя Мішель Лейріс так писав про свого друга: «Після того, як він став *неможливим*,* зачарований всім, що він здатний був відкривати у тому, що було справді неприйнятним... він поширив свій кругозір (згідно з його старою ідеєю, подолати «Ні» розлюченої дитини, що тупотить ногами) і усвідомив, що людина лише тоді справді є людиною, коли вона у цій безмірності шукає свою власну міру, щоб, прагнучи бути людиною неможливого, досягти того пункту, де зливаються в діонісійській вакханалії всі «над» та «під» і де знімається відстань між цілим та ніщо»¹. Визнаний ним атрибут «неможливого» з очевидністю вказує на автора «непристойного твору», який продовжив чорне письменництво Маркіза де Сада; але також звертається й до філософа та вченого, який спромігся висунути на публічний розгляд неможливу спадщину Ніцше як критика ідеології.

Батай прочитав Ніцше порівняно рано (у 1923 р.), за рік перед тим, як Лейріс ввів його у коло Андре Массона і познайомив з провідними сюрреалістами. Однак Батай спрямував філософський дискурс Модерну у напрямку, подібному до гайдеггерівського; хоча й вибрав зовсім інший шлях для власної відмови від Модерну. Своє поняття *святого* Батай розробив, виходячи з антропологічно обґрунтованої критики християнства, яка, фактично, дублює ніцшевську «Генеалогію моралі»; в іманентно здійснювану критику метафізики

* «Неможливе» – під такою назвою у 1962 році була перевидана одна із головних праць Ж. Батая «Ненависть поезії» (В.К.).

він навіть не намагався заглиблюватися. Вже з першого погляду на подвійне життя цього архіваріуса Національної бібліотеки та богемного автора, популярного в колах паризьких інтелектуалів можна стрверджувати, що Батай і той професор філософії з Марбурга та Фрайбурга жили на зовсім різних планетах. Те, що їх розділяє, це два зовсім різні досвіди: естетичний досвід в оточенні сюрреалізму та політичний досвід спілкування з лівим радикалізмом.

Наприкінці 20-х років група, яка гуртувалася навколо журналу «*La Revolution surrealiste*» розпалася. У своєму «Другому Маніфесті Сюрреалістів» Бретон висуває суворі звинувачення проти зрадників; вони відповідають на це масованою контратакою. Звідси починається справжня війна між бретонівською «*Association*» та батаївською «*Cercle Communiste Democratique*». У цей час, разом з Мішелем Лері та Карлом Ейнштейном Батай засновує журнал «*Documents*», що набув тоді широкого розголосу, в якому публікуються важливі теоретичні дослідження його видавця. Приблизно тоді ж Батай починає розробку поняття «гетерогенного»; гетерогенними він називає всі ті «елементи», які чинять опір асиміляції в буржуазній формі життя та рутині повсякденності, а також уникають методичного «схоплення» науками. У цьому понятті Батай сконденсував ґрунтовний досвід письменників та художників сюрреалізму, які виступали проти імперативів корисності, нормальності та розсудливості і взагалі закликали до шокуючих екстатичних сил сп'яніння, перебування в мріях, та інстинктивних тяжіннях, щоб скинути з себе конвенційно встановлені способи сприйняття та переживання. Царство гетерогенного розкривається лише в тих миттєвих схопленнях чарівного жаху, коли зіштовхуються всі категорії, які гарантують суб'єкту в його повсякденному житті довірливе ставлення до себе та оточуючого світу. Безумовно, що з самого початку Батай мав намір застосувати поняття гетерогенного також і до соціальних груп, до вигнанців та маргіналів, до тих, хто з часів Бодлера були добре відомі як елементи, що випадають за межі суспільної нормальності — хай це будуть парії чи недогоркані, повії чи люмпен-пролетарії, божевільні, бунтівники та революціонери, поети та богема. Тому це естетично натхненне поняття стало також і інструментом для аналізу італійського та німецького фашизму: адже гетерогенну екзистенцію Батай приписує також і фашистським фюрерам.

Протилежні історико-життєві орієнтації, несумісні політичні вибори та очевидні відмінності між еротичним письменництвом і

науковою есеїстикою, з одного боку, та філософським дослідженням і містикою буття з іншого, — ці контрасти, на перший погляд, утруднюють бачення того загального проекту, що поєднує Батая з Гайдеггером. І в першого, і в другого йдеться про те, щоб вирватися із в'язниці Модерну, із закоркованого універсуму всесвітньо-історично переможеного Західного раціоналізму. Обидва бажають подолати суб'єктивізм, що оповив світ своєю реіфікуючою силою і надав йому вигляду косної сукупності об'єктів, підлеглих технічному маніпулюванню і придатних до економічного використання. Обидва мислителі настільки узгоджуються в цьому проекті, що все сказане Фуко про батаївську ідею «долання границь», цілком може бути віднесене й до поняття трансценденції пізнього Гайдеггера: «Гра в «межу та її подолання», була нав'язана нам як виклик для відповіді вже з перших праць Ніцше, сьогодні постає пробним каменем для думки про «першопочаток» — думки про те, що критика та онтологія є єдине, думки, що мислить кінсчність та буття»². Спробуємо прочитати наступне його речення, замінюючи при цьому про себе прізвище «Батай» на «Гайдеггер»: «...Можливо, що покаже зусилля Батая, який відчайдушно і уперто працював над тим, аби зламати у собі суверенність філософського суб'єкта, можна протиставити всім тим, хто намагається зберегти єдність граматичної функції слова «філософ». Звідси випливають і його мова, і його досвід мученика: обмірковане четвертування усього того, що промовляється філософською мовою; розсіювання зірок, що сяють серед ночі, породжуючи слова, які залишаються нечутними»³.

Проте, серйозні відмінності між ними випливають з того, що Батай не атакує розум в основах *когнітивної* раціоналізації, тобто в *онтологічних* припущеннях об'єктивуючої науки і техніки. Батай зосереджується, головним чином, на основах *етичної* раціоналізації, яка згідно з М. Вебером уможливило систему капіталістичної економіки, а відповідно й суспільне життя разом з імперативами відчуженої праці та процесами накопичення. Батай прив'язує принцип Модерну не до авторитарно роздмуханої, безпідставно автономізованої самосвідомості, до орієнтованої на успішність утилітарної дії, яка обслуговує здійснення будь-якого суб'єктивного наміру. Зрозуміло, що Гайдеггер і Батай мають на увазі ті самі тенденції, завдяки яким об'єктивуюча думка та цілераціональна дія розгортають свою історичну силу; однак, критика, яка повинна схоплювати нездужання у його коренях, кожного разу приймає різні напрями. Налаштований на критику метафізики Гайдеггер прокладає в зас-

тиглому ґрунті трансцендентальної суб'єктивності тунель, щоб віднайти на другому кінці істинний фундамент темпорально зрідженого першопочатку; на противагу цьому, у підході Батая до критики моралі йдеться не про ще одне чергове заглиблення в *основи* суб'єктивності, про *відмежування* від неї – про форму відмови, яку монадичний, інкапсулований у собі суб'єкт знову спрямовує до себе, в інтимність життєвих взаємозв'язків, що стають для нього чужими, обмеженими, відрізнаними та внутрішньо розірваними. Разом з цією ідеєю відмежування для Батая відкривається зовсім інша перспектива, ніж та, що відкривалася для Гайдеггера: сама себе долаюча суб'єктивність не скидає себе з престолу і не позбавляє себе влади на користь суперфундаменталістської долі буття, але повертає собі спонтанність своїх гнаних тяжінь. Прорив у сферу сакрального означає не підкореність авторитету невизначеній долі, аура якої лише окреслюється; долання перешкод на шляху до сакрального, означає не приниження самовіддачу суб'єктивності, її вивільнення до істинної суверенності.

Те, що не буття, а *суверенність* має тут останнє слово, це зовсім не випадковість – у цьому, швидше, виказується немислима для Гайдеггера близькість до естетично інспірованого Ніцше поняття свободи та надлюдського самоствердження. Для Батая, як і для Ніцше, у цьому полягає конвергенція між самозростаючою та смислороздійсною волею до влади та космічно центрованим фаталізмом одвічного повертання того ж. Батая пов'язує з Ніцше головна риса анархіста; та оскільки його думка спрямована проти будь-якого авторитету, навіть проти авторитету Святості, ніцшевське вчення про смерть Бога набуває у нього суто атеїстичного значення. У Гайдеггера, який повторює цю тезу в піднесених тонах, вона втрачає свою радикальність.

Безумовно, що Бог, як *онтичне*, стає спростованим, але онтологічно реставрована подія одкровення значеннево окреслює те граматичне місце, на яке зруйнований проект Бога повинен бути повернутим у первісному вигляді – так, ніби-то нам не вистачало досі лише мови, щоб назвати того, чие ім'я є невимовним. Отже, наступне запитання Фуко стосується тільки Батая (без Гайдеггера): «Що має означати, убити Бога, якщо він не існує, убити Бога, який не існував?»⁴ Фуко визнає, що Батай повинний відшукувати надлишковість (*Exces*) суб'єктивності, яка сама себе перевершує, у сфері еротичного досвіду, оскільки він розуміє святість винятково атеїстично. Справді, профанація святого є моделлю перевершуван-

ня, але Батай не обманюється щодо того, що в Модерні вже немає нічого, що можна було б ще піддати профанації і що це зовсім не завдання філософії — створювати для цього такий собі містико-буттєвий ерзац. Батай встановлює внутрішній зв'язок між горизонтом сексуального досвіду та смертю Бога — «не для того, щоб надати предковичним жестам нового змісту, але, щоб уможливити профанацію без предмета профанації, пусту, звернену на себе профанацію, інструмент якої спрямований на себе саму»⁵.

Тепер я хочу показати, яке значення для конструкції Модерну має аналіз фашизму, який здійснює Батай у поняттях гомогенного та гетерогенного елементів суспільства. Батай розглядає Модерн як такий, що вкладений в історію розуму, в якій сили суверенності та праці суперечать одна одній. Історія розуму починається з архаїчних початків сакрального суспільства і простягається до тотально уречевленого світу економічної системи Радянського суспільства, із якого були викреслені останні риси феодальної суверенності. Таке остаточне роз'єднання гомогенних та гетерогенних компонентів розкриває, однак, перспективи для утворення майбутньої суспільної формації, яке примирює соціальну рівність з суверенністю індивідів. Антропологічне пояснення, що його Батай дає гетерогенному, як відмежованим та позазаконним частинам, пориває, безумовно, з усіма діалектичними фігурами думки. Тому постає питання, яким чином збирається Батай пояснити *перехід* від застиглого, тотально уречевленого суспільства до відновлення суверенітету. Проект загальної економіки, що поширюється на енергетичний ресурс природи, можна розуміти в цілому як відповідь на дане питання. Але цей проект потрапляє до парадоксів самовіднесеної критики розуму. Тому, врешті-решт, Батай так і не позбавляється коливань між непослідовними намаганнями приєднатися до гегелівського проекту діалектики Просвітництва, або ж удатися до неопосередкового зіставлення наукового аналізу та мовної містики.

II

Перемога фашистського руху в Італії та захват націонал-соціалістами влади в Німецькому рейху постали — задовго до Аушвіца — тими феноменами, які породили не лише хвилі роздратування, але також і хвилі чаруючого, захоплюючого збудження. На той час не існувало жодної теорії сприйняття історичності сучасного, яка б

не перебувала — тією чи іншою мірою — під впливом всепроникливої сили фашизму. Це стосується, в першу чергу, теорій, які в період між кінцем 20-х років — початком 30-х перебували на стадії становлення — гайдеггерівської фундаментальної онтології, яку ми вже розглянули, але такою ж мірою і гетерології Батая та Критичної теорії Горктаймера⁶. В Листопаді 1933, саме тоді, коли Гайдеггер виголошував свою передвиборчу промову на підтримку «Фюрера», Батай публікує дослідження «Психологічна структура фашизму»⁷. Всупереч пояснювальним схемам марксизму, він спрямовує увагу не на економічні та соціально-структурні *причини* нових політичних рухів, що були єдино прийнятними для теоретичного розгляду, але на *феномени* нових політичних рухів, особливо, на найбільш відчутні форми їх соціально-психологічних проявів. Перш за все, його цікавить зв'язок між народними масами, які мобілізуються через плебісцити, та фігурою харизматичного лідера, а в цілому, демонстраційно-зображувальний аспект фашистського панування (наприклад, він згадує похвальний фільм на честь Гітлера) — культове шанування фюрера як сакральної персони, майстерно інсценовані масові ритуали, маніфестації насильницького, гіпнотичного руйнування законності, навіть відмова від прояву демократії та всіх егалітарних цінностей: «Емоційний потік, який об'єднує Фюрера з його прихильниками в формі моральної ідентифікації... є функцією спільної свідомості від самозростаючої енергії, яка *насильницьки і безмірно* вирощується і яка акумулюється в персоні Фюрера і віддається в його безмежне розпорядження»⁸.

Батай був тоді достатньою мірою марксистом, щоб розпізнати об'єктивні умови кризи, що їх експлуатував фашизм. Капіталістична економіка та її апарат виробництва повинні спершу «остаточно розкластися на основі внутрішніх суперечностей», перед тим, як певна форма влади, яка ні в якому разі не матиме нічого спільного зі структурою існуючого суспільства, зможе увірватися в виникаючі функціональні прогалини. В основу демократично організованого індустріального капіталізму був покладений принцип свободи вибору, суб'єктивної свободи вибору як для приватних підприємців та виробників, так і для *громадян* (що не мали доступу до виборчих урн): «Рух та завершальний тріумф націонал-соціалізму завдячує, перш за все не тій обставині, що деякі німецькі капіталісти усвідомили, наскільки загрозливим для них може бути цей принцип індивідуальної свободи в кризовій ситуації»⁹. Безумовно, функціональна вимога тоталітарного скасування цього принципу залишається

ся, якщо розглядати її окремо, «пустим бажанням»; ресурси, якими живиться фашизм, залишаються функціонально нез'ясованими – а саме, залишається неясним «невичерпне багатство форм емоційного життя». Та обставина, що ті сили, які приймаються режимом Фюрера, безсумнівно походять із сфер, гетерогенних до існуючого суспільства, дає Батаю привід для вивчення цих гетерогенних елементів. Він не задовольняється тими психоаналітичними поясненнями, які даються в дослідженні Фрейда «Масова психологія та аналіз «Я»¹⁰; він дедалі більше переконується у тому, що коріння фашизму сягає значно глибше того рівня підсвідомого, на яке спромоглася аналітична сила саморефлексії. Модель, за якою Батай осмислює відщеплення гетерогенного, є зовсім не фрейдівська модель репресії; це є модель «виключення» та «стабілізації кордонів», які можна насильницьки зламати лише за наявності надлишковості (*Exces*). Батай відшукує економіку цілісного соціального управління інстинктами (*Triebhaushalt*), яка повинна з'ясувати, чому Модерн безальтернативно здійснює життєво небезпечні відмежовування і чому сподівання на діалектику Просвітництва, яка всю дорогу супроводжувала виконання проекту Модерну, включаючи й західний марксизм, виявилися марними: «Гомогенне суспільство нездатне відкрити у самому собі смисл та цілі дії. Через це воно потрапляє в залежність від імперативно діючих сил, які були ним виключені»¹¹.

Батай залишається у межах традиції школи Дюркгейма; він простежує в ретроспективному звороті такі гетерогенні аспекти соціального, як психічне та духовне життя, аж до тих сакральних витоків, які були визначені Дюркгеймом тільки у протиставленні світу мирського: сакральні предмети мають таку ауратичну силу, яка людей одночасно спокушує і притягує, лякає і відштовхує. Вони вивільняють, якщо до них доторкатися, приголомшуючі дієві ефекти і репрезентують інший, вищий рівень реальності – вони несумірні зі світськими речами і уникають будь-якого способу їх гомогенізуючого розгляду, який прирівнює чуже до добре відомого, який непередбачуване пояснює через те, що давно знайоме. Батай додає до цієї картини ще й те, що він визначає як *непродуктивна витрата*. Гетерогенне належить до світу мирського як щось зайве – від покидьків та екскрементів, через мрії, еротичні спокуси та перекручення, до докучливих руйнівних уявлень; від матеріальної розкоші до надмірно-наелектризованих сподівань та сокровенно промовлюваних трансценденцій. На противагу цьому

гомогенне та одноманітне нормального повсякденного життя є результатом обміну речовин за умов постійності та незмінюваності зовнішньою природою. Головним чинником у капіталістичному суспільстві є, перш за все, праця, яка вимірюється через час та гроші, тобто, наймана праця як гомогенізуюча сила; вона зростає і набуває сили в поєднанні з наукою та технікою. Техніка є сполучною ланкою між наукою та виробництвом; і подібно до Адорно, Батай стверджує, що «закони, які створює наука, встановлюють відношення тотожності між різними елементами світу, що продукується та вимірюється»¹².

Отже, у цей раціоналізований світ вдираються фашистські ватажки разом із масами, що перебувають у трансі. Батай не без захоплення каже про їх гетерогенну екзистенцію. На тлі демократичних мас, зорієнтованих на загальні інтереси, Гітлер і Муссоліні постають як «дещо зовсім Інше». Він зачарований силою, «яка їх, Гітлера та Муссоліні, підносить над людьми, партіями і навіть законами: силою, яка руйнує нормальний перебіг справ, мирну, але нудну гомогенність, що не здатна підтримати себе власною силою»¹³. У фашистському володарюванні гомогенні та гетерогенні елементи сплавлені по-новому: з одного боку, тут присутні ретельність, дисципліна та любов до порядку – риси, що належать до функціональних вимог гомогенного суспільства; з другого – масовий екстаз та авторитет Фюрера, як вілзеркалення істинної суверенності. Фашистська держава уможливлює тотальну єдність гетерогенних та гомогенних елементів, вона власне й є одержавленою суверенністю. Вона виступає снадкосницею тієї суверенності, яку в традиційних суспільствах отримували релігійні та військові утворення; звичайно, що ці обидва елементи були де-диференційовані в суверенності Фюрера. У фашизмі набуває своєї, так би мовити, чистої форми панування людини над людиною. Аура лідера забезпечує загальну відданість, звільняючись при цьому від будь-якого примусу до легітимації. Подібно до Карла Шмітта, Батай пояснює це (своє) безпідставне положення тим, що владна сила лідера міститься в ядрі його харизматичної натури – тобто, коріниться в його гетерогенності: «Простий факт володарювання людини над людиною імплікує гетерогенність лідера, принаймні, доки він є лідером; маси, коли він, виправдовуючи власний авторитет, апелює до власної природи або до особистих якостей, сприймають його як ознаку цієї, зовсім *іншої*, природи без будь-якого раціонального усвідомлення»¹⁴. Саме цей приваблюючий, захоплюючий

почуття момент у володарюванні фашистського лідера і повертає Батая до суверенності, яку він поділяє автентичністю – на відміну від теорії фашизму Горкгаймера та Адорно, які також виходять з подібних настанов.

Як і Батай, вони концентрують увагу на психологічній оболонці фашизму – принаймні так виглядає це в «Елементах антисемітизму»¹⁵. В організації та проведенні високоритуалізованих масових демонстрацій Горкгаймер та Адорно убачають «фальшиве зображення жахаючого Мімезису», тобто пробудження та маніпулювання стародавніми зразками реакції. Фашизм використовує для власних цілей цивілізаторськи виконану міметичну поведінку. Пригнічення архаїчної амбівалентності між зрадою та відданістю, огидою та захопленням стає іронічно-рефлексивним: «У сучасному фашизмі раціональність досягає такого рівня, що вже не може задовольнитися тільки підкоренням природи; тепер раціональність експлуатує природу таким чином, щоб приєднати до власної системи буттарський потенціал природи»¹⁶. Відповідно до цього батаївський аналіз можна перекласти на поняття Критичної теорії таким чином: фашизм, зрештою, слугує тільки для того, щоб у бунті внутрішньої природи проти інструментального розуму зробити його імперативи більш поступливими. Однак, рішуча різниця між двома підходами полягає у тому, як визначаються підкорені або оголошені позазаконними частини суб'єктивної природи. Для Горкгаймера та Адорно міметичний імпульс несе у собі обіцянку «щастя без влади»¹⁷, тоді як для Батая щастя та влада нерозривні у гетерогенному: в еротичному так само як і в святому Батай прославляє «елементарні акти владного примусу»¹⁸. За допомогою цієї самої фігури думки він виправдовує фашизм також і за елемент (запозичений у Карла Шмітта), безпідставного або «чистого» володарювання, якому Горкгаймер та Адорно протиставляли, як найвирішальнішу, силу міметичного.

Навіть Беньямін, посиляючись на міф Сореля, який в одній з своїх ранніх статей, ніби передбачаючи головний контр-аргумент батаївській концепції незабрудненої суверенної сили, стверджує своїм вихідним пунктом непримусову інтереуб'єктивність взаєморозуміння. Фатальна сила революційних, правовстановлювальних актів, анархічна по суті, але, не зважаючи на це, перебуває в основі всіх інститутів свободи (і користується їх фразеологією), переноситься Беньяміном в проєкт політики «чистих засобів».

Лише цей останній момент ледь-ледь відрізняє його від того, чим реально хотіла б бути фашистська влада. Але така самонацілена сила, яка виступає не інструментальним опосередкуванням справедливості, але власною маніфестацією та самоздійсненням, і є, за Беньяміном, тією силою, що прямо пов'язана зі сферою непримусового єднання. Такою сферою людської угоди, яка «цілком неприступна» для влади, є для Беньяміна «мова – як дійсна сфера взаєморозуміння»¹⁹. В його зусиллях здійснити «рятівну критику», ця ідея слугує для того, щоб навіть на прикладі загальнопролетарського страйку, продемонструвати непримусовість запровадження «чистих засобів».

Не маючи такої вихідної точки трансцендентування сили Батай потрапляє в складну ситуацію, коли здійснює розрізнення і водночас зводить до єдиної основи – розрізняє соціалістичну революцію та фашистське загарбання влади та уподібнює їх. Те, що Беньямін стверджував про характер діяльності сюрреалізму в цілому, мовляв, він хотів би «застосувати сили ілюзії для здійснення революції»²⁰, було духовно близьким і Батаю, який виношував мрію естетизованого, поетичного і вищою мірою морального елемента очищеної політики. Адже саме це приваблює його в фашизмі: «Приклад фашизму, який сьогодні ставить під сумнів навіть існування робочого руху, є більш ніж достатнім, щоб продемонструвати, що слід очікувати від поновленої сили емоції, якій потурують»²¹. Але тоді постає питання, в чому ж полягає розрізнення між спонтанно-руйнівним проявом цієї сили та фашистським способом її каналізації. Це питання стає неприємним, якщо разом з Батаєм виходити із того, що розрізнення може проявлятися в формах політики – а не лише тільки в його матеріалізованих наслідках. У своєму есе від 1933 р. Батай робить спробу провести у самій царині гетерогенного кордону між вищими та нижчими елементами. Спроба виявилася, настільки невдалою, що Батай врешті обмежується лише пропозицією щодо зміни в функціонуванні фашистської політики, проти якої він власне й бореться. Він пропонує розробку гетерологічної науки, «яка б дозволила нам передбачати емоційні реакції в суспільстві, які пронизують всю надбудову – і передбачати навіть такою мірою, щоб мати змогу вільно ними маніпулювати... Систематичне знання про соціальні рухи емоційного притягання і відштовхування (тобто, про амбівалентність почуттів, збільшених від гетерогенного. – Ю.Г.) в мить засвідчує себе як зброю, адже тут йдеть-

ся не стільки про протиставлення фашизму комунізму, скільки про протиставлення радикально імперативних форм... силам руйнації»²².

Протягом наступних трьох десятиліть Батай завершив головний проект заявленої ним науки. В цій лекції я хочу спершу розглянути його філософсько-історичне *процання* з Модерном, щоб далі розібрати його загальну економіку, від якої Батай сподівався отримати відповідь на питання, яке так і залишилося відкритим – яким чином можна помислити перехід від оречевлення до суверенітету.

III

На початку 1933 р. Батай опублікував трактат про поняття *марнотратства*, у якому неважко розпізнати маніхейські мотиви філософії історії²³. Як комуніст, Батай рухається відповідно до мисленневих фігур марксізької філософії практики. Праця, тобто, суспільне виробництво є специфічно родовою формою репродукування. Спочатку, цілком в дусі «Філософсько-економічних рукописів» раннього Маркса Батай описує модерні класові антагонізми: «Мета робітника полягає в тому, щоб виробляти для того, щоб жити, але мета підприємця – виробляти для того, щоб забезпечити для працюючих виробників жалюгідне убогство»²⁴. Проте Батай одразу спростовує безпосередньо впливаючу звідси консеквентність, а саме ту, що «життя» для того, щоб воно могло бути продуктивним, повинно бути внутрішньо притаманним праці як її розумовий *Telos*. Ціль виробництва, яку має на увазі Батай, трансцендує той колообіг продуктивної витрати робочої сили та грабіжницького привласнення тих споживчих вартостей, в яких уречевлюється трудовий процес. Батай надає експресивістській моделі людської активності, з якої він виходить, такого повороту, що вона заперечує основи філософії практики. Саме у споживанні він убачає найглибший розкол між безпосередньо життєво необхідним відтворенням робочої сили та споживанням предметів розкоші, яке марнотратно вилучає продукти труда із сфери життєво необхідного і разом з тим цілком уникає диктату процесу обміну речовин. Тільки ця *непродуктивна* форма витрати, яка з виробничо-економічної перспективи окремих товаровласників представляє собою збиток, разом з тим уможливорює та стверджує суверенітет людини, її автентичну екзистенцію.

Зрозуміло, що Маркс каже про сферу свободи, яка *по той бік* сфери необхідності, по той бік сфери виробництва, детерміновано-

го через обмін речовин із зовнішньою природою; але Маркс відносить до цієї категорії також і творче використання вільного від праці часу: за моделлю озовнішнювання та наступного привласнення сутнісних сил індивіда — отже, вихідним пунктом залишається тотальний, сам себе універсальним чином здійснюючий індивід. Цілком реалістично Батай убачає в цьому небезпеку, яка під виглядом автономної свободи ховається за звичною потребою в праці; він побоюється того, що дійсна суверенність також може бути підкореною надлишком, доки раціональне — згідно з впровадженням «принципом зрівняння плати» — використання матеріальних та духовних продуктів не створить умов для радикально іншої форми споживання, а саме, для марнотратства, в якій міг би відчувувати свою самість суб'єкт споживання. Цю непродуктивну форму витрати Батай повертає в площину саморуйнівного стану самовіддачі, самознесення та божевілля. Це самовідмежовування також залишає у собі сліди економічного наддостатку та споживання розкоші: «Людську діяльність не можна цілком редукувати до процесів продукування та репродукування, і споживання повинно бути розділеним на дві різні сфери. Перша, яка підлягає редукуванню, охоплює мінімальні потреби, які необхідні для суспільних індивідів для збереження власного життя та продовження своєї продуктивної активності... Друга сфера охоплює так звані непродуктивні витрати: розкіш, траурні церемонії, війни, культу, зведення розкішних будівель, ігри, театр, мистецтва, перекручену (тобто, не-генітальну) сексуальність, які представляють із себе всі ті види діяльності, які, принаймні першопочатково, мали власні цілі у самих собі»²⁵. По-аристотелівськи визначена діяльність вищих шарів суспільства, що перебувають у розкоші, яка задовольняє саму себе і стає ціллю для самої себе, знову отримує тут щось від першопочаткової суверенності.

Однак капіталізм характеризується тим, що всі надлишки знову стають продуктивно витраченими; процес накопичення керується імперативами самореалізації капіталу. З цього приводу Маркс критикував зростаючу незалежність виробництва мінових вартостей від виробництва споживчих вартостей; Батай із жалем констатує факт зростання незалежності інвестицій для отримання прибутків з виробництва відносно непродуктивного використання вироблюваної розкоші. «При всьому їхньому багатстві, капіталісти зобов'язані дотримуватися обов'язку щодо функціональних витрат»²⁶; тому модерне суспільство уникає публічної, яку виробляють на показ, розкоші

– «вироблення на показ предметів розкоші відбувається тепер поза (приватними) стінами, згідно з довгостроковими та гнітючими конвенціями»²⁷. Зникають великодушність, оргіастичність, нехтування всіма мірами – усе те, що завжди слугувало ознакою феодального марнотратства.

Керуючись як провідною ниткою цим поняттям розтрачування, Батай працює над своєю головною теоретичною працею, перша частина якої з'явилася в 1949 р. (після вісімнадцяти років попередньої роботи) під заголовком *«Проклята доля» («La Part maudite»)*. Фрагмент третьої частини був опублікована Батаєм в 1956 р. під назвою *«Суверенність» («Souverainete»)*. Поступово відстань між постановкою проблем та поняттями філософії практики збільшується. У певному сенсі, теорію Батая можна розуміти протилежністю до теорії опредмечування, яку по лінії веберо-марксизму розробляли Лукач, Горкгаймер та Адорно. Суверенність постає тут як противага до принципу уречевлюваного – інструментального – розуму, принципу, якій виходить із сфери суспільної праці і досягає в модерному світі свого панування. Бути суверенним означає – не давати себе редукувати, як це відбувається в праці, до стану певної речі, а навпаки, звільнити від оков власну суб'єктивність: звільнений від праці, миттєво здійснюваний суб'єкт одразу ж потрапляє під самокатування. Суть суверенності полягає у безкорисному катуванні, у всьому тому, «що мені сподобається»²⁸. Ця суверенність цілком підпадає під вердикт історико-світового процесу розчаклування та орчевлення. Суверенна сутність стає спиритуалізованою в модерних суспільствах і виключеною з універсуму, в якому все підводиться під категорії предметних форм, підлеглих їх оцінюванню та маніпулюванню, тобто приватної власності, і який складається винятково з речей: «На початку індустріального суспільства, яке базується на приматі та автономії товарів – речей – стоїть спрямована в зворотному напрямку воля, сутнісне – що примушує нас тремтіти перед жахом та спокусою – яке поза світом активності та поза світом речей»²⁹.

Паралелі з раннім Лукачем розючі. Якщо спочатку розглянути це таким чином, що ніби-то цей процес виключення «відсвітованого» сакрального, є тільки наслідком капіталістичного способу виробництва: «На основі накопичення багатств з метою постійного

феодалного суспільства, суспільством індивідів... Об'єкт, перекладений на гроші, є більш значущим, ніж суб'єкт, який, після того як він потрапляє у залежність від об'єктів (тією мірою, якою він володіє ними), більше не існує для себе і не містить у собі своєї справжньої гідності»³⁰. Але фактично, фетишизм товарної форми слугує лише універсальному поширенню панування калькулятивного розуму, який вже навіть антропологічно вкорінюється в структурах праці. Тенденція до оречевлення суспільства бере свій початок в архаїчному минулому і простягається через капіталізм в майбутнє бюрократичного соціалізму, який вперше остаточно здійснює заповіт історикосвітового процесу розчаклування.

Це швидше нагадує пізню Критичну теорію, ніж теорію раннього Лукача; але ці обидва порівняння виявляються дещо скороченими. Те, що має на увазі Батай, взагалі не є теорією оречевлення, але філософією історії переслідування (інакшомислення) (*Verfemung*), точніше, прогресуючого вигнання усього святого. Він хоче викласти історико-світову долю суверенності, невимовно глибока свобода якої «безприбутково поглинати, постає перед загрозою залишитися у полоні орієнтацій на корисність справи»³¹.

Найчистішу форму цієї суверенності, яка ще й досі емпірично спостерігається, Батай знаходить у ритуальній жертві, феномен якої він ретельно аналізує, використовуючи матеріали етнологічних досліджень, в своєму есе про ацтекські людські жертвопринесення: «Жертва жертвує собою для того, що є для неї священним. Для жертвопринесення непотрібний вогонь; для цього перерізається лише той вузол, яким жертвний дарунок пов'язаний зі світом корисної діяльності; але це роз'єднання має значення остаточного її поглинання; принесений священному жертвний дарунок не можна повернути назад до реального порядку. Цей принцип відкриває шлях для звільнення від оков обов'язку, він затверджує силу вільною, надаючи їй разом з тим конкретну сферу, де вона може неподільно панувати»³². Безумовно, що смисл цієї пожеви, як і всієї релігії, свідчить, що навіть ритуальне ядро сакрального не є першовихідним, але вже постає як певна *реакція* на втрату інтимної єдності людей з природою. На цьому ми можемо поки що зупинитися, пам'ятаючи про те, що вже було свого часу заподіяно універсуму безневинних речей ручною працею людей, тобто з першим актом цілепокладаючої дії об'єктування. Батай пропонує власну версію вигнання з раю: «Через запровадження праці інтимні відносини,

глибини пристрасті та їх вільна розкутість одразу поступаються місцем раціональному сполученню, яке не приводить до істини очевидного, але тільки до певного кінцевого результату операцій – з першого кроку праця визначає світ як світ речей... З часів заснування світу речей людина сама постає як річ цього світу, принаймні, упродовж того часу, коли вона працює. У всі часи свого існування людина намагалася уникнути цієї долі. У своїх унікальних міфах та жахаючих ритуалах людина шукає втрачену інтимність... В них завжди йдеться про те, щоб щось вхопити від реального порядку та злиденності речей і хоч щось повернути від минулого божественного порядку»³³. Оскільки релігія сама перебуває під прокляттям праці, то тільки у мить ритуальної самовідмови суб'єкта зруйнований порядок речей відтворюється у своїх першопочатках і уможливлується мовчазна комунікація з ним; лише в цю мить екстазу до суб'єкта знову повертається чиста суверенність.

Те, що суверенна сила стає в історії дієюю, все те, що спочатку в сакральній владі жерців, а потім у збройних силах знаті, і нарешті в абсолютистській, заснованій на державному апараті, владі монарха і його двору здобуває більш-менш тривких форм, все це є похідні форми суверенності, *забруднені* зв'язком зі світською владою. Усі історичні форми суверенності можна побачити через сили, диференційовані та затвержені відповідно до різниці їх рангів. Соціальний ранг правителя і тих, хто бере участь у здійсненні владних функцій, це змішаний феномен, в якому ми можемо побачити обидва аспекти: походження зі сфери, потойбічної до праці та речей, і репресивної, експлуататорської функції володарювання в системі суспільної праці. Історико-світові зміни форм суверенності з очевидністю вказують на тенденцію до посилення диференціації відмінностей між рангами влади: «В архаїчному суспільстві певний ранг влади тримається на сьогоднішній святості певного суб'єкта, суверенність якого не залежить від речей, а навпаки здійснює зв'язок між речами, що рухаються. У буржуазному суспільстві вона поки що залежить від власності на речі, які не є ні суверенними ні сакральними»³⁴. Це не означає, що суверенність як така цілком зникає в буржуазному світі. Навпаки, це свідчить про те, що приватна власність на засоби виробництва не тільки об'єктивно розколює суспільство на класи, але також є підґрунтям для системи при-

політичний характер; але вони не зникають, як такі, тільки через те, що отримуються вже не через участь у політичному володарюванні, а через стан у виробничому процесі.

Навіть політики в Західних демократіях зберігають — у формі особистого престижу, що підтримується через громадську діяльність — дещо від минулого сяйва суверенної сутності, навіть якщо цей імідж вони отримують для власного використання винятково від повноважень медіально мінливої бюрократизованої влади, а не завдяки своїм харизматичним якостям. Демократичний політик стоїть на роздоріжжі між суб'єктивністю буття, яким вона презентована в суверенності правителя, навіть якщо це персона фашистського лідера, та об'єктивністю влади: «Тільки серйозність комуністичного державного діяча дає нам можливість побачити, що в громадянському суспільстві існує лише одна можливість, яка довгий час перекреслювалася: це влада, яка незалежно від її домагань певного рангу, вимагає накопичення речей, для чого їй потрібні люди, щоб марнотратувати ними»³⁵. Відповідно до — хай навіть і далеких від реальності — уявлень про сталінізм, які склалися у Батая на початку 50-х років, у цьому бюрократичному соціалізмі «радянського гатунку» соціальна диференціація повинна була остаточно завершитися; разом із скасуванням соціальних рангів, суверенність остаточно виганяється зі сфери суспільної праці.

В усіх історичних формах панування суверенність завжди була сплавлена з владою. Тільки при Радянському устрої, уперше суверенність виступає в очищеному від усіх домішок, так би мовити, незмішаному вигляді, і в цьому сенсі вона є «об'єктивно» посталою силою, яка скидає з себе останні атрибути релігії. Ця об'єктивна влада — без будь-якого засвідчення достеменності її харизми — є винятково функціональною, через систему суспільної праці, коротше: мета визначає розвиток продуктивних сил: «Той, хто виконує вищу владу у її об'єктивності, той має на меті покласти край володарюванню суверенності над речами; він мусить визволити речі від усіх партикулярних підпорядкувань; вони можуть підпорядковуватися як засоби лише недиференційованій людині» — тобто колективній волі строго егалітарного суспільства³⁶. Об'єктивна влада, яка скидає покрови з розчаклованої суверенності, закорковується в універсум остаточно уречевленого, або, як ще можна сказати: перетворюється в суспільство, заскліле в систему. Вигадана картина уречевленої радянської влади створює еквівалент до ідеї, яку Ен-

гельс запозичив у Сен-Симона: «Місце понування людини над людиною, заступає управління речей. Така позиція дивує нас тим більше, що Батай глибоко переживає буржуазну відмову від блиску, хизування та марнотратства феодального світу, що нагадує віломий вислів Сен-Симона про «поступовий та плавний поворот»³⁷. Сен-Симон, звичайно, не залишив Батаю «останнього» слова.

Уславлення войовничого комунізму, який підпорядковує всі людські устремління суспільно-політичній спрямованості на індустріалізацію і за допомогою героїчного матеріалізму стверджує «що справа визволення (людей) стає остаточно редукованою до речей»³⁸ – цей парадоксальний поворот стає цілком зрозумілим, якщо звернути увагу на батайське схвальне судження щодо потенціалу критики цивілізації громадянського суспільства. Протест проти оречевлення модерного світу та романтичне перетворення традиційних форм суверенності найбільш глибоко суперечать тому руйнівному імпульсу, завдяки якому в екзистенцію привноситься гетерогенність – а через те і радикалізму, що притаманний естетичному авангарду, і який закликає «доходити у кожному напрямку до справжнього кінця можливостей світу»³⁹. Фашизм тільки розголошує таємницю капіталізму: адже з самого початку останній може встановлювати власні раціональні споруди підпорядкованості тільки на підземній основі залишків сакрального та військового володарювання. Ці приховані, але функціонально необхідні релікти добуржуазної суверенності відкидаються тільки через здійснюване радянським марксизмом тотальне урівнення людей з їх продуктами: «Завершеність речей тільки тоді набуває характеру вивільненої дієвості, якщо старі цінності, що приєднуються до непродуктивних витрат, засуджуються і підлягають ліквідації, як це сталося з католицькими цінностями в часи Реформації»⁴⁰.

Отже, Батай розглядає сталінізм як останню стадію процесу, в якому поступово, крок за кроком роз'єднувалися обидві названі сфери: уречевлена практика та чиста, вперше остаточно очищена від усіх практичних функцій, суверенність. Свідомо чи ні, Сталін дотримується вказівок езотеричного повідомлення, яке Батай розчув у марксівському екзотеричному вченні: «Оскільки Маркс залишає активність з перетворення матеріальних умов винятково за практичною дією (тобто редукує практику до праці, до структури пілєраціональної дії. – Ю.Г.), він тим самим *експліцитно* стверджує те, про що кальвінізм тільки натякав, а саме, радикальну незалежність

речей (у сфері економіки) від усіх інших впливів (релігійної або, взагалі, емоційної природи); однак *імпліцитно*, він стверджує при цьому незалежність повернення людини до самої себе (в глибини її інтимної сутності) від практичної дії. Проте це повернення стає можливим тільки тоді, коли досягнуте її остаточне визволення; а воно може початися лише тоді, коли практичну дію завершено⁴¹ — та надано відповідний проєкт філософії практики, який спрямовує на шлях до суспільства праці, що перетворює себе в тотальність.

Звичайно, що цей історико-світовий позов, що тягнеться між оречевленням та суверенністю, який знаходить компроміси, відокремлюючи, розділяючи сфери, незмішування гомогенних та гетерогенних елементів, праці та пожертвування повинен скінчитися, і його вже можна не продумувати діалектично — принаймні, не згідно з суб'єкт-філософською моделлю діалектики Просвітництва, яка добре розуміється на констеляціях моментів розуму. Батай не може зробити переконливою свою констукцію Модерну не тому, що він надає їй діалектичного вигляду. Перш за все, він повинен пояснити дві речі: по-перше, *динаміку* зазначеного історико-світового процесу суспільної раціоналізації; по-друге, *есхатологічне* очікування того, що тотальне оречевлення буде перетворене на свободу. Відповісти на ці запитання стає для Батая справою його наукового престижу.

IV

Вже з перших кроків своїх антропологічних студій Батай постійно звертається до феномену *потлача*, до того свята марнотратства, під час якого північно-американські аборигени змагалися, обдаровуючи один одного, щоб через таке показне марнування свого багатства вимагати зворотної відповіді, принижуючи у такий спосіб один одного примусом до прийняття зворотного обов'язку до марнотратства⁴². Безумовно, що Батаю не цікавили власне соціально-інтегративні функції обміну дарунками як встановлення взаємних обов'язків; він опускає цей аспект на користь більш примітного аспекту витрати, знищення та умисного втрачання власності, яка, як дарунок без прямої зворотної віддачі стає просто змарнованою. Потлач є прикладом непродуктивного споживання в родових суспільствах. Проте у будь-якому випадку є незаперечним, що той, хто дарує своє багатство ні в якому разі не марнотратствує само-

віддано. Як тільки він перевершує суперників, які зі свого боку також змагаються з його дарунками, він забезпечує престиж і силу, здобуває або зміцнює свій соціальний ранг у даному колективі. Так, суверенна знесвага до споживчих вартостей, через калькульоване надбання влади, стає разом з тим рідчю, яка вже на цьому рівні здобувається. Ця практика несе в собі й суперечність між суверенністю та цілераціональністю: вона покладає «цінність, престиж та істину життя запереченням доцільного використання товарів, але водночас робить із цього заперечення доцільне його використання»⁴³. Оскільки саме ця суперечність структурно закладена в усіх формах історично втіленої суверенності, Батай хотів би за його допомогою пояснити, чому суверенність, яка виражає себе в актах марнотратства, дедалі сильніше і сильніше використовується для експлуатації робочої сили і чому трапляється так, що це джерело справжньої авторитетності всихає до «джерела ганебного генделя».

Але той факт, що суверенність і влада з самого початку були амальгамовані і що ця амальгама *може* використовуватися з метою привласнення додаткової вартості, ще зовсім не пояснює, чому саме ці історичні тенденції на розширення та оречевлення сфери буденного життя та на маргіналізацію священного справді мали місце. Батай не може прийняти політекономічне пояснення в душі історичного матеріалізму, оскільки останній мав справу зі змінами *всереднини* системи суспільної праці, але не з взаємодією економіки та влади, яка коріниться не в економічних відносинах і взагалі не в сферах калькулятивного розуму, але з самого початку трансцендує як Інше-розуму, як процес обміну речовиною між людиною та зовнішньою природою. Тому цілком закономірно те, що Батай повністю прив'язаний до схеми етико-релігійного пояснення капіталізму Макса Вебера і крокує його провідною історико-релігійною стежкою аж до тих витоків моральної регуляції інстинктів, які передують усім історичними формами суверенності та експлуатації. Усі ці міркування можна підсумувати як три положення, або як три кроки батаївської думки.

Перше положення біблійно просте. У процесі антропогенезу суб'єкти конститууються, як істоти, що виступають із контексту аніمالістичних взаємозв'язків не тільки через працю, але й через заборони. Окрім того, люди відрізняються від тварин ще через те, що їх інстинктивне життя підпорядковане обмеженням. Одночас-

но з працею виникає сексуальний сором і усвідомлення смертності. Такі речі, як похоронні обряди, одяг, заборона кровозмішування, демонструють, що найбільш стародавні табу були пов'язані з людським трупом та сексуальними відношеннями – з мертвим та оголеним тілом. Приймаючи до уваги також заборону вбивства, на передній план виступає такий загальний аспект: табуїзованою стає насильницька смерть та згвалтування – сила, яка виражає себе також у ритуальних кульмінаціях свят та релігійних жертвопринесеннях. Надлишок (*Exces*), що спричиняє зачаття і надлишок як свавілля або насильницьке спричинення смерті тісно пов'язані з культовими ексцесами, причому «ексцес» Батай розуміє буквально: як переступання тих кордонів, якими визначається індивідуалізація. Найбільш стародавні норми подібні до греблі, що встановлюється проти течій надмірно багатоті, марнотратної природи, яка забезпечує повноту життя та безперервність її існування саме тим, що поглинає окремі екзистенції: «Якщо в основних заборонах ми спостерігаємо відмову від того, щоб прогиганталізувати індивіда природі як марнуванню життєвої енергії та організації, ми більше не можемо розрізнити смерть та сексуальність. Сексуальність і смерть – це тільки кульмінація свята, яке природа спятує з невичерпними масами. Обидві означають безмежне марнотратство, яке здійснюється природою всупереч глибокому бажанню кожної (конкретної. – Ю.Г.) істоти продовжувати власне існування»¹⁴. Через норми, які «виганяють» активність сил надмірно багатоті природи «із повсякденного руху речей», сфера праці повинна локалізуватися»¹⁵.

Другий крок батайських міркувань ясно свідчить про те, що для нього залишилися незрозумілими нормативні основи суспільного життя, оскільки він інтерпретує їх тільки під кутом зору того, що вони виконують для збереження системи суспільної праці. З функціоналістської позиції не можна пояснити, звідки взагалі заборони отримують зобов'язуючу силу. Вже Дюркгейм побачив, що дійсність норм не може бути емпірично зведена до санкцій, які конвенціонально, тобто зовнішнім чином приєднуються до заборон. Швидше, норми повинні завдячувати власній зобов'язуючій силі авторитету святого, до якого ми наближаємося з амбівалентним і привабливим почуттям жаху, ніколи не стикаючись з ним. Батай думачить цю ситуацію, виходячи із власного горизонту естетичного досвіду, конституюючи для найдавніших норм глибинну двозначність. Домаган-

ня дійсності норм витікає із досвіду забороненого і саме тому *спокусливого* порушення норм, тобто в досвіді святотатства, в якому почуття тривоги, огиди і жаху сплавлені з принадиністю та запаморочливим відчуттям щастя. Батай говорить про глибокий інтимний зв'язок між законом та порушенням закону. Через заборону світ розуму стає водночас обмеженим і обґрунтованим, хоча заборони ні в якому разі не є законами розуму. Точніше буде сказати, що вони відкривають буденному світу двері до святого і отримують від нього світлову енергію чарівності: «Можливо, що спочатку, тихої опозиції (заборони) до сили (внутрішньої природи. — Ю.Г.) не достатньо, для того, щоб вілокремити обидва світи. Якби опозиція сама не мала власної частки в активності цієї сили... розум не зміг би наодинці здобути авторитету, достатнього для того, щоб визначити межі можливого порушення кордонів. Лише неусвідомлені побоювання і жах могли б чинити опір безмежній розкутості. Це є природою табу; воно уможливлює світ спокою і розуму, але ж і саме за його власним принципом виникає тремтіння, яке оволодіває не розумом, а почуттями»⁴⁶. Еротичний досвід подібний до релігійного досвіду, оскільки в них обох погодження пов'язане з найстарішими заборонами подолання жаху через екстаз, що виникає за оскверненням: «Внутрішній досвід еротики вимагає від того, хто його здобуває, сприйнятливості до страху, заснованому на забороні, що є не меншим ніж бажання порушувати ці заборони. Ця релігійна чутливість постійно тісно пов'язує бажання і жах, надмірну насолоду і тривогу»⁴⁷. В інших пасажах Батай описує фази запаморочливих ексцесів: огиду, подолання огиди, за якою виникає екзальтоване запаморочливе полегшення⁴⁸.

Нарешті, *третій* крок Батая сягає критики моралі, яка слугує йому мостом до соціології релігії Макса Вебера. Розвиток релігії від архаїчних обрядів до світових релігій, від іудейських першовитоків монотеїзму до Протестантства він розглядає як шлях *етичної раціоналізації*. Лютер і Кальвін утворюють точку сходження тієї лінії розвитку, якою головні релігійні поняття моралізуються, а релігійний досвід стає дедалі більш спіритуалізованим. Амбівалентність жаху та принадиності розкутої святості приборкується, але водночас й розколюється. Архангела Люцифера зкинуто з неба. Благословенню небес протистоїть мирське зло; разом з диявольською частиною святого, еротичне підлягає ізоляції від світу і засуджується як гріх м'яса. Разом із цією *вилученістю амбівалентності із святого*,

свідомість гріха отримує винятково моральний характер. Але, якщо ані релігійний, ні чуттєвий ексцес не можуть більше забезпечити доступ до сакрального, то нормативна дійсність закону винарковується з авторизованого підґрунтя досвіду ексцесу як ризикованого експериментування щодо порушення закону. В іудейсько-християнській традиції, автономна мораль набуває певної форми тільки через те, що діалектика заборони і порушення призводить до зупинки, через те, що священне більше не пронизує нечестивий мирський світ своїми блискавками. Батаївська критика моралі не націлена проти моралі, як такої – вона є тільки результатом раціоналізації релігійної картини світу, яка дає привілейований доступ до святого, пограбованого у його комплексності, спіритуалізованого та знівельованого до однозначності, індивідуалізованого та концентрованого в потойбічній особистості Бога. Віруючий розвиває моральну свідомість лише тією мірою, якою він стає відділеним від релігійного та сексуального досвіду екстатичного самоперевершування. У цьому відношенні розвиток моралі пояснює тенденцію до прогресуючого диференціювання між сферами релігії та економіки, жертвування та праці – він пояснює експансію оречевлення сфери мирського життя під покровом (який дедалі тоншає) суверенних сил, які дедалі інтенсивніше вилучаються з джерел суверенності. Веберівське тлумачення протестантської етики потрапляє в цю перспективу без будь-якого напруження: «В одному й тому ж русі, релігія і економіка визволяються від того, що їх досі обтяжувало, а саме, релігія – від мирської калькуляції, а економіка – від позаекономічних примусів»⁴⁹.

Навіть якщо б ця пояснювальна стратегія виявилася надто успішною і багатою на висновки відносно капіталізму, для нас залишається далеко не ясним, наскільки плідною вона може бути для аналізу цілком секуляризованої розбудови індустріалізації «радянського» типу з авторитарним управлінням. Адже залишається відкритим питання, чому прогнозоване розшарування, радикально проведеного роз'єднання між сферами наскрізно раціоналізованого суспільства праці, з одного боку, та екстериторіальною, відділеною та цілком неприступною суверенністю, з другого, мусить бути переведеним у такий стан, який в умовах розвиненого індустріального суспільства, знову вивільняє енергію першопочаткової суверенності: «Якщо б та досконала освіта, яку Сталін передбачав дати досконалим людям комуністичного суспільства, була гідна свого

імені, тоді б ці люди потрапили в добу, в яку не можна було б переносити виробни матеріальної культури минулого, кожний попередній тип суверенності, який, приєднуючись через добровільну повагу до суверенності іншого, переймав би і ознаки суверенності доісторичних пастухів та мисливців. Звичайно, якщо б ці люди і ставилися з повагою до суверенності іншого, вони б чинили так тільки *фактично*⁵⁰ — тоді як визволене людство — так можна було б узагальнити — має покласти взаємну повагу до суверенності кожного через повагу кожного до суверенності всіх інших *моральною основою* їх спільного життя. Батаю необхідно пояснити цей аватюрний «перехід» сталінізму засобами свободолюбного соціалізму, без звернення до фігури думки притаманній руху діалектичного розуму. Ця вимога постає перед ними у його проекті «загальної економіки».

Доки економічна наука, включаючи й політичну економію та її критику, розроблялася з дещо звуженої перспективи щодо того, як треба ефективно використовувати обмежені ресурси в енергетичному колесобігу репродукції суспільного життя. На противагу цьому Батай висуває *загальну* програму *космічно поширеного* збалансування енергії. Із засад такої зміненої перспективи, яку він розгортає за аналогією до зміщеної перспективи — від *актора* окремої промислово-економічної організації до *системи* державної економіки — зміщується й основне економічне питання: ключовою проблемою стає вже не використання обмежених ресурсів, а безкорисливе розтрачування надмірних ресурсів. Тобто, Батай виходить з біологічного припущення, що живий організм накопичує у собі значно більше енергії, ніж та, що потрібна йому для репродукції свого життя. Зайва енергія використовується для зростання. Коли він приходить до застою, цей неабсорбований надлишок енергії треба непродуктивно витратити — енергія мусить бути розрачена без вигоди. Це може відбуватися, переважно, або в «чарівній» («*glorioser*») або в «катастрофічній» формі. Соціокультурне життя також перебуває під тиском зайвої енергії.

Ця зайва енергія може *каналізуватися* різними способами, наприклад, в демографічних, територіальних, або соціальних аспектах розширення колективності, або у зростанні виробництва та підвищенні життєвого рівня, а в цілому: в підвищенні комплексності. Останнє стає соціальним еквівалентом органічного зростання. Найбільш помітною є абсорбція зайвих життєвих енергій через

смерть та розмноження, через знищення індивідуальних екзистенцій та народження нових генерацій, які знову підлягають знищенню. Відповідною до цієї розкоші (*Luxus*) природи є розкіш панівних соціальних шарів. Суверенне марнування, чи то в економічних формах непродуктивного споживання, чи в еротичних та релігійних формах ексцесу, утримує, таким чином, провідне місце в економіці всесвіту, витлумаченої з позицій «філософії життя». Разом з тим підсилюється вивільнення продуктивних сил і капіталістичне зростання, та й взагалі індустріальне виготовлення надлишків, які не можуть бути абсорбованими лише через їх продуктивне використання. У цьому напрямку діють і дисциплінуючі сили моралі, що формують відчуття огиди до розкоші, оголошують протизаконною суверенність насильства та наполягають на виключенні гетерогенного. Але якщо надмірне багатство не може бути змарноване в чарівних, життєстверджуючих та екзальтованих формах, тоді з'являються катастрофічні форми марнування, як єдина альтернатива (*Equivalent*) імперіалістичній авантюрі глобальної війни; сьогодні ми можемо додати до цього ще екологічне забруднення та ядерну загрозу.

Спекуляції на тему рівноваги в енергетичному балансі космосу та світовому суспільстві, які пропонує Батай в очікуванні їх визнання, зводяться до того, що тотальне оречевлення повинне перетворитися на воскресіння чистої суверенної сили. Адже, стаючи універсальним, суспільство праці починає накопичувати не абсорбовані надлишки у таких неосяжних розмірах, що стає неминучим інсценування в грандіозних масштабах оргій марнотратства та розтрачування – чи то в формі передбачуваних катастроф чи навіть у формі свободолюбного суспільства, яке вільно віддає власне багатство для суверенного марнування: тобто для ексцесів, для самопервершування суб'єкта, та й взагалі для зняття будь-яких обмежень з суб'єктивності.

Мені немає потреби вдаватися в подробиці цього, в гіршому сенсі метафізичного, образу світу, який постає в даній, антропологічно мотивованій формі зняття економіки. Незалежно, чи є це наукою або тільки ерзацем метафізики, в обох випадках Батай стикається з тими самими труднощами, з якими конфронтував свого часу й Ніцше, налаштований на перегляд умов здійснення наукової критики ідеології. Якщо суверенність та її джерело – сакральне – ставиться до світу цілераціональної дії просто як до гетерогенно-

го; якщо суб'єкт і розум конститууються тільки за допомогою того, що відмежовуються від всіх цих сакральних сил; якщо *інший* Розум стає вже дещо більшим, ніж ірраціональне або непізнане, а саме, *несумірним*, яке вже ніяким чином не може бути усвідомлене розумом – що є, безумовно, платою за підрив розумового суб'єкта – тоді вже не існує ніяких умов, за яких можна було б осмислено уявити собі певну теорію, яка схоплює дещо поза горизонтом того, що є доступним (та сумірним) розуму, яка тематизує, а отже, й аналізує, інтеракції розуму з деякими трансцендентними першопочатковими силами. Батай відчув цю дилему в повному обсязі, але так і не зміг її розв'язати. Він продумує можливості не-об'єктивуючої науки аж до тих межових стовпів, де суб'єкт пізнання не тільки бере участь у конституюванні сфери предметностей, не тільки пов'язаний і підтримує з нею комунікативний зв'язок через попередні структури, не тільки заявляє про себе, будучи включеним у неї, але й сягає тих кордонів, де суб'єкт пізнання у своїй «точці кипіння» повинен відмовитися від власної ідентичності, щоб усі ті досвіди, продемонстровані ним в екстазі, спробувати ще раз зловити як рибу в розкутому океані емоцій. Але разом з тим Батай уперто зосереджує увагу на об'єктивності пізнання і, перш за все, на безособовості методу навіть цієї науки «про внутрішнє» та її аналізі «внутрішнього досвіду». Проте у своєму центральному запитанні він так і залишається із незавершеністю рухів «назовні» та «всереду».

У багатьох пасажах думка Батая непомітно потрапляє в течію діалектики Просвітництва – як правило, тоді, коли він ставить метою своїх філософських та наукових пошуків досягнення того рефлексивного погляду, якого повинна досягати практично діюча сила, перетворюючи мовчазну пасивність нересічних споглядачів у самосвідомість співучасників. Тоді перед ним неодмінно постають парадокси тоталізованої, самовіднесеної критики розуму: «Ми не можемо заглибитися без останку усередину предмета пізнання, без того, щоб не розчинити саме пізнання, яке люди бажають редукувати до підпорядкованих та корисних їм речей... Ніхто не може пізнавати і водночас зберігати себе від самознищення»⁵¹.

Наприкінці свого життя Батай знаходить можливість, яку відкриває йому його подвійне життя як письменника та філософа, для того, щоб відійти від філософії і науки. Еротицизм привів його до розуміння того, що пізнання сутнісного містичного досвіду зали-

шає за собою право на мовчання із заплющеними очима. Дискурсивне пізнання залишається безнадійно закоркованим у колі мовних послідовностей: «Мова накопичує у собі тотальність того, що має для нас значення, але водночас й фрагментує його... Наша увага залишається спрямованою на ті цілісності, на які нас скеровує послідовність речень, але ми не можемо досягнути при цьому тієї точки, у якій із спалахів слідуєчих одне за одним речень створюється велике освітлення»⁵².

Еротичний письменник завжди може використовувати мову поетичним способом, так, що читач, захоплений зненацька неприємністю, тремтить від неочікуваного та неуявлюваного, потрапляючи в лихоманку амбівалентності огиди і задоволення. Але філософія не може дозволити собі випадати у такий спосіб із універсуму мови: «вона застосовує мову таким чином, що в ній ніщо не спонукає до замовчування. Так, що вища точка зору з необхідністю перевищує філософську постановку питання»⁵³. Однак цією заявою, Батай спростовує власні зусилля щодо здійснення радикальної критики розуму засобами теорії.

Лекція IX

КРИТИКА РОЗУМУ ЯК ВИКРИТТЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК: МІШЕЛЬ ФУКО

I

Ставлення Фуко до Батая дещо інше, ніж Дерріда до Гайдеггера – як учня та послідовника. Тут немає навіть зовнішнього зв'язку з певною дисципліною, із традиції якої обидва спільно зростали б. Батай займається етнологією та соціологією, не маючи при цьому будь-якої академічної посади; Фуко посідав кафедру професора історії систем мислення в Колеж де Франс. І все ж Фуко називає Батая одним із своїх наставників. Цілком природно, що він вважає Батая тим, хто повстав проти «денатуралізованості» нашого просвітницького дискурсу щодо сексуальності, тим, хто намагається повернути як сексуальному, так і релігійному екстазу притаманний їм, специфічно еротичний смисл. Але, понад усе, Фуко захоплюється Батаєм за те, що він зіставляє вигадані та аналітичні тексти, романи та рефлексії, а для того щоб вирватися з мови, в якій панує суб'єктивність, збагачує її «жестами» марнотрагедія, ексцесу та порушення кордонів. Відповідаючи на запитання про своїх наставників, Фуко так пояснював: «Протягом тривалого часу я перебував під впливом складного конфлікту між пристрасстю до Бланшо та Батая, з одного боку, та зацікавленістю конкретними позитивними дослідженнями, подібними до тих, що здійснювалися Дюмезилем та Леві-Строссом, з другого боку. Але насправді обидва ці напрями, єдиним спільним знаменником яких є скоріше за все релігійна проблема, рівною мірою спрямували мене на думку про зникнення суб'єкта»¹.

Структуралістську революцію Фуко сприйняв так само, як і більшість його сучасників; вона навернула його, як і Дерріда, на критику феноменолого-антропологічної думки, поширюваної від Кожева до Сартра і яка, безумовно, була для нього вирішальною у виборі методів. Той «негативний дискурс щодо суб'єкта», що його здійснював Леві-Стросс, Фуко розуміє водночас і як критику Модерну. При цьому, ніцшевський лейтмотив критики розуму він переймає не від Гайдеггера, а від Батая. Нарешті, він обробляє ці імпульси не як *філософ*, а як учень Башляр та водночас і як історик науки, який зовсім інакше, ніж це було професійно узвичаєно, цікавиться більше гуманітарними науками, ніж природничими.

Ці три традиційні напрями, які можна означити іменами Леві-Стросса, Батая та Башляр, були об'єднані впершій книзі Фуко, після якої він став відомим далеко за межами вузького кола фахівців. «Божевільня та суспільство» (1961) — це екскурс до передісторії та ранньої історії психіатрії. Підною уваги тут постає модель структуралістської етнології, виконана дискурсивно-аналітичними засобами із методичним дистанціюванням щодо власної культури. Критико-розумова претензія відображається в підзаголовку: «Історія Божевільня в добу Розуму». Фуко хоче показати, як починаючи з кінця XVIII століття феномен божевільня конституюється як дворобба духу. З цією метою він реконструює історію виникнення дискурсу, в якому психіатри XIX і XX століть розмірковують над божевільням. Те, що робить цю книгу більшою, ніж вивчення істориком науки широкого кола культурної історії, так це філософська зацікавленість божевільням як явищем, комплементарним до розуму: монологічно стверджуваний розум утримує божевільня на відстані від тіла, щоб мати змогу надійно володіти собою як предметом, очищеним від розумової суб'єктивності. Клініка, яка вперше ставить душевне захворювання як феномен медицини, аналізується Фуко як приклад тих процесів виключення, оголошення поза законом та відмежування, в яких можна легко простежити сліди батайського прочитання історії Західної раціональності.

Під пером Фуко історія науки обертається на історію раціональності, оскільки він ставить за мету простежити конституювання божевільня як дзеркальне відображення конституювання розуму. Фуко проголошує програмну заяву, що він має намір «виставити історію кордонів... за допомогою яких культура засвідчує щось

таке, що лежить *поза нею*². Він зараховує безумство до того *досвіду кордонів*, в яких західноєвропейський Логос убачає себе вищою мірою амбівалентним способом протипоставленим гетерогенному. До досвіду порушення кордонів належать контакти та обмін зі Східним світом (Шопентауер), перевідкриття трагічного і взагалі архаїчного (Ніцше); проникнення у сферу снів (Фрейд) та архаїчних заборон (Батай), а також вся та екзотика, яка живиться матеріалами антропології. При цьому, за винятком одиничного посилення на Гьольдерліна, Фуко демонстративно обминає Романтизм³. Хоча романтичний мотив, якому Фуко буде приділяти увагу лише у своїх пізніх працях, вже проявляється в «Божевіллі та суспільстві». Подібно до того, як Батай відкриває в парадигматичному досвіді екстатичного самовідмежовування та оргіастичному саморозчиненні виверження гетерогенних сил у гомогенний світ примусово нормалізовану повсякденність, Фуко має намір показати, що поза психіатрично створеного феномену душевної хвороби, та й взагалі під різними масками божевілля, що існували на той час, проявляється щось справжнє, чому треба тільки відкрити запечатані уста: «Потрібно уважно прислуховуватися до шепотів світу і намагатися помічати багато образів, які ніколи не знайдуть свого місця в поезії, сприймати багато фантазій, які ніколи не матимуть кольорів, що відповідали б стану пробудження⁴.

Безумовно, Фуко готовий визнати парадоксальність завдання – спіймати «через вченість» істину божевілля саме «у його кипінні, тобто, ще до його усвідомлення». «Акт сприйняття, яке намагається схопити ці слова в їхньому вільному від зв'язків стані, з необхідністю належить до світу, який вже схоплений ними». Проте автор мисленнево уявляє собі також ще й певний дискурсивний аналіз, який здійснює глибинне герменевтичне тестування у зворотному напрямку, до моменту початкового розгалуження божевілля та розуму, щоб розшифрувати у висловленому невисказане⁵.

Цей задум вказує на його спорідненість з напрямком негативної діалектики, яка засобами ідентифікуючої думки намагається вирватися із цього зачарованого кола ідентифікації, щоб в історії виникнення інструментального розуму дійти до точки початкової узурпації та відщеплення монадично оформленого розуму від мімезису та окреслити її як можна менше апоретично. Та якщо Фуко дійсно мав цей намір, він мусив би тоді подібно до археолога обстежити увесь ландшафт руїн, що залишилися від зруйнованого об'єктив-

ного розуму, щоб ретроспективно, через свідчення німих свідків завжди залишати змогу сформуванню перспективу (якої довгий час зрікалися) надії на примирення. Проте, це підхід Адорно, а зовсім не Фуко.

Той, хто намагається спростувати суб'єктоцентрований розум не тільки як голу форму, той не може довірятися сповідінням, які охоплюють цей розум у його «антропологічній дрімоті». Трьома роками пізніше, в передмові до «Народження Клініки», Фуко закликає самого себе до порядку. У подальшому, він намагається відмовитися від коментуючого поводження зі словами, і взагалі від будь-якої герменевтики, що намагається якомога глибше проникнути в середину тексту, не задовольняючись тим, що лежить на його поверхні. Він більше не шукає в глибинах дискурсу про божевілля саме божевілля, а поза археологією медичного спостереження – певного безсловесного контакту тіла з оком, який, як здавалося б, має передувати будь-якому дискурсу. На відміну від Батая, він заперечує можливість будь-якого евокативного (того, що викликає пам'ять про минуле. – Прим. – В.К.) доступу до усього виключеного та оголошеного поза законом – гетерогенні елементи не обіцяють вже більше нічого. Герменевтичне викриття завжди несе у собі поряд із критикою також і певну обіцянку; звільнена від ілюзій археологія повинна відмовитися від цього: «Чи не можливий взагалі структурний аналіз дискурсу лише тому, що в тому, що стає висловленим, передбачається певний залишок, певне перевершування (значення), а не лише історичний факт його появи? Адже інакше дискурсивні факти не можна було б трактувати як автономні ядра багатоманітних значень, а виключно як події та функціональні елементи системи, що поступово себе збудовує. Тоді зміст висловлення не можна було б дефінітивно визначити через змістовність інтенцій, які воно містить у собі, через які воно себе водночас розкриває і приховує; це можна було б здійснити лише через *розрізняння*, яке це висловлювання прислує до інших дійсних або можливих висловлювань, або одночасно або протиставлених у часі. Так, систематичний зміст дискурсу приходив би до своєї появи»⁶. Тут вже намічається концепція *історіографії*, яка під впливом Нішсе починає протипоставлятися у Фуко, з кінця 1960-х років, як різновид антинауки, гуманітарним наукам, які підпорядковані історії розуму, а через це й знецінені. У світлі цієї концепції Фуко переглядає свої ранні праці про божевілля (та виникнення клінічної

психології), а разом із цим і про хворобу (та розвиток клінічної медицини), розцінюючи їх як переважно «спроби наосліп». Спершу я хотів би вказати на ті теми, що складають предметний континуум від його ранніх до більш пізніх праць.

II

Уже в праці «Божевільня та суспільство» Фуко досліджує своєрідність зв'язку між дискурсами та практиками. Йдеться не про добре відомі спроби пояснити внутрішній *пост-конструйований* розвиток науки із зовнішніх умов наукового розвитку. Замість внутрішньої перспективи проблемно орієнтованої історії науки, тут з самого початку виступає структурний опис ретельно відібраних, найбільш показових дискурсів, які зосереджуються на тих, майже закритих від розгляду в історії духу та історії проблем прогалинах у старій парадигмі, в яких нова парадигма починає протиставляти себе старій. Проте, дискурси науковців сусідять з іншими дискурсами, як філософськими, так і тими, що здійснюються академічно вихованими професіоналами, наприклад, лікарями, юристами, державними службовцями, теологами, педагогами та ін. Ясна річ, що гуманітарні науки, які в дослідженнях Фуко утворюють вихідний пункт, розглядаються не тільки в контексті інших дискурсів; більш важливими для історії їхнього виникнення є *безмовні* практики, в яких вони осідають. Часто-густо Фуко розуміє під *інституційно* закріпленими також ті регулятиви поведінки та звичаї, які архітектонічно втілені та ритуально ушільнені. У понятті «практика» Фуко висуває на перший план момент примусового, асиметричного впливу на свободу поведінки інших учасників інтеракції. Юридичні рішення, поліцейські заходи, педагогічні рекомендації, інтернування, дисциплінування, контроль та форми тілесного й інтелектуального тренінгу є прикладами вторгнення сил, що соціалізують та організують природний субстрат тілесності. Фуко вдається до цілком і остаточно асоціологічного поняття соціального. І гуманітарні науки цікавлять його перш за все лише як медіуми-посередники, які в добу Модерну підсилюють та прискорюють загрозливий процес такої соціалізації, а саме, запровадження конкретних, тілесно опосередкованих інтеракцій. Тут перш за все, залишається непроясненою проблема, яким чином дискурси — наукові та позанаукові — пов'язані з практиками: чи керують перші другими, чи треба ро-

зуміти їхні зв'язки як відношення базису та надбудови, або ж за моделлю циклічної каузальності, або як взаємодію структури та події.

Фуко послідовно і до кінця дотримується тих епохальних розподілів, на які розчленовано історію божевільля. Рухаючися від дифузного і неясно окресленого контексту високого середньовіччя, його дослідження змушує нас повернутися до початків грецького Логосу;⁷ контури божевільля більш чітко проступають у Ренесансі, який у свою чергу є фоном для ясно і з симпатією охарактеризованої доби Класицизму (від середини XVII до кінця XVIII століття). Звідси кінець XVIII століття виступає ознакою тих перипетій в історичній драмі розуму, тією межовою віхою, з якої починається Модерн, і яка формується завдяки кантівській філософії та новим гуманітарним наукам. Цим епохам, умовності найменувань яких завдячує перш за все подіям в історії культури та суспільства, Фуко надає – відповідно до змін констеляцій розуму та божевільля – більш глибокого значення. XVI століттю він приписує неспокій та відкритість дійсної самокритики у поволженні з феноменами безумства. Розум має допоки достатню осмотичну поникливість – божевільля продовжує стояти в тісному зв'язку з трагічним та пророчим, займаючи місце апокрифічних істин; воно має функцію дзеркала, яке іронічно викриває безсилля розуму. Схильність до ілюзій сама належить до характеристик розуму. Протягом Ренесансу оберненість цього відношення розуму до свого Іншого так і не була цілком ліквідована. На цьому фоні два процеси набувають значення граничних подій в історії розуму: велика хвиля обмежень – як, наприклад, у Парижі протягом кількох місяців 1656 року, коли кожного сотого мешканця міста було затримано і запроторено до притулку; і потім, наприкінці XVIII століття, коли ці місця інтернування та притулки було перетворено в закриті лікарні для божевільних з лікарським персоналом для медичного діагностування душевної хвороби – а звідси й народження тих психіатричних закладів, які існують й досі і вимоги скасування яких підсилюються разом з поширенням руху антипсихіатрії.

Ці дві події: спершу, примусова ізоляція божевільних, злочинців, бездомних, вільнодумців, жебраків та диваків, а потім заснування клінік для лікування душевно хворих пацієнтів – сигналізують про виникнення двох типів практик. Обидва вони служать для відмежування гетерогенних елементів від того, поступово зміцнюваного монологу, який веде з самим собою суб'єкт, який нарешті здійснює-

ся до загального людського розуму, перетворюючи водночас все навколо себе на об'єкт. Як і в більш пізніх дослідженнях, центральним пунктом постає порівняння класичної доби з Модерном. Обидва типи практик виключення узгоджуються між собою в тому, що вони примушують до відокремлення і суворо викреслюють із загальної картини божевільня ті штрихи, які уподібнюють його до розуму. В цілому, інтернування без розбору всіх правопорушників, які були залишені наодинці із собою, означає перш за все просторову сегментацію спонтанного та фантастичного, що однак не означає приборкуючу конфронтацію з жахаючим хаотичним – стражданням або патологією, які треба інтегрувати в порядок природи та людства: «Те, що було обмежене в класичний період, було не тільки абстрактною нерозумністю, в якій змішані божевільний і вільнодумець, хворий і злочинець, але й величезним резервом, прихованим у фантастичному, тим сплячим світом монстрів, який згідно з віруваннями перебуває в темряві ночі Героніма Босха, і який постійно вивергається нею назовні»⁸. Лише наприкінці XVIII століття, коли разом із страхом, що божевільня через шпирини притулків може вирватися назовні, зростає також і жалість до тих, хто має нервові захворювання, та відчуття провини за те, що їх уподібноли до брудних злочинців і кинули разом з ними напризволяще. Клінічне очищення хворих притулків, йде пліч-о-пліч з науковою об'єктивізацією безумства та психіатричним ставленням до психічнохворого. Разом з тим клініка означає гуманізацію страждання та натуралізацію хвороби⁹.

Тепер ми торкнемося наступної теми, яку Фуко переслідувати-ме дедалі інтенсивніше: конститутивного зв'язку між гуманітарними науками та практиками наглядаючої ізоляції. Народження психіатричного закладу і клініки взагалі є зразковим для тієї форми дисциплінування, яку Фуко опише згодом як модерну технологію володарювання. Архетип закритої установи, яку Фуко спочатку відкриває в клінічно перетвореному світі притулку, поширюється в подальшому на такі форми як фабрика, в'язниця, казарма, школа та кадетське училище. У цих тотальних закладах, в яких нівелюється природний процес збільшення диференціації, властивого для староевропейського життя, а винятковий приклад інтернування здійснюється до різновиду нормальної форми *інтернату*, Фуко уба-

ремого організму, так само, як і суспільне тіло певної популяції, в цілому.

Той пильний погляд, який об'єктивує та перевіряє, аналітично розкладає, все контролює та у все проникає, отримує стосовно цих установ структуротворчу силу; це є погляд розумового суб'єкта, котрий втратив усі чисто інтуїтивні зв'язки з власним середовищем, який зірвав усі мости до інтерсуб'єктивного погодження і для якого в монологічній самотності інші суб'єкти доступні тільки лише як об'єкти спостереження, а не як співучасники. В ескізі Паноптикуму, створеному Бентамом, саме цей погляд був представлений в архітектонічно застиглому вигляді¹⁰.

Ця ж сама структура стоїть й поблизу колиски гуманітарних наук. Зовсім не випадково, що ці науки, перш за все клінічна психологія, хоча також і педагогіка, соціологія, політологія та культурантропология майже без внутрішніх ускладнень переключаються на технологію влади, яка в закритих установах знаходить свій архітектонічний вираз. Вони переорієнтовуються на терапії та соціальні техніки і створюють в цьому плані найбільш дієве середовище нової дисциплінарної сили, яка починає домінувати в Модерні. У цьому вони мають завдячувати тій обставині, що всепроникливий погляд ученого-гуманітарія може займати таке центральне місце в просторі Паноптикуму, з якого він може дивитися, залишаючись при цьому непобаченим. Уже у своїх студіях щодо народження клініки Фуко говорить про погляд анатома, який формується на людському трупі, як про «конкретне апіорі» наук про людину. А в своїй історії божевілья він переслідує мету довести першопочаткову спорідненість між установою притулку та відношенням доктор-пацієнт. З обох боків, як в організації наглядаючої установи, так і в клінічному спостереженні пацієнта простежується розподіл між «бачити» та «бути побаченим», який об'єднує ідею клініки з ідеєю науки про людину. Це є та загальна ідея, що досягає свого панування водночас із твердженням суб'єктноцентрованого розуму, що начебто вбивство діалогічних зв'язків створює суб'єктів, які монологічно звернені на себе, як об'єкти і тільки як об'єкти у їх відношеннях один до одного.

На прикладі реформаційних рухів, які призвели до виникнення психіатричних установ і клінічної психології, Фуко розкриває головним чином ту внутрішню схожість між гуманізмом і терором, яка надає його критиці Модерну гостроти та нищівності. Через

феномен народження психіатричних закладів із гуманітарних ідей Просвітництва Фуко демонструє, у першу чергу, той «двоїстий рух визволення і поневолення», який він демонструє надалі на широкому фронті реформ у каральній системі, системі виховання, охорони здоров'я, соціального забезпечення і так далі. Гуманітарно обґрунтоване визволення психічнохворих з-під безнаглядності в місцях їхнього інтернування, утворення гігієнічних клінік з медичним напрямом, психіатричне поводження з душевнохворими, право на отримання психологічного співчуття та терапевтичного нагляду — все це було уможливлене через заходи щодо упорядкування закладів для душевнохворих, які були спрямовані не на переробку пацієнта на об'єкт постійного нагляду, маніпулювання, ізоляції та регулювання, а в першу чергу на об'єкт медичного дослідження. Практики, які інституційно утверджуються у внутрішній організації життя цих закладів, стають базисом для пізнання божевілья, яке уперше постає тут як об'єктивність понятійно представленої патології і таким чином підпорядковується універсуму розуму. Звичайно, що *двозначність визволення* — в смислі емансипації та елімінації — є ознакою психіатричного пізнання не тільки стосовно пацієнтів, а також й до лікарів як позитивістів, що практикують: «Знання божевілья передбачає, що воно має у собі певний спосіб позбавлення себе від божевілья, звільнення перш за все самого себе від власних фобій та магії самообману... З самого початку воно містило в собі фіксацію певного особливого мистецтва, як не бути божевільним»¹¹.

Я не буду розглядати ці означені вище чотири теми окремо, а поставлю загальне запитання щодо того, чи досяг Фуко, у формі археологічно здійсненої, поширюваної до генеалогії історіографії гуманітарних наук, радикальної критики розуму, не потрапляючи при цьому в апорії самовіднесеності. Окрім того, залишається неясним, яким чином відношення дискурсів до практик постає саме в ранніх його працях методичною проблемою, як взагалі може бути написаною історія констеляцій розуму та божевілья, якщо праця історика повинна все ж таки рухатися всередині горизонту розуму. У передмові до першої частини його досліджень, опублікованих на початку 60-х років, Фуко задається цим питанням, але залишає його без відповіді; однак воно знов виникає у його інаугураційній лекції в Колеж де Франс у 1970 році, і на цей раз він вже вирішує

лям постає тут як один із трьох механізмів виключення, за допомогою яких конституюється розумне мовлення. Елімінація божевілля стоїть посередині між такими операціями, як відсторонення від дискурсів упертих промовців, замовчування неприємних тем, встановлювання цензури на висловлювання, і таке ін., з одного боку, та зовсім непомітною операцією розрізання в здійснюваному дискурсі між дійсними та недійсними висловлюваннями, з другого боку. Фуко погоджується, що з першого погляду неможливо визначити правила усунення фальшивих висловлювань за моделлю відмежування від божевілля та вигнання гетерогенного: «Як можна на розумних засадах порівнювати примус до істини з такого роду розмежуваннями, які з самого початку є довільними або, принаймні, створюються завдяки історичній випадковості, з розмежуваннями... які постійно змінюють свою конфігурацію, які залежать від усієї системи інституцій, що спонукає до проведення кордонів і бере безпосередню участь у їх збереженні, і котра сама встановлюється примусовим, а почасти й насильницьким способом?»¹².

Ясна річ, що Фуко не може звільнитися від вражаючого посилення на показну непримусовість примусового аргументу, завдяки якому встановлюються домагання істинності, та й взагалі домагання дійсності. Видимість ненасильництва при ствердженні кінцевого аргументу зникає, як тільки ми «переходимо в іншу площину розгляду» і приймаємо настанову археолога, який спрямовує свій погляд на прихований під уламками фундамент смислу, на ті з великими трудами відкопані інфраструктури, які тільки й можуть установити, що є *всередині* дискурсу дійсним, а що фальшивим. Істина це підступний механізм виключення, оскільки він функціонує тільки за умов перебування у прихованості притаманної йому *волі до істини*: «Це постає так, немовби воля до істини саме й закриває для нас істину та необхідний процес її здійснення... *Дійсний* дискурс, необхідність форми якого вільна від *жадань* і вільна від влади, не може визнавати *волю до істини*, яка його пронизує; а воля до істини, яка довгий час нам нав'язувалася, має ту властивість, що істина, до якої вона прагне, не може бути чимось іншим, ніж тим, що її маскує»¹³.

Критерії дійсності відповідно до яких усередині кожного дискурсу здійснюється розрізання істинного та хибного, затверджуються у їх повній прозорості, такими, що вільна від їх походження — дійсність повинна скинути з себе все генетичне, всі ті відбитки

походження із певних ґрунтовних конститутивних для дискурсу правил, які відкопує археологія. Самі по собі структури, що уможливають істинність, такою незначною мірою є істинними або хибними, що відповісти на це запитання можна тільки через функцію, якої набуває в них вираз волі, а також через генеалогію цієї волі із певної мережі практик влади. З початку 70-х років Фуко починає розрізняти археологію знання, яка відкриває конститутивні для істинності дискурсивні правила виключення, та генеалогічне дослідження реально існуючих практик. Генеалогія досліджує, як формуються дискурси, чому вони з'являються і знову зникають, простежуючи генезу історично варіативних умов досягнення дійсності до їх інституційних коренів. Тоді як археологія сповідує стиль вченої винахідливості, генеалогія присягає на вірність «щасливому позитивізму»¹⁴. Та якби археологія могла діяти по-вченому, а генеалогія поводитися в душі безвинного позитивізму, тоді б, звичайно, було б усунуто методичний парадокс цієї науки, котра пише історію гуманітарних наук з метою радикальної критики розуму.

III

Концепцію науково-позитивістської історіографії, яка виступає як антинаука, Фуко висуває під впливом Ніцше, який особливо відчувається у вступі до «Археології знання» (1969) та в есе «Ніцше, генеалогія, історія» (1971). Філософськи розглянута, ця концепція постає як багатообіцяюча альтернатива критиці розуму, запропонованої Гайдеггером та Дерріда у формі темпоралізованої «першої філософії». Звичайно, що весь вантаж проблематики лягає тут на основне для цієї концепції поняття влади, яке надає критичного виміру стосовно Модерну як археологічним пошукам, так і генеалогічним зніманням покровів. Авторитету Ніцше, яким живиться це цілком і повністю асоціологічне поняття влади, безумовно не достатньо, для того щоб виправдати його методико-систематичне застосування. Щоправда, політичний контекст сприйняття Ніцше – розчарування після невдачі молодіжного бунту 1968 року – робить біографічно зрозумілою концепцію критикорозумової історіографії гуманітарних наук; але це ще не є обґрунтуванням того специфічного використання поняття влади, що його Фуко ангажує для свого парадоксального проекту. Поворот до теорії влади швидше треба зрозуміти як внутрішньо вмотивовану спробу подолати

проблеми, які ставить перед собою Фуко після того, як у «Порядку речей» він здійснив спробу викрити гуманітарні науки виключно дискурсивно-аналітичними засобами. Але подивимося спочатку, як засвоює Фуко поняття «генеалогія».

Генеалогічна історіографія, як антинаука, може лише тоді брати на себе роль критики розуму, коли вона ступає за горизонт саме тих історично орієнтованих наук про людину, пустопорожній гуманізм яких Фуко має намір викрити з позицій теорії влади. Новій історії необхідно опротестувати всі ті припущення, які з кінця XVIII століття були конститутивними для історичної свідомості Модерну, для його філософсько-історичної думки та просвітницького історизму. Це пояснює, чому друге «Несвоєчасне розмірковування» Ніцше стає для Фуко скарбницею думок. Адже подібні наміри мав і Ніцше, намагаючись піддати безжалісній критиці історизм свого часу.

Фуко хоче (а) *залишити поза собою презентистську свідомість часу, притаманну Модерну*. Він хоче порвати з привілейованістю теперішнього часу, який відзначається тим, що відчуває себе під тиском проблем відповідального ставлення до майбутнього, до якого минулий час ставився нарцистично. Фуко зводить рахунки з презентизмом тієї історіографії, яка не виходить за межі своєї вихідної герменевтичної ситуації і змушена для свого стабілізуючого засвідчення послуговуватися вже давно вщент рознесеною ідентичністю. Тому генеалогія не повинна розшукувати певні *першовитоки*, а відкривати *контингентні початки* формування дискурсів, щоб мати змогу аналізувати всю складність *фактичних* історій походження і усувати видимість ідентичності, а особливо уявну ідентичність самого суб'єкта, який пише історію, та його сучасників: «Там, де душа стверджується у чомусь єдиному, де Я вигадує для себе певну ідентичність або когерентність – звідси починає генеалогія свої пошуки початку... Аналіз походження веде до розчинення Я, через що місця та ситуації його пустих синтезів починають мерехтіти тисячма втраченими подіями»¹⁵.

Звідси – як методичний наслідок – (б) *процання з герменевтикою*. Нова історія (*Historie*) служить не для розуміння, а для деструкції та розвіювання тих історико-дієвих контекстів, які тільки в уяві пов'язують історика з тим предметом, з яким він вступає у відношення комунікації, щоб віднайти в ньому самого себе: «Історія (*Geschichte*) повинна позбутися такого її образу... через який

вона знаходить своє антропологічне виправдання – тієї тисячолітньої колективної пам'яті, яка... постійно звертається до документів, щоб зберігати свіжість своїх спогадів»¹⁶. Герменевтичне зусилля націлене на засвоєння смислу і в кожному документі воно відшукує замовклий голос, який має знов повернути до життя. Проте, цю ідею *документа, обтяженого смислом*, необхідно радикально поставити під сумнів, як власне й саму справу інтерпретації. Адже «коментар» і такі споріднені йому вигадки, як «твір» та «автор», як ініціатор текстів, так само, як і зверненість «вторинних» текстів до «первинного», та й взагалі утворення певної історико-духовної каузальності – всі вони є засобами, неприпустимого спрощення, знаряддями для усунення спонтанного перенасичення дискурсів, які кожний наступний інтерпретатор намагається пристосувати до власного виміру, до свого, щоразу своєрідно обмеженого, горизонту розуміння. Археолог, на відміну від цього, робить зворотній хід і перетворює документ, здатний до мовлення, в німий *монумент*, у предмет, який потрібно звільнити від його власного контексту для того, щоб він став доступним структуралістському опису. Фахівець з генеалогії підходить іззовні до археологічно розкопаного монументу, щоб пояснити його походження із контингентних «над» і «під», залежних від війн, перемог, поразок і т.ін. Тільки історик, який суверенно нехтує всім, що розкривається для інтерпретації смислу, може послабити цю засновуючу функцію суб'єкта, що пізнає. Він чітко розпізнає облуду тих «гарантувань, що все, що залишилося для нього непоміченим, може стати колись потім поміченим: «...Обіцяння того, що всі ці збережувані (через розрізнення) на відстані речі, колись можуть бути засвоєні в формі історичної свідомості»¹⁷.

Основні поняття філософії суб'єкта панують не тільки над певним способом доступу до сфери об'єктів, але й над підходом до самої історії. Тому Фуко має намір, перш за все, (в) *покінчити з глобальною історіографією*, яка концептуалізує всю історію як макросвідомість. Історія «в однині» повинна бути розчиненою, але цього разу не в багатоманітності наративних історій, а в множинність локальних дискурсів, що спонтанно виникають і зникають. Критичний історик повинен спочатку усунути *хибні континуальності* і спрямувати увагу на розломи, пороги та зміну напрямів. Він не виготовляє будь-яких телеологічних контекстів; його не зацікавляють великі ланцюги каузальностей; він не зважає на синтези і

відмовляє таким принципам членування історії як прогрес та еволюція, він не розподіляє історію на епохи: «Проект глобальної історії є таким, що спирається на цілісну форму культури, на матеріальний або духовний принцип суспільства, який надає всім феноменам певного періоду певне *спільне* для них значення, на закон, який пояснює їхню взаємозалежність, на все те, що має метафоричну назву «обличчя» епохи»¹⁸. Замість цього Фуко позичає у «Школи Анналів» поняття «серіальної історії» з його програмно розгорненою структуралістською процедурою дослідження, яке враховує множинність неодночасових систем історій і створює їхню аналітичну єдність у термінах зовнішніх щодо свідомості індикаторів, які відмовляють будь-яким понятійним засобам досягнення синтетичної єдності передбачуваної тут свідомості, тобто, інакше кажучи, заперечують утворенню тотальностей¹⁹. Разом з цим викреслюється й ідея взаємодії, як спадщина філософії історії, із якої живилася вся наступна за Гегелем критика Модерну. Рішучу відмову отримує кожна історія, «яка хоче... втиснути багатоманітність часів в певну закорковану тотальність»; кожна історія, яка намагається побачити взаємодію у будь-яких зміщеннях часів; яка на все, чому вона передує, дивиться з перспективи кінця світу»²⁰.

З позицій такої деструкції історіографії, яка залишається в полоні антропологічної думки та ґрунтовних гуманістичних переконань, окреслюється контур *трансцендентального історизму*, який водночас успадковує і перевершує ніцшевську критику історизму. Радикальна історіографія Фуко залишається «трансцендентальною» лише в «слабкому» значенні, оскільки предмети історико-термінологічної інтерпретації, які вона розуміє конститутивно передумовленими, виступають як об'єктивації тих, (структуралістськи уявлених) кожного разу конкретних основних дискурсивних практик. Стара історія мала справу з такою тотальністю смислу, яку вона відкривала для учасників дискурсу з внутрішньої перспективи. З цієї позиції поза відноколом завжди залишається те, що *конституує* цей світ дискурсу саме як такий. Тільки для археології, яка розкопує дискурсивну практику разом з її коренями, відкривається можливість побачити, що те, що стверджує себе ізсередини як тотальність, має бути визнаним ззовні як щось партикулярне, що може бути також й інакшим. Тоді як учасники практик розуміють себе як суб'єкти, які тримають зв'язок з усіма предметами за універсальними критеріями дійсності, не маючи при цьому змоги

трансцендентувати за проникний горизонт їхнього світу, археолог, який підходить іззовні, здійснює задужкування цього їх саморозуміння. Коли він звертається до правил, що конституують дискурс, він з'ясовує для себе межі даного універсуму дискурсу; його структура стає *обмеженою* саме через ті елементи, які він несвідомо *виключає* як гетерогенні – а тому конститутивні для даного дискурсу правила виконують також функцію механізмів виключення. Те, що відмежовується від даного дискурсу, тільки й уможлиблює специфічне, хоча всередині дискурсу й загальнозначуще, тобто, безальтернативне суб'єкт-об'єктне відношення. В цьому сенсі Фуко з його археологією знання стає послідовником багаївської гетерології. Але те, що відрізняє Фуко від Батая, так це його безпощадний історизм (*Historicismus*), перед яким щезає навіть перед-дискурсивна позиція суверенності. Термін «божевільня» – від Ренесансу до позитивістської психіатрії XIX століття – так само мало вказує на автентичний, поцейбічний відносно всіх дискурсів, потенціал досвіду щодо божевільних, як і виключно гетерогенне Інше-розуму мало зберігає свою роль перед-дискурсивного референта – який би вказував на швидке віднайдення втраченого першопочатку²¹.

Замість цього простір історії, про який тут йдеться, повністю забивається цілком випадковими подіями безладно виникаючих і зникаючих нових форм дискурсів; у такій хаотичній багатоманітності минулих дискурсивних універсумів більше не лишається місця для будь-якого *всепокриваючого* смислу. З позиції трансцендентального історизму все виглядає як в калейдоскопі: «Його калейдоскопічна картина далека від того, щоб нагадувати послідовні формоутворення діалектичного розвитку; вона більше не пояснюється трансцендентальним істориком ні через прогресивний рух свідомості, або тим більш через її регрес, ні боротьбою між двома принципами: волюнтаризму та репресії – кожна з цих вишуканих конфігурацій завдячує своєю появою тому простору, який надавався їй від сусідніх практик»²².

Під *стійким* поглядом археолога історія застигає в моноліт айсбергу, який покриває довільні форми дискурсу своїми кристалічними формами. Та оскільки кожна з них відповідає автономії певного універсуму, який не має першопочатку, то історик залишається лише займатися справами генеалогії, яка пояснює випадкові походження цього вигаданого формоутворення через порожні форми граничних формацій, тобто через найближчі обставини. Під *цвітін-*

ним поглядом фахівця з генеалогії, айсберг починає рухатися. Форматції дискурсів пересовуються і перегруповуються, хвилеподібно рухаючись туди й сюди. Генеалогіст пояснює цей рух «уперед-назад» за допомогою безлічі подій, користуючись лише однією єдиною гіпотезою – що єдине, що є дійсним, це влада, яка в постійній коловерті анонімних процесів, що рухають її до перемоги з'являється завжди під новими масками: «За кожною «подією» завжди передбачається не одне конкретне рішення, один договір, певний час правління, або битви, але певний поворот у співвідношенні сил, падіння влади, реформа мови та її застосування, яка здійснюється всупереч волі реальних її носіїв, послаблення влади через огрушення власним володарюванням, – все це реалії, за якими приховується прихід іншої влади»²³. Синтезуюча роль, яку для єдиного і загального універсуму предметів будь-якого можливого досвіду повинна була зіграти очікувана синтетична сила трансцендентальної свідомості, цей синтез тепер переходить до безсуб'єктної волі дієвої влади в контингентних та хаотичних рухах «уперед-назад» дискурсивних формоутворень.

IV

Як свого часу «життя» було піднесене Бергсоном, Дільтесом та Зиммелем до основного трансцендентального поняття філософії (яке було підґрунтям й для гайдеггерівської аналітики туг-буття), так само Фуко стверджує «владу» як головне трансцендентально-історичське поняття своєї критико-розумової історіографії. Цей крок не слід вважати тривіальними, заснованим тільки на авторитеті Ніцше. На тлі контрастуючої концепції історії буття мені хотілося б спершу дослідити ту роль, яку в критиці розуму Фуко відіграє це провокуюче поняття влади.

Гайдеггер та Дерріда хотіли продовжити на шляху деструкції метафізики ніцшевську програму критики розуму; Фуко хоче здійснити її через деструкцію історіографії. Тоді як перші, вдаючись до думки про повне відтворення в пам'яті всього минулого, намагалися піднятися над філософією по той бік філософії – Фуко має намір перевершити гуманітарні науки через історіографію, яка виступає як антинаука. Обидві сторони нейтралізують легковажно висунуті домагання дійсності тих досліджуваних ними філософських та наукових дискурсів, які так чи інакше звертаються або до

певного епохального розуміння буття, або до правил формування дискурсу. Як перша, так і друга сторони повинні перш за все уможливити смисел суцього і дійсність висловлювань всередині горизонту даного світу або здійсненого ними дискурсу. Вони також погоджуються у тому, що горизонти світу та формування дискурсів зазнають змін, але в цих змінах їхня трансцендентальна влада утримується понад тим, що встановлюється *всередині* формованого ними універсуму. Через це виключається діалектичний або циклічний ефект зворотної дії онтичних подій, і відповідно, їх референцій на історію онтологічних, і відповідно, дискурсивно формованих умов їх уможливлення. Але історія трансцендентальностей та зміни світорозкриваючих горизонтів вимагає понять, *відмінних* від тих, що підходять для онтичного та для історичного димензійнів. Саме у цьому пункті шляхи їх розходяться.

Гайдеггер радикалізує фігури думки «першої філософії», до якої він зберігає залишки довіри. Він переносить епістемічний авторитет дійсності істини на процес утворення та перетворення світорозкриваючих горизонтів. Умови, за яких істина стає можливою, самі по собі не можуть бути ні істинними ні хибними; а проте процесу їх зміни приписується двозначність, яку треба мислити за моделлю набуття дійсності істинних висловлювань, як історизованою формою зростання істини. Під таким кутом зору Гайдеггер пропонує разом із поняттям історії буття, як випадку події істини, наступний, досить показовий спосіб концептуального сплаву. Історія буття зобов'язана своєю авторитетністю поєднанню смислів непримусового домагання дійсності та настійливого домагання влади; це наше руйнівної сили вбачанням «імператорського» ореолу, що змушує тільки до поклоніння. Фуко уникає такого псевдорелігійного повороту через те, що при вкрай малому залишку довіри до гуманітарних наук він реактивує для власних цілей батаївську мисленеву фігуру гетерологічного відмежування. Він розкриває історію *правил* конституювання дискурсів, стосовно кожного авторитету, заснованого на домаганнях дійсності, і розглядає зміни в формуваннях дискурсів, трансцендентально наділених владою, подібно до того, як у його конвенційній історіографії розглядалися коливання уперед-назад політичних режимів. Тоді як археологія знання (і в цьому вона подібна до деструкції історії метафізики) реконструює шари правил конституювання дискурсів, генеалогія намагається пояснити переривисту послідовність необґрунтованих у собі зна-

кових систем, які примушують людей до визначених, в даних семантичних рамках, інтерпретацій світу»²⁴ — і вона дійсно пояснює походження формоутворень дискурсів із практик влади, які зплітаються одна з одною в такій собі «ризиковій грі придушення».

У своїх більш пізніх дослідженнях Фуко надає цьому абстрактному поняттю влади цілком оформленого вигляду; він починає тлумачити владу як інтеракцію ворогуючих партій, як децентровану мережу тілесних — обличчям до обличчя — конфронтацій, а зрештою, як продуктивне проникнення та суб'єктивно забарвлене підкорення тілесного опонента. У контексті нашого розгляду важливо, однак, підкреслити те, як Фуко *поєднує в думці* ці відчутні значення влади з трансцендентальним смислом синтетичних єдностей, які Кантом приписувалися суб'єкту і які почали розумітися в структуралізмі як анонімні події, а саме, як обсолютно децентровані, здійснювані за правилами операції з упорядкованими елементами надсуб'єктивно створеної системи²⁵. В генеалогії Фуко «влада» з самого початку є синонімом цієї *чисто структуралістської діяльності*; вона посідає те саме місце, яке у Дерріда займає «розрізняння» (*Differenz*). Але ця влада, що є конститутивною для дискурсу, повинна водночас бути й владою трансцендентального породження та емпіричного самоствердження. Подібно до Гайдеггера, Фуко також звертається до злиття протилежних значень; та амальгама, що з цього виникає, дозволяє йому — слідом за Батаєм — сягати висот ніцшевської критики ідеології. У понятті буття як темпоралізованої першовлади Гайдеггер хотів затвердити смисл трансцендентального світопояснення, як обґрунтування дійсності; але який, водночас, позбавляється притаманного поняттю трансцендентального ідеалістичного елемента, який здійснюється над усією історією, над всім чисто подієвісно засвідчуваним та інваріантним. Проте своїм основним трансцендентально-істористським поняттям влади Фуко зобов'язаний не лише цій *єдиній* парадоксальній операції, яка вносить апріорні синтетичні єдності до царства історичних подій; поряд з цим він розпочинає ще три додаткові, однаково парадоксальні дії.

З одного боку, Фуко повинен зберегти у понятті влади, яка іронічно маскується і водночас демонструється в дискурсі як воля до істини, трансцендентальний смисл умов, що роблять можливою істину. З другого боку, виступаючи проти ідеалізму кантівського поняття, він мусить показати не тільки темпоралізацію апріорного

— так, щоб нові формоутворення дискурсів, які витісняють старі, змогли виникати як *події*; Фуко повинен також усунути із змісту трансцендентальної влади ті конотації, які Гайдеггер передбачливо залишив для ауратичної історії буття. Розуміючи свій підхід водночас як номіналістський, матеріалістичний та емпіричний і розглядаючи разом з цим трансцендентальні практики влади як завжди особливі, Фуко історизує не тільки все те, що чинить спротив універсальному, усе, що надалі постане у нього як низьке, тілесно-чуттєве, але й усе, що послаблює будь-яку інтелегібельність, нарешті, все те контингентне, яке могло б бути також і інакшим, оскільки воно не залежить від будь-яких керуючих інстанцій. У пізній філософії Гайдеггера надто складно схопити всі ці парадоксальні наслідки, що випливають з його «забруднених» протилежними значеннями ґрунтовних понять, оскільки замислювання над буттям, якому не передує думка (*unfordenkliche*), уникає будь-якого його обговорення за критеріями, що підлягали б перевірці. На противагу цьому, Фуко демонструє цілком очевидні заперечення, оскільки його історіографія, незважаючи на декларовану антинаукову спрямованість, має, проте, намір «повчати» і діяти згідно з «позитивістськими» методами дослідження. Тому генеалогічна історіографія, як ми це побачимо далі, навряд чи може приховати парадоксальні наслідки його забрудненого основного поняття влада. Отже, тим більшою є потреба пояснити, чому взагалі вирішує Фуко спрямувати налаштовану на критику розуму теорію науки на розбудову теорії влади.

З біографічної точки зору, сприйняття ніцшевської теорії влади створювалося у Фуко під впливом дещо інших мотивів, ніж ті, що мали вирішальне значення для Батая. Дійсно, обидва починали свій шлях на політичному боці лівих і обидва поступово все далі відходили від ортодоксального марксизму. Але тільки Фуко зазнав *раптового* розчарування у його політичному ангажементі. В інтерв'ю, яке Фуко дав на початку 70-х років, він заявив про рішучий розрив зі своїми минулими переконаннями. У будь-якому разі Фуко підсилює хор тих, хто у 1968 році розчарувався в маоїзмі і перейнявся тими настроями, до яких варто було прислухатися тому, хто хотів пояснити дивний успіх Нових філософів у Франції²⁶. Безумовно, що оригінальність Фуко була б знецінена, якщо намагатися редукувати його центральні ідеї до цього контексту. Принаймні, ці зовнішні політичні імпульси не могли б надати руху найглибшому

ядру теорії, якби власний динамізм теорії (задовго до прикрого досвіду подій 1968 р.) не мотивував формування тієї ідеї, що в дискурсивних механізмах виключення не тільки *відображаються* самодостатні структури дискурсів, але що вони також пронизані імперативами підсилення влади. Ця ідея виникла в проблематичній ситуації, з якою Фуко стикнувся, закінчивши працю з археології гуманітарних наук.

У «Порядку речей» (1966) Фуко досліджує сучасні форми знання (або епістем), які встановлюють для наук неперевршуваний горизонт основних понять, або, як ще можна сказати: встановлюють історичне апіорі розуміння буття. Як і в історії божевілья, тут також під час розгляду історії новочасової думки в центрі дослідницьких інтересів постають дві історичні межі переходу від Ренесансу до Класичної доби і від Класичної доби до Модерну. Внутрішні мотиви для переходу до теорії влади пояснюються через ті труднощі, які безпосередньо впливають з цього геніального дослідження.

V

Думка Ренесанса ще продовжувала впливати через космологічну картину світу, у якій речі мають бути упорядковані згідно з відношеннями подібності, так би мовити, фізіогномічно, оскільки у великій «книзі природи» кожна сигнатура вказує на іншу сигнатуру; раціоналізм XVII століття приносить із собою зовсім інший порядок в співвідношення речей. Структуротворчою стає логіка Пор-Рояля, яка розробляє семіотику та загальну комбінаторику. Для Декарта, Гоббса та Лейбніца природа постає цілісністю всього того, що може бути «репрезентоване» в подвійному сенсі, тобто що може бути пред-ставлене і викладене як таке представлення за допомогою конвенційних знаків. Фуко стверджує, що визначальною парадигмою для такого уявлення не є ні математизація природи, ні механіцистська перспектива, а система упорядкованих знаків. Для неї більше не потрібно шукати свого обґрунтування в *минулому* порядку; вона вперше встановлює власний *таксономічний* порядок для репрезентації речей. Комбінації знаків, або мова, формують остаточно прозорий медіум, через який можна зв'язати представлення з тим, що представляється. Сигніфікант виступає тлом для означуваного сигніфіката; він функціонує як прозорий інструмент

для репрезентації, залишаючись без власного життя: «Глибоке призначення класичної мови полягало у тому, щоб створювати картину: незалежно, чи у вигляді природного мовлення, чи накопичення істин, описів речей, чи корпусу точного знання, або енциклопедичного словника. Вона існує лише для того, щоб бути прозорою... Можливість пізнання речей та існуючого між ними порядку, виконується в досвіді Класики через суверенність слів. Слова не є ні знаками для пояснювання (як в епоху Ренесансу), ні... більш-менш точними та опанованими інструментами (як у добу позитивізму). Вони створюють, скоріше, безбарвну мережу, на тлі якої... упорядковуються репрезентації»²⁷. Завдяки своїй автономії, знак *самовіддано* служить репрезентації речей: у ньому зустрічаються представлення суб'єкта з представленим об'єктом, які через ланцюг репрезентацій створюють порядок.

Мова виступає, як ми сьогодні кажемо, у своїй функції відображення фактів і повертає все, що взагалі може бути репрезентоване, *на той самий* рівень – природа суб'єкта, котрий представляє, ні чим не відрізняється від репрезентованих об'єктів. На її тлі природа людини не отримує жодного привілею перед природою речей. Внутрішня і зовнішня природа класифікується, аналізується та комбінується в той самий спосіб – слова мови універсальної граматики, багатства та потреб в політичній економії, ні чим не відрізняються від видів рослин та тварин у системі Ліннея. Звичайно, що саме це вказує також і на межі нереклексивної форми знання класичної доби; знання цілком залежить від репрезентативної функції мови, не маючи змоги інтегрувати сам процес репрезентації, як синтетичну здатність суб'єкта, який представляє. Фуко детально розробляє цю межу в його вражаючій інтерпретації знаменитої картини Веласкеса «Придворні дами»²⁸.

Ця картина зображує живописця перед полотном, не видимим для глядача; живописець, як і придворні дами, які стоять біля нього, дивиться, можливо, в бік двох своїх моделей, короля Філіппа IV та його дружини. Ці дві видатні особи, що є моделями, перебувають ззовні простору картини; вони можуть бути ідентифіковані глядачем тільки завдяки дзеркалу, яке зображене на задньому плані. Жарт, який тут, безумовно, готує для нас Веласкес, полягає у тій плутанині, яку усвідомлює глядач тільки наприкінці: глядач не може уникнути того, щоб не зайняти місце і спрямованого погляду віддзеркаленої, але відсутньої королівської пари, на яку ди-

вється зображений на картині живописець, і разом з цим й місця та перспективи самого Веласкеса, тобто художника, який фактично створює цю картину. Для Фуко, зі свого боку, головний момент полягає в тому, що класичний простір картини є дуже обмеженим, щоб подати репрезентацію акту зображення як таку – саме це робить Веласкеса зрозумілим, коли він показує плями відсутності рефлексії щодо самого процесу здійснення зображення в картині класичного простору²⁹. Жодна з персон, яка виступає на класичній сцені картинної репрезентації королівської пари (людини як суверенності), не з'являється у відображенні суверенним, здатним до саморепрезентації суб'єктом, або інакше, суб'єктом і об'єктом одразу, як зображуючим і зображеним, як презентація себе в процесі здійснення репрезентації: «Той, хто в класичній думці... себе репрезентує, хто пізнає себе як зображення або як рефлексію, він не знаходить в них *самого себе* як презентованого. До кінця XVIII століття людина не існувала... Дійсно, можна казати, що загальна граматики, історія природи та аналіз багатства були способами пізнання людини... Але не було *теоретико-пізнавального* усвідомлення людини, як такої»³⁰.

З Канта починається доба Модерну. Як тільки з кореспондування між мовою та світом зривається печатка метафізики, репрезентативна функція мови сама стає проблемою: зображуючий суб'єкт має зробити себе об'єктом, щоб отримати ясність стосовно проблематичного процесу репрезентації. Поняття саморефлексії стає керівним, і відношення суб'єкта, що представляє, до самого себе стає єдиною основою останньої упевненості. Кінець метафізики є кінцем об'єктивної координатії речей та їх репрезентацій, яка мовчки виконувалася мовою, а тому залишалася безпроблемною. Людина, яка презентує себе в самосвідомості, повинна брати на себе надлюдське завдання: встановлювати порядок речей, стаючи в позицію, з якої вона усвідомлює себе водночас як автономну і кінцеву екзистенцію. Тому Фуко розглядає модерні форми знання як такі, що з самого початку позначені через апорію – суб'єкт пізнання здимає себе над руїнами метафізики, щоб, усвідомлюючи свої обмежені сили вирішити завдання, яке вимагає нескінченних сил. Ці апорії Кант перетворює в конструктивні принципи своєї теорії пізнання, витлумачуючи обмеженість кінцевих можливостей пізнання як трансцендентальні умови пізнання, що рухається в нескінченне: «Модерн починається з неймовірної і цілком непри-

датної для її опрацювання ідеї існування того, хто є суверенним саме для того, щоб бути підкореним, того, чия реальна кінченість дозволяє йому посісти місце Бога»³¹.

На широкому підґрунті, від Канта та Фіхте до Гуссерля та Гайдеггера, Фуко розвиває свою головну ідею, що Модерн відзначається через самосуперечливу та антропоцентристську форму знання структурно надвимогливого суб'єкта, кінченного суб'єкта, що трансцендує в нескінченність. Філософія свідомості слухняно дотримується концептуально-стратегічних вимог, під якими суб'єкт роздвоюється і стає змушеним розглядати себе у двох протилежних і взаємно несумісних аспектах. Тому у намаганнях вирватися з цього силового поля коливань між несумісними та непримиренними аспектами самотематизації, показовою стає неприборкана воля до постійного збільшення знання. Ця воля претенціозно пронизує собою і перевищує все, чого досягає структурно надвимогливий та перенапружений суб'єкт. У такий спосіб модерна форма знання визначається через притаманний їй динамізм *волі до істини*, для якої будь-яка фрустрація є тільки поштовхом до нового продукування знання. Ця воля до істини постає у Фуко ключом до внутрішнього взаємозв'язку між знанням та владою. Гуманітарні науки займають територію, яка розкривається через апоретичну самотематизацію суб'єкта, що пізнає. З їхніми претенціозними, але ніколи не розв'язуваними домаганнями вони збудовують фасад загальнозначущого знання, поза яким приховується фактуальність чистої волі усвідомленого самовладання – волі до безмежного збільшення знання, в потягу якого тільки й формується суб'єктивність та само-свідомість.

Фуко простежує примус до апоретичного подвоєння самовіднесеного суб'єкта через три типи протилежностей: між трансцендентальним та емпіричним; між актом рефлексивного доведення до свідомості та рефлексивно недосяжним, не-передбаченим (*Unvordenkliche*); нарешті, між вищістю апіорного, як *завжди вже* передбаченим першопочатком, та адвентистським футуризмом *все ще* прийдешнього повернення першопочатків. Фуко мав намір показати ці протилежності через посилання на «Науковчення» Фіхте;

нібито як таку, що є *без свідомості*, як «не-Я», яке намагається поступово здобути Я як того, хто її покладе. Цей акт опосередкованого само-покладання можна розуміти в трьох різних аспектах: а) як процес самопізнання; б) як процес становлення свідомості; в) як процес самоформування. У кожному з цих димензійонів Європейська думка XIX та XX століть вагається між теоретичними настановами, які взаємно виключають одне одного — і кожного разу спроби обминути прикрі альтернативи закінчуються пасткою обожнюючого себе суб'єкта, який виснажує себе в актах марного самотрансценденування.

З часів Канта, «Я» набуває одночасно положення емпіричного суб'єкта у світі, де воно перебуває як об'єкт серед інших об'єктів, та положення трансцендентального суб'єкта відносно світу в цілому, конституюючи себе як цілокущність об'єктів можливого досвіду. Через цей його подвійний статус³² суб'єкт пізнання розглядає себе як такого, що провокує до того, щоб аналізувати ті свої досягнення, які одного разу були схоплені як результати трансцендентального синтезу, а другого разу — емпіричного, як процес, що здійснюється за природними законами, незалежно, чи пояснюється апарат нашого пізнання в термінах психології або культурної антропології, біології або історії. Безумовно, що думка не може задовольнитися ними несумісними альтернативами. Від Гегеля до Мерло-Понті не припиняються спроби подолати цю дилему через дисципліну, яка поєднує обидва її аспекти та зрозуміти конкретну історію апріорних форм як процес самопородження духа або роду. Оскільки ці гібридні проєкти претендують на Утопію остаточного самопізнання, вони змушені постійно загортатися в одяг позитивізму³³.

Подібну діалектику відкриває Фуко й у *другому* димензійоні самопокладання. Після Фіхте «Я», як рефлектуючий суб'єкт набуває подвійного досвіду: з одного боку, знаходження себе у світі як чогось завжди вже контингентно сталого та непрозорого, а з другого боку, — як такого, що саме цією рефлексією й стає знайденим і яка робить прозорим кожне «у-собі», здіймаючи його у свідомості до «тя-себе». Від Гегеля через Фроїда, до Гуссерля здійснюються спроби активізувати цей процес доведення-до-самосвідомості попередданого, щоб знайти ту методично вихідну точку зору, з якої все те, що на перший погляд протистоїть свідомості як щось зовнішнє: чи то як тіло, чи природні потреби, праця або мова —

могло б бути схопленим у рефлексії, засвоєним та перетвореним на дещо прозоре. Фройд висунув той імператив, що «Я» повинне виникати з «Воно», Гуссерль ставить за мету чистої феноменології пояснити і підпорядкувати усвідомленому контролю все імпліцитне, допредикативне, а також усе те що «випало в осадок» і стало неактуальним, одним словом: закритий та неусвідомлюваний фундамент діючої суб'єктивності. Але ці гібридні спроби досягнення емансипації стосовно неусвідомлюваного підґрунтя також цілком перебувають під впливом утопії остаточної самопрозорості і тому впадають в нігілістичний сумнів та радикальний скептицизм.

Нарешті, виникає бажання вивести з цієї діалектики третє подвоєння суб'єкта, як з самого початку творчого і водночас відчуженого від цього першопочатку актора. Людина пізнає себе як продукт історії, що бере свій початок в архаїчному минулому, яке він не здатний засвідчити, хоча воно зі свого боку вказує на авторство діючої людини. Першопочатки тим далі відступають від модерної думки, чим більш енергійно вона їх переслідує: «Парадоксальним чином відстоюється рішення просуватися все далі в напрямі цього безперервно поглиблюваного «відступу». Про це свідчить, з одного боку, філософія історії – від Шеллінга через Маркса до Лукача – через фігуру думки збагачену поверненням з чужини, своєрідну Одиссею духа; з другого боку, діонісійська думка – від Гьольдерліна через Ніцше до Гайдеггера – з ідеєю Бога, що віддаляється, «який залишає першопочаток мірою свого відступу»³⁴. Але ці гібридні уявлення про історію, оскільки вони живляться із хибного есхатологічного імпульсу, можуть ставати практичними лише в формі терору, само-маніпулювання та поневолення.

Цій антропоцентристській думці, якій надав руху Кант і яка тісно пов'язана з його Утопіями визволення в практиці поневолення, Фуко підпорядковує також і гуманітарні науки. Для експериментальних природничих наук він обережно залишає особливе місце; припускається, що вони звільнилися від павутиння практик, з яких вони виникли (перш за все з практики судового допиту) і змогли досягти певної автономії. Інша справа з гуманітарними науками. Граматика, природознавство та економіка, які протягом Класичної доби виникли як таксономічні науки, були першими, що зазнали впливу антропологічного повороту. Загальна граматики поступається перед історією національних мов, таблиці історії природи відступають перед еволюцією видів, а аналіз багатства перед

теорією, яка простежує споживчу та мінову вартості до витрати робочої сили. Звідси виникає перспектива, в якій *людина* починає сприйматися як *жива істота*, здатна до *мовлення та праці*. Гуманітарні науки використали цю перспективу; вони проаналізували людину як сутність, яка відносить себе до тих об'єктиваній, що породжуються нею як живою істотою, яка розмовляє та працює. Оскільки психологія, соціологія та політологія, на одному боці, і науки про культуру та дух, на другому, включені в сферу об'єктів, для якої суб'єктивність, у смислі самозв'язку людини, що переживає, діє та розмовляє, є конститутивною, то вони потрапляють тут у течію волі до знання, в орбіту безмежно продукovanого знання. Вони були віддані у розпорядження діалектики визволення та поневолення більш незахищеними, ніж наука історії, яка принаймні мала контроль над скептичним потенціалом історичної релятивізації; але ще менш вони були захищеними порівняно з епітологією та психоаналізом — оскільки останні діють (починаючи з Леві-Стросса та Лакана) все-таки рефлексивно в джунглях структурального та індивідуального несвідомого.

Оскільки гуманітарні науки, перш за все психологія та соціологія, з їхніми *запозиченими* моделями та *чужими* ідеалами об'єктивності, зв'язують себе з людиною, яка через модерні форми знання з самого початку поставала як об'єкт наукового дослідження, в них може отримати перевагу *внутрішній імпульс*, на який вони не можуть погодитися без загрози їхнім домаганням істинності: саме той невгамований потяг до знання, до самостійності та самозростання, з яким метафізично усамітнений та структурно надвимогливий, кинутий Богом і обоючючий самого себе суб'єкт посткласичної доби намагався уникнути апорії своєї самотематизації: «Ми пристасмо на те, щоб вважати, що людина звільнила себе від самої себе, як тільки вона відкрила, що її немає ні у центрі творіння, ні в середині простору, і, що можливо, вона не є вершиною життя або його кульмінаційним завершенням. Та якщо людина більш не займає в світі суверенного місця, якщо вона не панує в центрі буття, тоді гуманітарні науки виявляються небезпечними посередниками»³⁵. Тільки посередниками, тому що вони, на відміну від рефлексуючих наук (*Reflexionswissenschaften*) та філософії, не вимагають *безпосередньо* тієї саморуйнівної динаміки, якої вимагає встановлюючий самого себе суб'єкт, однак несвідомо стають для цього інструменталізованими. Гуманітарні науки є і продовжують залишатися псев-

донауками, оскільки вони залишають поза колом зору примус до апоретичного дублювання самовіднесеного суб'єкту і не хочуть визнавати структурно збудовану волю до самопізнання та самооречення – а тому вони неспроможні також і скинути з себе владу, яку вони виганяють. Уже в «Божевільні та цивілізації» Фуко простежив це на прикладі психіатричного позитивізму.

Але тоді, що спонукає самого Фуко на те, щоб стверджувати про ці специфічні волі до знання та до істини, які є конститутивною ознакою модерної форми знання взагалі та гуманітарних наук зокрема, щоб *генералізовано* перетлумачити ці волі до знання та до самостійності у волю до влади *per se* та постулювати, що *всі* дискурси, а не лише тільки модерні, свідчать про їх прихований владний характер та своє походження із практик влади? Цим міркуванням я хотів би підкреслити момент, яким позначається поворот від археології знання до генеалогічного пояснення походження, розквіт та падіння тих формоутворень дискурсів, які заповнюють простір історії, без щілин та без смислу.

Лекція X

АПОРІЇ ТЕОРІЇ ВЛАДИ

I

Спільно з динамікою самовладання (*Selbstmachtung*) через виробництво знання археологія гуманітарних наук виробляє не тільки вихідний пункт для внутрішнього переплетіння знання та волі до знання; «Порядок речей» ставить запитання, на які Фуко відповідає кількома роками пізніше, стверджуючи, що із волі до знання він розвинув таке головне поняття влади, на якому базується його генеалогічна історіографія. Щодо цього дозвольте мені вказати на такі три ускладнення.

а) Передусім, Фуко напевно був роздратований спорідненістю, яка вочевидь існувала між його археологією гуманітарних наук та гайдеггерівською критикою метафізики Нового часу. Епістемі або форми знання Ренесансу, Класицизму та Модерну вказують на епохальні розподіли та водночас стадії у формуванні того самого суб'єктоцентрованого розуміння буття, яке Гайдеггер проаналізував від Декарта через Канта до Ніцше, в тих самих поняттях. Проте, Фуко не зміг подолати філософію суб'єкта через критику метафізики; адже він доводив, що навіть поняття історії буття не можливо вивести із кола третьої самотематизації самовіднесеного суб'єкта, тобто з його намагань оволодіти першопочатком, який все далі і далі відступає у минуле. Теза була та, що більш пізня філософія Гайдеггера стикається саме із тим ускладненням, про яке Фуко застерігав у праці «Відступ та повернення першопочатку». З цієї причини Фуко надалі був змушений відкинути поняття епістемі.

б) Як і близькість до Гайдеггера, проблематичною стає для Фуко і його наближеність до структуралізму. У «Порядку речей» Фуко намагався через звільняючий філософський сміх відповісти усім тим, «хто відмовляє формалізації, але залишає антропологізацію, хто

відмовляє міфологізації, не відмовляючись від демістифікації», і взагалі усім прибічникам «лівої та вкрай лівої рефлексії»¹. Цим жестом, що нагадує сміх Заратустри, він хотів пробудити від антропологічної дрімоти усіх, «хто відмовляється думати без того, щоб одразу не подумати, що він є людина, яка думає». Вони змушені протирати очі і ставити просте запитання, чи існує взагалі людина?² Очевидно, що сучасники-структуралісти (етнолог Леві-Стросс та психоаналітик Лакан) оцінювали Фуко головним чином як людину, яка здатна до «міркувань про порожнечу внаслідок шезнення людини». Спочатку підзаголовок до книги «Археологія структуралізму» не планувався як критичний. Але цей задум треба було відкинути, як тільки стало ясно, що структуралізм вже має модель для опису класичної форми знання: семіотичний репрезентаціоналізм³. Хоча структуралістське подолання антропоцентричної думки взагалі не означало перевершення Модерну, проте фактично тільки експліцитно відновлювало протоструктуралістську форму знання класичної доби.

в) Подальші труднощі виникали через те, що Фуко дослідив виникнення гуманітарних наук у формі – і виключно тільки у формі – археології знання. Проте, як можна було здійснити аналіз наукового дискурсу, який ґрунтується на більш ранніх розробках «доречних (*zugehörigen*) практик» не паражаючи при цьому на небезпеку самодостатності форм знання універсально зациклених на собі? Цю проблему Фуко розробив у методологічних екскурсах до «Археології знання» (1969). У них він не досягає остаточної і недвозначної позиції, а спрямовує зусилля на строго підпорядкування практик дискурсам, які ґрунтуються на цих практиках. Структуралістська вимога, щоб кожне дискурсивне формоутворення було поясненним тільки із самого себе, виконується, як здається, лише тоді, коли правила, які конституюють дискурс, отримують інституціональний базис саме за цими правилами. Згідно з таким уявленням дискурс з'єднує технічні, економічні, соціальні та політичні умови в певну мережу функціонально дієвих практик, які потім починають служити репродукванню.

Проте, такий повністю автономний, звільнений від контекстуальних обмежень та функціональних умов дискурс, що зростає із практик, які лежать в його основі, звичайно ж опиняється перед концептуальними ускладненнями. Фундаментального значення набувають доступні для археології правила, які уможливають

відповідну дискурсивну практику. Проте, ці правила можуть зрозумілим дискурсом тільки відносно умов його можливості; чого не достатньо, щоб пояснювати дискурсивну практику у фактичному функціонуванні. Не існує правил, які б керували власним застосуванням. Дискурс, який керується правилом, не може зі свого боку автономно керувати контекстом, в який його включено: «Таким чином, не зважаючи на те, що недискурсивні впливи у формі соціальних та інституціональних практик, майстерності, педагогічних практик та конкретних візій (наприклад, Паноптикум Бентама) постійно вторгаються в аналіз Фуко... він змушений покласти продуктивну силу, яка розкривається через дискурсивні практики, відповідно до закономірностей цих самих практик. В результаті випливає дивне поняття регулярності, яка сама себе регулює»⁴.

Фуко уникає цього ускладнення, відмовляючись від автономії форм знання на користь їх усталеності в технологіях влади, і *підняв* археологію знання генеалогії, яка пояснює виникнення знання із практик влади.

Ця теорія влади пропонує себе також для вирішення і двох інших проблем: таким чином, Фуко залишає позаду філософію суб'єкта, залишаючись незалежним від молялей структуралізму або історії буття, які (згідно з його власним аналізом) перебувають у колоні або класичній, або модерній формі знання. Генеалогічна історіографія відмовляється від автономії самокерованого дискурсу, так само, як і від епохальної та лінійної послідовності всесвітніх форм знання. Лише тоді, коли під безкомпромісним поглядом генеалогії дискурси з'являються і зникають, виділяючи подібно до бульбашок з болота анонімних процесів підкорення, небезпека антропоцентризму усувається. Разом із рішучою зміною взаємозалежностей форм знання та практик влади Фуко отримує можливість протипоставити суворо структуралістській історії систем знання *соціально-теоретичну* постановку проблеми, а критичній історії розуміння буття (як критичній метафізики) — *натуралістичну*. Дискурси наук, та й взагалі дискурси, в яких формується і передається знання, втрачають привілейоване положення; поряд з іншими дискурсивними практиками вони створюють комплекси влади, які подають предметну сферу *sur geneses*. Тут важливо те, що радикальна зміна зазначених відношень уможливила розкриття технології підкорення «проходженням» влади через типи дискурсів та форми знання, які

концентруються навколо неї в певний домінантний енергетичний комплекс, який досягає панування, а зрештою придущується наступним енергетичним комплексом. Передбачається, що історичне дослідження технології влади, яке повинне інструменталізувати системи знання аж до їх критеріїв дійсності, треба здійснювати на ґрунті натуралістичної теорії суспільства.

Звичайно, що Фуко отримує такий ґрунт лише через те, що він, беручи до уваги його *власну* генеалогічну історіографію, мислить не генеалогічно, а трансцендентально-історичне поняття влади сприймає позасвідомо.

Фуко, як ми показали вище, дослідив на прикладі гуманітарних наук форму знання, яке намагається очистити інтелігібельне від всього емпіричного, випадкового та специфічного, і яке внаслідок цього удаваного відокремлення дійсного від генетичного особливо підходить на роль меліума влади: модерне знання, через те що воно покладе себе у цій якості абсолютно, може приховувати від себе та інших той імпульс, який одразу налаштує на невтомне самовладання метафізично усамітнений та рефлексивно звернений на себе суб'єкт. Ця воля до знання мала бути усвідомленою як конститутивна для наукового дискурсу і пояснити, чому сциєнтистськи виготовлене знання людини зашкарубло в безпосередню дисциплінарну силу у формі терапій, експертних висновків, соціальних технологій, навчальних програм, тестів, звітів про науково-дослідницьку роботу, банків даних, пропозиції щодо реформ і т.ін. Модерна воля до знання визначає «ансамбль правил, за якими істинне відокремлюється від хибного, а істинне набуває статусу специфічного прояву влади»⁵. Переходячи до розробки теорії влади, Фуко, однак, усуває цю волю до знання з контексту історії метафізики і дає їй змогу цілком влитися в категорію влади. Така трансформація має завдячувати двом операціям. По-перше, Фуко постулює волю як конститутивну ознаку істини, що є спільною для *всіх* часів і *всіх* суспільств: «Кожне суспільство має свій власний режим істини, свою загальну політику істини: тобто, воно приймає певний дискурс, якому надає змогу функціонувати як істинному»⁶. Виходячи за межі цієї просторово-часової генералізації, Фуко здійснює «предметну нейтралізацію»: він де-диференціює (тобто робить зворотний крок відносно попередньої диференціації. — Прим. — В.К.) волю до знання у волю до влади, яка, як передбачається, властива усім дискурсам, а не тільки тим, що спеціалізуються на істині, і отже, таким

чином притаманна й гуманітарним наукам, як воля до самовладання, що є специфічною ознакою повочасової суб'єктивності. І тільки після того, як сліди цієї трансформації стираються, воля до знання знову може з'явитися — у підзаголовку до першої книги «Історія сексуальності» (1976) — але, певна річ, як зведена до поодинокого випадку: «відношення істинності» постає тепер як одне з багатьох «відношень влади».

Приховане у такий спосіб походження поняття влади із злобутого через критику метафізики поняття волі до істини та знання, пояснює також і систематичну двозначність використання категорії «влади». З одного боку, вона зберігає невинність поняття, що використовується дескриптивно і служить для *емпіричного аналізу* технологій влади, який в методичному відношенні суттєво не відрізняється від історично зорієнтованої соціології знання, яка використовує функціоналістські процедури. З другого боку, прихованість історії виникнення категорії влади надає їй також і змісту основного поняття, яке виконує *теоретико-конститутивну* функцію, яка надає емпіричному аналізу технологій влади критикорозумового значення і забезпечує викриваючу дію генеалогічної історіографії.

II

Ця систематична двозначність дійсно пояснює, але не виправдує той парадоксальний зв'язок, що існує між позитивістською настановою та критичною вимогою, яка характерна для праць Фуко 70-х років. У праці «Наглядати та карати» (1976), Фуко працює (використовуючи, переважно, французький матеріал) з технологіями володарювання, які виникли в Класичну добу (приблизно, у часи Абсолютизму) та у Модерні (тобто, із кінця XVIII століття). Відповідні форми покарання служать провідною ниткою в широкому дослідженні і розгорнутому у «Народженні в'язниці». Той комплекс влади, який у Класичну добу було зосереджено навколо суверенітету держави, що монополізує силу влади, осідає в мовних іграх юриспруденції, яка ґрунтується на модерному природному праві і оперує такими основними поняттями, як договір та закон. Нагальне завдання теорії абсолютистської держави полягало, звичайно, не стільки в легітимації людських прав, скільки в обґрунтуванні концентрації всієї сили в руках монарха. Для останнього це є

питання створення централізованого апарату громадської адміністрації та отримання корисного для адміністрації організаційного знання. Об'єктом, який спонукає нову потребу в знанні, стає не громадянин з його правами та обов'язками, а підлеглий з його тілом і життям, і тому ця нова потреба одразу прагне задовольнити політ у знаннях про державну фінансову політику та статистику, про народження та смерть, захворювання та правопорушення, працю та комерцію, добробут та бідність населення. Вже в цьому Фуко вбачає початок біополітики, яка розбудовується поступово під офіційною ширмою юридично запровадженого дискурсу, пов'язаного з суверенітетом держави. Таким чином, виникає вже інша дисциплінарна влада, відділена від нормативної мовної гри. Відповідно до того, як гуманітарні науки стають медіумом цієї влади і дають змогу проникнути паноптичним формам нагляду у всі пори підкореного тіла та опредмеченої душі, вона згущується у новий, а саме модерний комплекс влади.

Зміну в способах покарання від тортур до ув'язнення Фуко розглядає як показовий феномен, на якому він демонструє походження модерної антропоцентричної думки із модерної технології влади. На думку Фуко надмірні покарання і тортури, яким піддавали злочинців у Класичну добу, є ні чим іншим, як демонстрацією безжалісного зростання влади меткого монарха, яка сприймалася народом цілком байдуже. У Модерні демонстративне катування замінюється обмеженням свободи через ув'язнення. Фуко тлумачить паноптичну в'язницю, як апарат, який не тільки робить в'язнів більш гнучкими, але й перстворює їх. Нормалізуючий вплив всюдишньої дисциплінарної сили через муштру тіла в повсякденній поведінці виробляє іншу моральну позицію; принаймні, передбачається, що підвищується мотивація для регульованої праці та упорядкованого життя. Ця каральна технологія змогла стрімко поширитися наприкінці XVIII століття, оскільки ув'язнення була лише одним елементом в багатому ансамблі способів тілесного виховання, які встановлювалися і на фабриках, і в будинках трудового виховання, в бараках, школах, лікарнях та в'язницях. Це мало безпосереднє відношення до гуманітарних наук, оскільки вони у більш витончений спосіб продовжували «нормалізуючий» ефект всіх «тілесних дисциплін», аж до самих глибин емпірично опредмечених та водночас загнаних усередину їхньої суб'єктивності індивідів та груп індивідів. За цими формами, як показується, паноптичний

науки повинні представляти амальгаму знання та влади; *влада-знання* – цілісне, нероз'ємне формоутворення.

Ця сильна теза не може, звичайно, бути обґрунтованою виключно лише з допомогою функціоналістських аргументів. Фуко тільки показує, як через терапевтичне та соціально-технічне використання гуманітарнонаукового пізнання можна досягати дисциплінуючого ефекту, подібного до ефекту технологій влади. Але для того щоб довести те, що він каже, йому потрібно (наприклад, у межах трансцендентально-прагматичної теорії пізнання) показати, що специфічні стратегії влади транспонуються у відповідні наукові стратегії опредмечення повсякденного мовленнєвого досвіду, і через це отримують можливість ставити під сумнів смисл використання теоретичних висловлювань про конституювану певним чином сферу предметностей⁸.

Фуко ніколи не повертався до своїх попередніх ідей щодо епістемологічної ролі «клінічної точки зору», які, втім, рухали його думку протягом всього творчого шляху. Інакше навряд чи він не помітив би, що в 70-х роках об'єктивістські підходи перестали домінувати в гуманітарних науках і скоріше конкурували з герменевтичними та критичними підходами, які створювали власні форми знання, орієнтуючись на *інші* можливості їх використання, ніж маніпулювати собою та іншими. У «Порядку речей» Фуко дослідив гуманітарні науки під кутом зору конститутивної спроможності волі до знання, яку він пояснює за допомогою критики метафізики. Тепер, як виявилось, теорія влади змушена приховувати цей зв'язок. Надалі, місце для будь-яких *теоретико-конститутивних* обговорень залишається незайнятим. «Воля до знання» знов повертається у заголовок першого тому «Історії сексуальності» (1976), але під впливом теорії влади вже зовсім в іншій формі. Вона втратила трансцендентальне значення структурно оформленої волі до проникливого уміння володіти собою і набула емпіричного вигляду спеціальної технології влади, яка, разом з іншими технологіями влади, уперше уможливорює науки про людину.

Ця відчутна на дотик «позитивізація» волі до істини та знання виказує себе також і у самокритиці, поданій Фуко у Берклі в 1980 році. В ній він визнає, що аналіз технологій володарювання, проведений ним у «Наглядати та карати» виглядає дещо односторонньо: «Якщо ми маємо намір аналізувати генеалогію суб'єкта в Західних суспільствах, то потрібно прийняти до уваги не тільки методи во-

лодарювання, а також і методи здійснення самості. Тоді ми повинні приймати в розрахунок взаємодію між цими двома типами методів, момент, де технології володарювання одного індивіда над іншим звертаються по допомогу до пропесів, через які індивіди діють на самих себе⁹. Ці технології, які пропонуються тут індивідам для добросовісного виробування самих себе і вищайдення через самих себе істини, приводять Фуко, як відомо, до практики сповідання, і в цілому до практики християнського дослідження совісті. Подібні в структурному відношенні, ці практики, які протягом XVIII століття проникають у всі сфери виховання, встановлюють повсюди інструментарій для самопостереження і самодопиту, ставлячи до центру уваги сприйняття сексуального почуття, як свого власного, так і інших. Нарешті, психоаналіз у формі науково обґрунтованої терапії надає такі технології встановлення істини, які роблять доступними для демонстрації не тільки внутрішні індивідів, але уперше — через щільну мережу самовідношень — починають продукувати цю внутрішню самість¹⁰.

Отже, Фуко з його генеалогією гуманітарних наук виступає на культурній сцені розлучений її подвійною роллю. З одного боку, вона виконує *емпіричну роль* в аналізі технологій влади, які, як передбачається, повинні пояснити соціальний контекст функціонування науки про людину; при цьому відношення влади розглядаються під двоїстим кутом зору: як умови виникнення наукового знання і як соціальний ефект наукового знання. З другого боку, ця ж генеалогія виконує *трансцендентальну роль* в аналізі технологій влади, які тут повинні пояснити, як взагалі уможливилось науковий дискурс про людину; при цьому відношення влади викликають інтерес як умови конституювання наукового знання. Ці дві епістемологічні ролі більше не розділяються на два конкуруючих підходи, які пов'язані лише спільним для них предметом, а саме, людським суб'єктом у його життєвих проявах. Замість цього, передбачається, що генеалогічна історіографія виконує обидві ці ролі, тобто, є одразу і функціоналістською наукою про суспільство й історичним дослідженням умов конституювання.

У своєму основному понятті влади Фуко висуває подвійну вимогу: ідею ідеалістичного трансцендентального синтезу й передумову емпіричної онтології. Ця настанова не може вказати вихід із філософії суб'єкта вже через те, що поняття влади, яке, як передбачалося, мало підвести під загальний знаменник протилежні зна-

ченнєві компоненти, виявилось безпосередньо запозиченим із репертуару філософії суб'єкта. Згідно з цією філософією суб'єкт може мати зі світом предметів, які уявляє та якими маніпулює, по суті, два і тільки два типи відносин: *когнітивні* відношення, які регулюються *істиною* суджень, і *практичні* відношення, які регулюються *успіхом* дій. Влада є тим, через що суб'єкт впливає на успішність власних дій з об'єктами. При цьому, успішність дій залежить від істини суджень, які входять в план дії; через критерій успішності дій, влада залишається залежною від істини. Фуко різко перевертає цю залежність влади від істини в залежність істини від влади. Разом з цим основоположна влада більше не має потреби бути пов'язаною з компетенціями діючого та ухвалюючого суб'єкта – влада стає безсуб'єктною. Та ніхто не може уникнути концептуально-стратегічних примусів філософії суб'єкта тільки виконуючи зворотні операції в співвідношенні основних понять. Фуко не може покінчити з усіма тими апоріями, які він приписує філософії суб'єкта за допомогою поняття влади, яке безпосередньо живиться від філософії суб'єкта. Тому не дивно, що ті ж самі апорії, що залишилися нерозв'язаними цєю, знов постають в історіографії (декларативно проголошеній як антинаука), яка ґрунтується на такому парадоксальному основному понятті. Через те, що Фуко не дає методологічний звіт щодо цих неузгодженостей, ґрунтова причина односторонності його емпіричного дослідження залишається для нього прихованою.

Звертаючись до теорії влади, Фуко сподівався вивести свої дослідження із того кола, яким безнадійно обертаються гуманітарні науки. Тоді як антропоцентрична думка через динаміку безмежного самовладання рефлексуючого суб'єкта втягується у вир об'єктивізму, тобто відбувається опредмечування людини, генеалогія знання мусить зіймати себе до істинної об'єктивності пізнання. Ми вже бачили, що обґрунтована через теорію влади генеалогічна історіографія, повинна здійснити три заміни. Місце герменевтичного прояснення смислових контекстів заступає аналіз беззмістовних у самих собі структур; доматання дійсності становлять інтерес тільки як функції комплексів влади; ціннісні судження, та й взагалі проблематика, що пов'язана з виправданням критики, виключається на користь вільних від цінностей історичних пояснень. Назва «антинаука» пояснюється не тільки із опозиції до правлячих гуманітарних наук; вона водночас сигналізує про амбіційну спробу подо-

лати їх як псевдонауки. Їх місце посідає генеалогічне дослідження, яке обходиться без хибних моделей природничих наук, і у певний час отримує науковий статус, порівнянний зі статусом природничих наук. Я думаю, що Рауль Вейне вловлює дійсну інтенцію свого друга, коли він описує Фуко, як «історика в чистому вигляді», який не бажає нічого, окрім того, щоб стоїчно стверджувати тільки те, як воно було насправді: «Все є історичним... і всі «-ізми» повинні бути відкинутими. У історії існують тільки індивідуальні або дійсно унікальні констеляції, і кожна з них може бути остаточно поясненою тільки з її власної ситуації»¹¹.

Звичайно, драматичну дієву історію (*Wirkungsgeschichte*) Фуко з його репутацією супротивника будь-яких передсудів навряд чи можна було б зрозуміти, якби за прохолодним фасадом його радикального історизму не приховувалися звичайні пристрасті естетичного модернізму. Генеалогію спіткала доля, подібна до тієї, яку Фуко передрік гуманітарним наукам: чим більше вона заглиблюється у звільнену від рефлексії об'єктивність безучасно-аскетичного опису калейдоскопічно змінюваних практик влади, тим більше з її кокону виходить назовні генеалогічна історіографія, точно така, як *презентистська, релятивістська та криптонормативна* наука видимості, якою вона саме й не хоче бути. Тоді як, згідно з діагнозом Фуко гуманітарні науки підкоряються іронічному руху епістемістського самовладання і закінчуються (або, краще, знаходять свій кінець) в *жахливому об'єктивізмі*, на генеалогічну історіографію очікує не менша іронічна доля; вона йде слідом за рухом радикального історичного стирання суб'єкта і кінчається в *жахливому суб'єктивізмі*.

III

Фуко відчувається «шасливим позитивістом», через те що він пропонує три багатообіцяючі в методологічному відношенні редукції: з точки зору етнологічного спостерігача — розуміння смислу інтерпретаторам, які беруть участь у дискурсі, зводиться до пояснення дискурсів; домагання дійсності функціоналістськи редукується до дієвості влади; «належне» (*sollen*) натуралістськи зводиться до «існуючого» (*sein*). Я кажу тут про *редукцію*, через те що внутрішні аспекти значення, домагання істинності та оцінювання, насправді не розчиняються без залишку при схоплюванні їх із зовнішнього ас-

пекта, притаманного практикам влади. Затемнені і підпорядковані моменти знов виходять назовні і заявляють про свої власні права, що правда, — спочатку на рівні метафізики. Фуко вплутується в апорії, як тільки намагається пояснити, як треба розуміти те, що робить насправді генеалогічний історіограф. Уявна об'єктивність його пізнавальної позиції постає вже в самому запитанні через: 1) невільний *презентизм* історіографії, яка залишається в полоні власної вихідної герменевтичної ситуації; 2) неминучий *релятивізм* аналізу, прив'язаного до теперішнього часу, який може зрозуміти себе тільки як контекстуально-залежна практична операція; 3) довільну *упередженість* критики, яка не може пояснити власні нормативні основи. Фуко достатньо непідкупний, щоб не відмовлятися від цієї непослідовності, але він не робить з цього ніяких висновків.

1) Фуко хоче ліквідувати, як було показано, герменевтичну проблематику і елімінувати таким чином ту самовіднесеність, яка вступає у гру разом із смислорозуміючим підходом до сфери об'єктів. Генеалогічний історіограф не може діяти так, як діє герменевт; він не може намагатися зробити зрозумілим, що саме роблять актори і думати із контексту традиції разом з акторами, що вплетені в неї і яким вона є самозрозумілою. Він повинен, скоріше, пояснити горизонт, всередині якого взагалі можуть виникати такі висловлення, які є цілком осмисленими із практик, що *лежать в його основі*. Так, наприклад, він не буде пояснювати заборону гладіаторської боротьби в пізньому Римі через гуманізуючий вплив християнства, але через поглищення одного формоутворення влади наступним¹²: так, наприклад, усередині горизонту нового комплексу влади у постконстантинівському Римі є цілком природним, що правитель більше не поводить з людьми, як зі стадом овець, яким треба надати притулок, але діє як шкільний наставник з дітьми, яким треба дати виховання — і незахишена дитина більш не може бути віддана на криваву втіху. Промови, які повинні виправдати або відмінити гладіаторські бої, служать лише для маскуванню несвідомо покладеної в основу практики володарювання. Як джерело будь-якого смислу, самі ці практики не утримують у собі смислу; історіку необхідно підходити до них ззовні, для того, щоб зрозуміти їх у власній структурі. Для цього немає потреби у будь-якому герменевтичному передрозумінні, потрібен лише концепт історії, як безглуздої калейдоскопічної зміни форм дискурсивних універсумів, які не мають між собою нічого спільного, окрім одного єдиного визначення — влади, що здійснюється над усім взагалі.

Усупереч цьому саморозумінню, що уперто наполягає на об'єктивності, вже перше знайомство з працями Фуко показує, що радикального *істориста* технологій влади і *практика* володарювання також можна пояснити, лише порівнюючи одного з іншими і ні в якому разі не окремо, із самих себе, тобто, як тотальності. Але діючи так, ми неминуче поєднуємо точки зору, які збираємося порівнювати, виходячи з власної вихідної герменевтичної точки зору. Це, між іншим, свідчить про те, що Фуко не може уникнути вимоги здійснити розподіл на епохи без імпліцитно передбачуваної прив'язаності до теперішнього часу. Чи має він справу з історією божевільня, сексуальності або покарання, середньовіччя, ренесансу та класичні формоутворення влади – постійно вказують на ту дисциплінарну владу, на ту біополітику, які Фуко розглядає як долю *нашої* сучасності. У заключній частині «Археології знання», він, щоправда, закидає це і самому собі, але, безумовно, тільки для того щоб уникнути цього заперечення: «В одну мить, поринаючи далеко вперед, туди, де я вже нічого не можу побачити, мій дискурс *кидає* той ґрунт, на якому він міг би здобути підтримку, *уникає* визначення того місця, з якого він промовляє»¹³. Фуко добре обізнаний в апоріях, які містяться в процедурі, що намагається бути об'єктивістською та водночас залишатися діагностикою часу, але він не дає на них ніякої відповіді.

Тільки інтерпретуючи Ніцше, Фуко поступається *добре відомій* мелодії ірраціоналізму. Саме тут самостирання (*Selbstauslöschung*) або «жертва суб'єкта пізнання», якої радикальний історист вимагає заради об'єктивності чистого структурного аналізу, отримує іронічне тлумачення з точністю до навпаки: «За видимістю, або точніше, згідно з її маскою, історична свідомість нейтральна, позбавлена пристрастей, і віддана виключно істині. Але якщо вона опитує саму себе та й *взагалі будь-які* форми наукової свідомості в їх історії, то вона відкриває форми і відозміни волі до знання, яка постає у таких аспектах, як інстинкт, пристрась, інквізиторська лють, рафінована жорстокість та злість. Вона вказує на справедливості тієї точки зору, що спільноти завжди виступають проти тих, хто щасливий у їхньому нещасті... Історичний аналіз цієї великої злобної волі до знання, притаманної людству, показує, що не існує знання, яке б не покоїлося на несправедливості, і звідси, що у пізнання немає права на істину і не існує будь-якого обґрунтування істинного»¹⁴.

Так, спроба пояснити із самих себе формоутворення дискурсів та влади, залишаючись при цьому на позиції безкомпромісного, всеопредмечуючого аналітика, який підходить здалеку і конфронтує з усім контингентним і незрозумілим, обертається на свою протилежність. Викриття об'єктивістських ілюзій *кожної* волі до знання приводить до погодження з історіографією, яка нарцистично звернена до позиції історика, який інструменталізує розгляд минулого для потреб теперішнього часу: «дійсна історія» («*wirkliche Historie*») постає відносно генеалогії історії вертикальною проекцією її теперішнього стану»¹⁵.

2) Так само, як і цей загострений презентизм, історіографія Фуко нездатна обминути й релятивізм. Його дослідження потрапляє в тенета самовіднесеності, яка передбачалася бути виключеною завдяки натуралістичному ставленню до проблематики дійсності. Генеалогічна історіографія повинна була зробити практики влади саме в їх дискурсивно-конститутивній функції доступними для емпіричного аналізу. З цієї перспективи домагання дійсності обмежуються не тільки дискурсами, всередині яких вони виступають; вони втрачають значення в функціональному внеску, який вони роблять для самоствердження даної тотальності дискурсу. Смісл домагань дійсності полягає, таким чином, в ефективності здійснення влади, яку вони мають. З другого боку, це основне припущення теорії влади саме є самовіднесенням; воно повинне, якщо я правильно розумію, зруйнувати основи дійсності, якою надихається саме це дослідження. Та якщо домагання істини, на яку претендує генеалогією знання Фуко, ставало б ілюзорним і втрачало ефективність – саме те, що ця теорія намагається спростувати в колі прихильників – тоді увесь проект критичного викриття гуманітарних наук повинен зазнати повної поразки. Генеалогічна історіографія переслідує серйозний намір отримання статусу науки, яка перевершить погано керовані гуманітарні науки. Якщо ж ця її вищість не знаходить вираження в тому, що дещо більш переконливе заступає місце засудженого на псевдонауковість; якщо ця перевага виражається лише в ефекті *фактичного* витіснення домінуючих досі наукових дискурсів, тоді теорію Фуко треба визнати вичерпаною в теоретичній політиці, а саме через покладання теоретико-політичної цілі, що перевищує можливості героїчного мислителя-одинака. І Фуко це добре усвідомлює. Тому йому хотілося б виділити свою генеалогію з усіх інших гуманітарних наук у спосіб, який би узгоджувався із основними

припущеннями його власної теорії. Для досягнення цієї мети він полертає генеалогічну історіографію на саму себе; у власній історії виникнення вона повинна засвідчити те відрізнєння, яке обґрунтує її переваги над усіма іншими гуманітарними науками.

Генеалогія знання використовує ті дискваліфіковані методи знання, від яких намагаються відмежуватися інституалізовані науки; вона служить медіумом для виникнення «підкорєсних типів знання». Між іншим, Фуко не має тут на увазі в першу чергу те приховане «вченє знання», яке зберігається в сучасності «випавши в осадок»; він розуміє тут, скоріше, досвід тих підкорєсних верств населєння, який ще не отримав достатньої артикуляції і не набув статусу офіційного знання. Йдеться про імпліцитні знання «людей», тих, хто складає ґрунт у системі влади і хто першим зазнає на власних тілах вплив технології влади: тобто, як тих, хто страждає, так і офіційних службовців машинерії страждань — наприклад, знання тих, хто зазнає психіатричної обробки і санітарів, злочинців і наглядачів, в'язнів концтаборів і охоронців, чорних і гомосексуалістів, жінок і відьом, бродяг, дітей та фантазерів. Генеалогіст досліджує таємний ґрунт того локального, марґінального та альтернативного знання, «яке зобов'язанє своєю силою тільки контрастності, з якою воно проґи-ставляється всьому, що його оточує». Ці елементи знання в нормальній ситуації «дискваліфікуються, як такі, що не відповідають реальному стану речей або через недостатню їх розробку: ці найвін знання, і розміщені на найнижчому рівні в ієрархії знань, нижче за той рівєнь знання та науковості що вимагається»¹⁶. Але в них дримає «історичне знання боротьби». Генеалогія, яка підіймає ці «локальні блоки пам'яті» до рівня вченого знання, стає на бік тих, хто проти-виться встановленню будь-яких практик влади. З цієї позиції про-тистояння владі вона отримує перспективу, яка, як передбачаєть-ся, повинна здійснюватися над перспективами всіх власників влади. Цієї перспективи можуть бути трансцендовані всі домаганні дійсності, які конститууються тільки в зачарованому колі влади. Зв'язок із дискваліфікованим знанням людей повинен надавати переваги реконструктивній праці генеалогіста, яка «завдяки кри-тичній силі дискурсів останніх п'ятнадцяти років може продемон-струвати сьогодні свої сутнісні сили»¹⁷.

Це нагадує один аргумент раннього Лукача. Згідно з ним, марк-систєська теорія своєю ідеологічною неупередженістю зобов'язан-привілейованим можливостям пізнання, які надаються перспекти-

вою досвіду, який формується в процесі виробництва разом із позицією найманого робітника. Аргумент був безумовно переконливий, але тільки в межах філософії історії, яка хотіла віднайти в пролетарському класовому інтересі загальний інтерес, в класовій свідомості пролетаріату самосвідомість роду. Концепція влади Фуко не дозволяє таке поняття проти-влади, яке надає когнітивні привілеї на базі філософії історії. Кожна проти-влада вже перебуває всередині горизонту влади, з якою вона бореться, і перевтілюється, як тільки вона її перемаже, в комплекс влади, яка провокує нову проти-владу. З цього замкненого кола не може вирватися навіть генеалогія знання, яка активує виникнення дискваліфікованих методів знання і мобілізує підкорене знання «проти примусів теоретичного, унітарного, формального та наукового дискурсу»¹⁸. Той, хто сьогодні переміг у боротьбі з теоретичним авангардом і подолав наявну ієрархію знання, сам стає теоретичним авангардом завтра і відбудовує нову ієрархію знання. У будь-якому випадку вони не можуть затвердити для їхнього знання певну перевагу відповідно до масштабів домагань дійсності, які починають трансцендентувати лише локальні погодження.

Так зазнає поразки спроба зберегти – за допомогою власних засобів – генеалогічну історіографію від релятивістського самозречення. Оскільки генеалогія вбачає своє походження із альянсу вченого та дискваліфікованого знання, вона лише підтверджує, що домагання дійсності, які надходять від контрдискурсів, значать не більше і не менше, ніж від дискурсів, що мають владу – адже вони також ніщо інше, як прояви дієвості влади, яку вони збуджують. Фуко розуміє цю дилему, але знов залишає її без відповіді. І знов-таки, він визнає свою вірність войовничому перспективізму лише в контексті сприйняття Ніцше: «Історики докладають надзвичайних зусиль, щоб викреслити з їхньої роботи все, що вказувало б на місце, із якого вони спрямовують свій погляд, момент часу, в якому вони перебувають, позиції, які вони займають, неминучість їхніх пристрастей. Почуття історії, як його розуміє Ніцше, ясне – воно є перспективістським... історія розглядається під певним кутом зору; перспектива рішуче налаштована на переоцінку всього, на ствердження, або заперечення, на слідування отруєними слідами, щоб знайти кращу протиотруту»¹⁹.

3) Залишається остаточно перевірити, чи вдається Фуко, уникаючи при цьому криптонормативізму, звинуватити гуманітарні

науки, які наполягають на власній свободі від цінностей, з їх власних позицій. Генеалогічна історіографія повинна у суворо дескриптивній настанові вийти за межі універсуму дискурсу, всередині якого тільки й точаться суперечки навколо норм та оцінок. Вона задужковує нормативні домагання дійсності, так само, як і домагання пропозиціональної істини, і утримується від запитання, чи можуть деякі формоутворення дискурсу та влади бути виправдані швидше, ніж інші, чи ні. Фуко заперечує вимогу стати на той чи інший бік стати на чийсь бік; він іронізує над «гошистською догмою», за якою влада складається із зла, потворного, неплідного і мертвого – а те, на чому влада будується, є добрим, правильним і розкішним»²⁰. Для нього не існує «правильної сторони». За цим стоїть переконаність, що політика, яка з 1789 року стояла під знаком революції, дійшла кінця, що теорії, які розмірковували над відношеннями теорії і практики, вже застаріли.

Вже це обґрунтування (другого рівня) свободи від цінностей, звичайно, не звільняється від цінностей. Фуко розуміє себе як дисидента, котрий чинить опір модерній думці та гуманістично замаскованій дисциплінарній владі. Ангажемент відбивається на його вчених працях навіть вже в стилі і наборі слів; критична тональність панує в теорії не менше, ніж у самовизначенні всієї його роботи. Через це Фуко відрізняє себе, з одного боку, від ангажованого позитивізму Макса Вебера, який хотів відокремити децизіоністські* вибраний і відкрито декларований базис цінностей від аналізу позбавленого цінностей. Критика Фуко базується, швидше, на постмодерністській риторичній викладення, ніж на постмодерністських припущеннях його теорії.

З другого боку, Фуко відрізняє себе також і від критики ідеології Маркса, який викриває гуманістичне саморозуміння Модерну, спростовуючи нормативний зміст буржуазних ідеалів. Фуко не має наміру продовжувати контрдискурс, завдяки якому здійснює себе Модерн, із самого його початку; він не хоче виправляти та покращувати мовну гру модерної політичної теорії (з її основними поняттями автономії та гетерономії, моралі та законності, емансипації та репресії) і повставати проти патологій Модерну – він хоче *послабити* Модерн і його мовну гру. Його опір не ставить за мету

* Від лат. *Decisio* – угода; в працях Габермаса та Апеля поняття «децизіоністське рішення» (або децизія) має значення остаточного вольового рішення, яке нормативно не виводиться (В.К.).

виправдати себе через зображення виникаючої влади: «Якщо все це було», – відповідає Фуко Бернарду-Генрі Леві, – «то вже не потрібно ніякого опору. Адже спротив повинен ставати владою: такою ж винахідливою, такою ж рухливою, такою ж продуктивною, як і вона. Він мусить організувати і стабілізувати себе подібно до неї; подібно до неї, він мусить вийти знизу і стати стратегічно розділеним»²¹.

Його дисидентство виправдовується тільки тим, що воно ставить пастки гуманістичному дискурсу, не беручи в ньому участі: Фуко пояснює це стратегічне саморозуміння із властивостей самих модерних формоутворень влади. Дисциплінарна влада, яку він постійно описує: її локальний, систематичний, продуктивний та всепроникливий, капілярно розмірений характер – вторгається швидше в тіла, ніж у голови. Вона набуває форми біовлади, яка заволодіває швидше тілом, ніж духом, і підпорядковує тіла безжалісному примусу до нормалізації, не надаючи цьому будь-якого нормативного обґрунтування. Дисциплінарна влада функціонує не в обхід, через «необхідно» хибну свідомість, яка (ніби-то) формується в гуманістичних дискурсах і тепер повинна піддаватися критиці через контрдискурси. Гуманітарно-наукові дискурси сплавляються з практиками їхнього застосування в певному непрозорому комплексі влади, від якого рикошетом відбивається будь-яка критика ідеології. Гуманістична критика, яка, чи то у Маркса або Фройда, базується на застарілих протилежностях легітимної та нелегітимної влади, свідомих та несвідомих мотивах і виступає проти інститутів репресії, експлуатації, пригнічення і т.ін., сама стає небезпечною, оскільки тільки підсилює той «гуманізм», який опускаючись з небес на землю, застигає в формі нормалізуючої сили.

Цей аргумент достатній для визначення генеалогічної історіографії не тільки як критики, але як тактики, як засобу у боротьбі проти нормативно нездоланного формоутворення влади. Але якщо йдеться тільки про мобілізацію проти-влади, про стратегію ведення боротьби та конфронтації, постає питання, чому взагалі ми повинні чинити опір цій, розповсюдженій на всю теперішність, владі, яка циркулює у кровообігу модерного суспільного тіла, замість того щоб пристосуватися до неї? Тоді, мабуть, і засоби боротьби, що їх передбачає генеалогія знання, були б надмірними. Стає ясным, що вільний від цінностей аналіз сил і слабкостей противника є корисним тільки для того, хто хоче розпочати боротьбу – але навіщо

взагалі воювати (?): «Чому боротьба краща за підкорення? Чому треба відкинути пригнічення? Тільки ввівши нормативні поняття певного типу, Фуко отримав можливість відповідати на ці запитання. Тільки з введенням нормативних понять він почав повідомляти нам, що є неправильним у модерному режимі влади знання і чому ми зобов'язані ставати в опозицію до нього»²². В одному з інтерв'ю Фуко не зміг уникнути відповіді на ці запитання, однак послався на постмодерні критерії справедливості: «Щоб у боротьбі з дисциплінарною владою мати змогу виступити проти її дисциплін, бажано йти не шляхом старого права суверенності, але потрібно звернутися до нового права, яке звільняє не тільки від дисциплін, але й від принципу суверенності»²³.

Сьогодні безсумнівним є той факт, що концепції моралі та права, які були розроблені в руслі кантівської традиції, давно вже відмовилися служити виключно обґрунтуванню суверенітету держави, яка тримає монополію влади; однак Фуко замовчує цю тему. Проте, як тільки ми пробуємо отримати сильні, за імпліцитно використовуваними масштабами, звинувачення проти дисциплінарної влади, одразу доводиться стикатися з добре відомими визначеннями експліцитно відхилених нормативістських мовних ігор. Фуко також вважає вартими осуду асиметричні відносини тих, хто має владу (*Machthabern*), і тими, кого влада пригнічує, так само, як і ефект оречевлення технологій влади, який порушує моральну і тілесну цілісність суб'єкта, здатного до мовлення та дії. Ненсі Фразер запропонувала щодо цього інтерпретацію, яка, хоч і не є виходом з даної дилеми, але пояснює, звідки походить криптонормативізм його історіографії, яка декларується вільною від цінностей²⁴.

Ніщевське поняття волі до влади та батаївське поняття суверенності утримують в собі, більш чи менш відкрито, нормативний досвідний зміст естетичного Модерну. Навпаки, Фуко позичає своє поняття влади з емпіричної традиції; він позбавляє його досвідного потенціалу, водночас жакливої і привабливої чарівності, з яких живився естетичний авангард від Боллера до сюрреалістів. Проте, і в руках Фуко «влада» зберігає безпосередній естетичний зв'язок із сприйняттям тіла, з мученицьким досвідом страдницького тіла. Цей момент стає навіть вирішальним фактором для модерного формотворення влади, яка своїм ім'ям «біовлада» зобов'язана тому, що вона витонченим шляхом наукової об'єктивації та через суб'єктивність, породжену технологіями отримання істини, проникає глибоко в

уречевлене тіло і привласнює весь організм. Біовлада це ім'я тієї форми осуспільнення, яка кінчає з усіма формами природної спонтанності зростання і перетворює тілесне життя, як цілісність, у заповіданий субстрат. Однак насичена нормативним змістом асиметрія — яку Фуко розглядає вмонтованою в комплекс влади — існує, власне кажучи, не між повновладною волею та примусовим поневоленням, а між процесами влади та тими тілами, які перемелюються в цих процесах. Тут завжди йдеться про тіло, яке знемагає від мук у тортурах і виготовлене для театралізованого дійства, яке демонструє помсту суверенної влади; тіло, яке сприймається як об'єкт муштри в просторі дії механічних сил роздроблення та маніпулювання; тіло, яке опредмечують і контролюють гуманітарні науки і, водночас, стимулюючи забаганки, цілком оголюють його. Якщо поняття влади у Фуко ще зберігає в собі певний залишок естетичного змісту, то тільки завдяки його віталістськи-життєво-філософському трактуванню досвіду власного тіла. «Історія сексуальності» закінчується незвичайною фразою: «Нам необхідно фантазувати саме тому, що може одного разу, за іншої економіки тіл і задоволень, ми вже не зможемо правильно зрозуміти, як... це сталося, що нас пригнітила жалюгідна всевладність сексу»²⁵. Ця *інша* економіка тіла і задоволень, про яку ми свого часу — разом з Батаєм — вже пофантазували, повинна бути вже не економікою влади, але теорією постмодерну, яка також звітувала і про імпліцитні, завжди брані до уваги стандарти критики. До того часу опір буде якщо не виправданням, то вмотивованим, що єдино впливає із сигналів мови тіла, з тієї невербалізованої мови змученого тіла, яка відмовляється бути знятою в дискурсі²⁶.

Фуко не може, звичайно, видати цю інтерпретацію за власну, хоча це й проявляється в певних жестах, що викривають його. Інакше, подібно до Батая, йому потрібно було б надати Іншому-щодо-розуму той статус, у якому він йому відмовляв, вже починаючи з праці «Божевілля і суспільство». Він захищає себе від натуралістичної метафізики, яка підносить контрвладу до переддискурсивного референту: «Те, що ви називаєте «натуралізмом», — говорив Фуко у відповідь на запитання Бернард-Генрі Леві (1977 р.), — «є тим уявленням, що під владою, з її проявами силових дій та хитрощами, ми можемо відкрити речі як такі у їх початковій життєздатності: за стінами притулків — спонтанність божевілля; в пенітенціарній системі — неспокій від провини; під сексуальними заборона-

ми – чистоту бажання»²⁷. Оскільки Фуко не приймає це уявлення філософії життя, він змушений утримуватися і від відповіді на запитання стосовно нормативних основ його критики.

IV

Фуко не може дати задовільну відповідь на вперті проблеми, які постають у зв'язку зі смислорозуміючим підходом до об'єктної сфери, самореференційним спростуванням універсальних домагань дійсності та нормативним виправданням критики. Категорії значення, дійсності та цінності повинні, однак, бути еліміновані не тільки на метасоретичному, але й на емпіричному рівні: генеалогічна історіографія має справу зі сферою предметів, з якої теорія влади викреслила всі сліди комунікативної дії, яка є в життєсвітових контекстах. Ця підпорядкованість основних понять, які брали б до уваги символічне передструктурування систем дії, навантажує емпіричне дослідження Фуко проблемами, які він так і не зміг чітко вирішити. Я хочу вказати на дві проблеми, які в класичній теорії суспільства мають поважну історію: перше, як взагалі можливий соціальний устрій, і друге, як пов'язані між собою індивід та суспільство.

Якщо, слідом за Фуко, прийняти тільки *модель процесів підкорення*: тілесно опосередкованих конфронтацій, контекстів більш чи менш усвідомленої стратегічної дії; якщо виключати будь-яке стабілізування сфер дії через цінності, норми та процеси взаєморозуміння і не надавати будь-якого еквіваленту із теорій систем або теорій обміну для механізмів суспільної інтеграції; тоді навряд чи можна пояснити, яким чином безперервні локальні війни повинні консолідуватися в інституціоналізовану владу. Цю проблематику активно розробляє Аксель Гоннет: на його думку, Фуко припускається у своїх описах інституціонального ущільнення дисципліни, практики влади, технологій істини та володарювання, але він не може пояснити, «яким чином із соціального стану безперервної боротьби взагалі може бути отриманий певний агрегатний стан мережі влади, в якому, між іншим, влада миттєво відчуває себе дійсно існуючою»²⁸. Подібні концептуальні труднощі, так само, як і проблеми систематизованого розподілу на епохи формоутворень дискурсів та влад, у цілому складають феномен, який Дюркгейм влучно назвав «інституціоналізованим індивідуалізмом».

Якщо припустити тільки модель заповідання (*Vermachtungsmodell*), тоді соціалізацію поколінь, що слідує одне за одним, можна зобразити у вигляді хитромудрої конфронтації. Але тоді соціалізацію суб'єктів, здатних до мовлення та дії, не можна заразом зрозуміти як індивідуалізацію, але тільки як прогресуюче упорядкування (*Subsumtion*) тіл і всіх життєздатних субстратів згідно з технологіями влади. Процеси освіти, які постійно підкріплюють індивідуалізацію і в суспільствах зі сталими рефлексивними традиціями та високоабстрактними нормами дії дедалі глибше проникають у всі соціальні шари, — вимагають бездоганного техніко-юридичного перетлумачення, яке б компенсувало категоріальну бідність моделі заповідання (*Vermachtungsmodell*). Теоретик влади Фуко стикається тут з тими ж проблемами, що й інституціоналіст Арнольд Гелен;²⁹ в обох теоріях відсутній такий соціально-інтегративний механізм, як мова, з притаманною їй почерговою зміною перформативних настанов промовців та й слухачів³⁰, через які тільки й можна пояснити ефекти індивідуалізації та соціалізації. Фуко — так само, як і Гелен — долає цю концептуально ґрунтовну перешкоду за допомогою очищення поняття індивідуалізація від усіх конотацій самовизначення та самоздійснення і редукує до *внутрішнього світу*, який продукується через зовнішні стимули, за допомогою довільно маніпульованих змістів уявлень.

Цього разу складність полягає не у відсутності еквіваленту для відомих конструкцій відношень між індивідом та суспільством; питання скоріше у тому, чи може модель психічного роздмухування, яка виникла завдяки практикам влади (або ж, навпаки, інституціональному розпаду), пояснити процес зростання суб'єктивної свободи через описи, які роблять нерозпізнаваним досвід поширюваного ігрового простору експресивного самозображення та автономії.

Фуко міг би, звичайно, відхилити такі заперечення, як *petitio principii*. Чи не впливають вони із традиційних постановок питання, які — разом з гуманітарними науками, у горизонті яких вони виникають, — вже давно стали для Фуко безпредметними? На це запитання ми зможемо дати заперечну відповідь лише тоді, коли те, що, на нашу думку, є дефіцитом основних понять зачепить всю споруду і сам хід проведення емпіричного дослідження, а через це ми зможемо засвідчити і вибірковий спосіб прочитання, на якому тримається ця споруда і зони часткового умовчання. Я хочу вказа-

ти лише на окремі точки зору, з яких можна провести емпіричну критику фукіанської історії виникнення модерної системи покарання та сексуальності.

«Наглядати та карати» подано як генеалогію науково раціоналізованого кримінального права та науково гуманізованої кримінальної практики. Ті технології володарювання, в яких проявляється сьогодні дисциплінарна влада, створюють *загальну* матрицю, водночас і для «гуманізування покарання і для пізнання людини»³¹. Раціоналізація кримінального права та гуманізація кримінальної практики стверджується наприкінці XVIII століття під риторичною ширмою реформаційного руху, який нормативно виправдовувався в поняттях права та моралі. Фуко хоче показати, що саме приховується за цими брутальними змінами в практиках влади – виникнення модерного режиму влади: «впровадження та удосконалення апарату, який охоплює та наглядає за повсякденною поведінкою індивідів, їхньою ідентичністю, їхньою діяльністю, їхніми відверто малозначущими жестами»³². Цю тезу Фуко може ілюструвати на вражаючих випадках; проте, узагальнена ця теза є цілком фальшивою. Вона стверджує також, що той паноптикум, який проглядає в модерній практиці покарань, характерний для структури суспільної модернізації в цілому. Цю тезу Фуко висуває тільки в узагальненій формі, оскільки працює з основними поняттями теорії влади, для якої нормативні структури становлення та розвитку права залишаються невліковими: морально-практичні процеси навчання повинні поставати перед ним як інтенсифікації процесів *відказування*. Ця редукція здійснюється у декілька кроків.

Спочатку Фуко аналізує нормативні мовні ігри раціонального природного права, розкриваючи їх через припущення латентних функцій, виконуваних дискурсом володарювання в добу Класицизму для заснування та здійснення абсолютистської державної влади. Суверенітет держави, що монополізує владу, також виражається в демонстративних формах покарання, які досліджуються Фуко на прикладі процедур катувань та тортур. З цієї функціоналістської перспективи він описує *далі* (на *другому* кроці) процеси розгортання класичної мовної гри, що тривали в епоху реформ Просвітництва. Вони досягають апогею, з одного боку, в кантівській теорії моралі та права, а, з другого боку, в утилітаризмі. Дивно, що Фуко залишає поза увагою ту обставину, що обидва ці напрями служать революційному заснуванню конститутивної державної влади, тоб-

то політичному режиму, який ідеологічно зміщується від суверенності правителя до суверенності народу. Цей тип режиму відповідає саме тим формам нормалізації кримінальної практики, які, власне, й складають головну тему «Наглядати та карати».

Затемнюючи внутрішні аспекти розвитку права, Фуко може непомітно робить *третій* і вирішальний крок. Оскільки суверенна сила класичних формоутворень влади конститується в поняттях права і закону, нормативна мовна гра не застосовується до дисциплінарної влади Модерну; вона пов'язується лише з емпіричними і обов'язково не-юридичними поняттями фактичного управління та організації засобів стримування та мотивацій народонаселення, яке стає все більш і більш придатним для його наукового маніпулювання: «Та обставина, що способи нормалізації все більш і більш колонізують способи виведення законів, пояснює глобальне функціонування того, що я називаю *суспільством нормалізації*»³³. Як показує перехід від концепцій натурального права до теорій природних суспільств³⁴, комплекс, з якого складається життєвий контекст модерних суспільств, в цілому, дійсно все менш і менш конститується в природноправових категоріях договірних відносин. Однак, ця обставина, звичайно, не виправдовує багате на теоретико-стратегічні наслідки рішення, що під час розгляду модерного формоутворення влади можна взагалі нехтувати розвитком нормативних структур. Як тільки Фуко починає крокувати за провідною ниткою біополітичного заснування дисциплінарної влади, він випускає з рук провідну нитку правової організації володарювання та легітимізації режиму володарювання. Завдяки цьому складається безпідставне враження, що буржуазна конституційна держава є дисфункціональним реліктом, який залишився з часів Абсолютизму.

Це необережне прирівнювання культури та політики до безпосереднього субстрату аплікації здійснення сили пояснює очевидні прогалини в його викладі. Те, що історія модерного кримінального права стає відділеною від розвитку державного права, це треба ще довести, застосовуючи для цього відповідну техніку посилань. Але найбільш сумнівним стає теоретичне звуження до системи кримінальної *практики* цілісної перспективи розгляду. Переходячи від Класичної доби до Модерну, Фуко перестає звертати увагу на кримінальне право та процес формування кримінального права. У протилежному випадку він мав би беззаперечні здобутки в плані точ-

ної інтерпретації теорії влади: аргументи стосовно лібералізації та правової захищеності, поширення правових гарантій навіть у цю сферу. Однак, його виклад цілком спотворюється через те, що із самої історії кримінальної практики Фуко викреслює всі аспекти правового регулювання. У в'язницях, так само, як і в клініках, школах та казармах військовослужбовців дійсно виникають «особливі відносини сили», але вони ні в якому разі не уникають енергійно поширюваного державно-правового регулювання – сам Фуко свого часу політично ангажувався для здійснення цього завдання.

Така вибірковість не підважує його яскраве викриття капіталістичної дієвості влади. Але узагальнення вибіркового способу прочитання, до яких він звертається в теорії влади, перешкоджають Фуко сприймати сам цей феномен, який вимагає свого пояснення: в західних демократичних державах суспільного добробуту поширення правового регулювання має структуру дилеми, через те що воно є тим правовим засобом забезпечення свободи, який власне і паражє на небезпеку свободу передбачуваних користувачів цього права. У припущенні теорії влади Фуко настільки зрівнює комплексність суспільної модернізації, що руйнівні парадокси цього процесу стають для нього навіть непомітними.

Ця ж тенденція до зрівняння неоднозначних феноменів виказує себе й у фукіанській історії новочасової сексуальності. Вона має справу з центральною сферою внутрішньої природи, яка стає рефлексивною, тобто, суб'єктивністю в її ранньоромантичному смислі як здатністю до самовиразу. Зрівнянню підлягає та дилематична структура довготермінового процесу інтеріоризації та індивідуації, (який супроводжується техніками розкриття і стратегіями нагляду) котрий одночасно створює нові зони відчуження та нормалізації. Герберт Маркузе тлумачив сучасні феномени контрольованого, суспільно регульованого, і водночас комерціалізованого та керованого сексуального визволення як «репресивну десублімацію». Цей аналіз відкривав перспективу звільняючої десублімації. Фуко починає з цілком подібного феномену дискваліфікованої, пониженої до засобу управління, позбавленої будь-якого еро-

дування еротичних сцен. — Прим. — В.К.). Для Фуко «сексуальність» рівнозначна формоутворенням дискурсу та влади, котрі надають значущості невинній вимозі правдивості щодо своїх власних привілейовано доступних збуджень, інстинктивних бажань та переживань; і ці формоутворення дискурсу та влади непомітно спрямовують свій вплив на стимулювання тіл, на інтенсифікацію задоволень та формування духовних енергій. З кінця XVIII століття було накопичено мережу технік отримання істини стосовно мастурбуючої дитини, істеричної жінки, збоченого дорослого, акту творення потомства чоловіком та жінкою — всі ці моменти оточуються педагогами, які всюди підглядають, докторами, психологами, експертами, планувальниками сімей і т.ін.

Можна було б показати в деталях, як надзвичайно комплексний процес прогресуючої проблематизації внутрішньої природи спронується Фуко у лінійно протягнену історію. Для нас же головне полягає у виявленні своєрідних затемнень усіх тих аспектів, за якими еротизація та інтеріоризація (*Verinnerlichung*) суб'єктивної природи повинні означати також і певний приріст свободи та виразних можливостей. К. Онеггер застерігає від проектування сучасних явищ репресивної десублімації на минулу історію та повторного пригнічення минулого: «У не дуже віддаленому минулому існували табу цнотливості для жінок, продукування жіночої фригідності, подвійного стандарту для чоловіків, таврування відмінних від норми сексуальних стосунків, а також всі ті види деградації любовного життя, про які Фройд дізнавався від пацієнтів у своєму лікувальному кабінеті»³⁵. Заперечення Фуко фройдівської моделі придушення інстинктів та емансипації через доведення до свідомості мають зовнішню правдоподібність; цим вони зобов'язані тій обставині, що свободу, як принцип Модерну, дійсно не можна схопити за допомогою основних понять філософії суб'єкта.

В усіх спробах зрозуміти самовизначення та самоздійснення, тобто, свободу в її моральному та естетичному смислі засобами філософії свідомості, доводиться стикатися з іронічною оберненістю того, про що дійсно йдеться. Репресія самості є зворотною стороною автономії, яку запресовано в суб'єкт-об'єктні відношення; втрата — та нарцистичний страх перед можливістю втрати — самості є зворотним боком експресивності, яка дається у цих поняттях. Те, що моральний суб'єкт мусить перетворити себе на об'єкт, те, що експресивний суб'єкт повинен віддавати себе як такого, або, із страху

озовнішнювання себе в об'єктах, закритися в собі – все це не відповідає інтуїції свободи та визволення; швидше, тут знаходять свій вираз мисленнєві примуси філософії суб'єкта. Проте, разом із суб'єктом та об'єктом Фуко кидає за борт також і ту інтуїцію, яку треба було осмислити в термінах «об'єктивності». Справді, допоки ми маємо справу тільки з суб'єктами, які уявляють об'єкти та піддають їх обробці, які озовнішнюють себе в об'єктах, або ставляться до самих себе, як до об'єктів, доти неможливо зрозуміти соціалізацію як індивідуалізацію, *а також* писати історію новочасової сексуальності під тим кутом зору, що інтеріоризація суб'єктивної природи уможлиблює індивідуацію. Разом з філософією суб'єкта Фуко відкидає також і ті проблеми, невирішення яких призвело до її краху. На місце індивідуалізуючого осуспільнення, яке залишається у нього неконцептуалізованим, він ставить поняття *часткового відказування*, поняття, яке нездатне пояснити двозначний феномен Модерну. З цієї його перспективи осуспільнені індивіди можуть сприйматися тільки як зразки, як стандартизовані вироби певного формоутворення дискурсу – як штамповані окремі виладки. Гелен, який виходив з інших політичних мотивів, але із майже подібної теоретичної перспективи, не робив з цього ніякої тасмниці: «Індивідуальність: це є інституція в *одиночному випадку*»³⁶.

Лекція XI

ІНШИЙ ШЛЯХ ІЗ ФІЛОСОФІЇ СУБ'ЄКТА: АЛЬТЕРНАТИВА КОМУНІКАТИВНОГО ТА СУБ'ЄКТОЦЕНТРОВАНОГО РОЗУМУ

I

Апорії теорії влади залишають після себе сліди у вибіркових читаннях з генеалогічної історіографії, в яких йдеться про модерну карну процедуру та про новочасну сексуальність. Нез'ясовані методологічні проблеми знаходять відображення у дефіциті емпіричного матеріалу. Фуко піддав досить критичному висвітленню пов'язаність гуманітарних наук філософією суб'єкта: це впливає із апоретики суперечливої само-тематизації суб'єкта, який чим далі пізнає самого себе, тим глибше застрягає у сцієнтистському самоуречевленні. Але що стосується апорій, які полягають у власній позиції, то вони залишилися у Фуко без того висвітлення, яке потрібно було зробити. А тому його теорію влади чекає доля, подібна до тієї, якої він очікував щодо гуманітарних наук. Його теорія прагне піднятися над псевдонауками до більш суворої об'єктивності, але потрапляє при цьому у ще більш безнадійний капкан презентистської історіографії, яка прирікає себе до релятивістського самопростування і не може надати будь-якого звіту щодо нормативних засад власної риторики. Тому, що у гуманітарних науках поставало як об'єктивізм самовладання, відповідає у Фуко суб'єктивізм самозабуття. Презентизм, релятивізм, криптонормативізм є наслідками спроб повернути назад трансцендентний момент активності самопородження, що полягав у ґрунтовному понятті влади, і при цьому вилучити із нього всю суб'єктивність. Таке поняття влади не звільняє

дослідницьку настанову генеалогіста від примусу контрадикторної самотематизації.

Це спонукає до того, щоб ще раз повернутися до вихідного пункту викриття гуманітарних наук через критичний аналіз розуму, але цього разу з остаточним усвідомленням тих фактів, які уперто ігнорують послідовники Ніцше. Вони не бачать, що саме той філософський контр-дискурс, що із самого початку був притаманний ініційованому Кантом філософському дискурсу Модерну, вже здійснив контр-розрахунок для суб'єктивності як принципу Модерну¹. Апорії основних понять філософії свідомості, які Фуко піддає гострій діагностиці в останньому розділі праці «Порядок речей», вже були свого часу у дуже схожий спосіб проаналізовані Шиллером, Фіхте, Шеллінгом та Гегелем. Безумовно, що рішення, які висувалися при цьому були дуже різними. Але якщо теорія влади і тепер нездатна забезпечити виходу із зазначеної апоретичної ситуації, залишається лише порадити повернутися назад до вихідної точки філософського дискурсу Модерну — щоб ще раз перевірити маршрут, який свого часу був тоді вибраний на головному роздоріжжі. Цей намір постає загальним тлом до усіх наших лекцій. Ви можете пригадати, що я підкреслював ті ситуації, в яких молодий Гегель, молодий Маркс, а також Гайдеггер періоду «Буття та часу» та Дерріда у його полеміці із Гуссерлем поставали перед альтернативою, якої вони щоразу уникали.

У Гегеля та Маркса повинно було йти про те, щоб інтуїцію звичаєвої тотальності більш не отримувати із кругозору самовідношення суб'єкта, що пізнає та діє, а експлікувати її згідно із моделлю непримусового волевиявлення у спільноті комунікації, що створюється на умовах кооперації. У Гайдеггера та Дерріда це мало бути рішення про те, щоб смислотворчий горизонт витлумачення світу приписувати не тут-буттю, що героїчно сам себе проектує, і не структуротворчій події заднього плану, а комунікативно структурованим життєвим світам, які репродукують себе через наочно даний медіум дії, зорієнтованої на взаєморозуміння. Щодо цих положень, то я вже висував *пропозицію* щодо того, що парадигма пізнання предметів повинна бути заміненою на парадигму взаєморозуміння між суб'єктами, які здатні промовляти та діяти. Гегель та Маркс не здійснили зміни парадигми, Гайдеггер та Дерріда робили спроби залишити позаду метафізику суб'єктивності, але так само залишилися у полоні інтенцій *першофілософії*. Фуко також уникає того

лункту, де перед ним постає вимога потрійного аналізу апоретичного подвоєння суб'єкта самовідношення, і схиляється на бік теорії влади, яку він сам визнав глухим кутом. У абстрактній негації суб'єкта самовідношення він слідував за Гайдеггером та Дерріда саме в тому, що – спрощено кажучи – проголошує про не-існування «людини» («*Das Mensch*»). Але Фуко вже не намагається, як вони, компенсувати через темпоралізацію першопочаткових сил втрачений порядок речей, той, що суб'єкт, який метафізично усамітнений, висуваючи надмірні структурні вимоги, марно намагається відновити власними зусиллями. Він, безумовно, визнає трансцендентальну історичну «владу», як єдину константу всеохоплюючого і всепоглинаючого дискурсу, яка, врешті-решт, постає просто еквівалентом поняття «життя» – у застарілій вже *філософії життя*. Більш продуктивне рішення визначається тоді, коли ми залишаємо осторонь сентиментальні припущення метафізичної неприкаяності, і якщо ми зрозуміємо знушальну гру подвоєнь: усі ці лихоманливо-снующі вперед і назад між трансцендентальним та емпіричним способом розгляду, між радикальною саморефлексією та напереднепомислимим, що не дає себе схопити у рефлексії, між продуктивністю роду, який сам себе породжує, та першопочатковим, що передує будь-якій продуктивності – отже, якщо ми зрозуміємо усе це як саме те, чим вона [гра] насправді є: симптомом вичерпання. І вичерпаною є парадигма філософії свідомості. Якщо справи постають саме так, то при переході до парадигми взаєморозуміння симптоми вичерпання повинні, безумовно, зникнути.

Якщо ми можемо на мить припустити модель зорієнтованої на взаєморозуміння дії, ідею якої я вже розвинув у іншому місці², тоді настанова об'єктивації та відповідної їй активності суб'єкта пізнання, спрямованого на самого себе та на сутності у зовнішньому світі, *більше вже не є привілейованою*. У парадигмі взаєморозуміння ґрунтовною стає *перформативна* настанова учасників інтеракції, які координують свої плани дій у ході досягнення порозуміння про щось у світі. Тоді, як Я (*Ego*) виконує мовленнєву дію і Інший займає відносно неї певну позицію, ці обидві сторони вступають у міжперсональне відношення. Воно структуроване через систему взаємно обмежених перспектив промовців, слухачів, а також тих присутніх, хто актуально не бере участі у розмові. У площині граматики цьому відповідає система персональних займенників. Той, хто навчений у цій системі, той засвоїв, як у перформативній настанові

приймати та перетворювати одну в іншу перспективи першої, другої, та третьої особи.

Ця настанова учасників мовленнєво опосередкованої інтеракції уможливила вже *інший* зв'язок суб'єкта із самим собою, ніж той, що був у настанові безпосередньої об'єктивації, яку також займає споглядач відносно сутностей у світі. Таке трансцендентально-емпіричне подвосня самовідношення є неминучим доти, доки не має жодної альтернативи щодо цієї перспективи споглядача: лише із неї суб'єкт мусить розглядати себе відносно світу у цілому як такого, хто володарює у світі, — або як сутність, яка посідає у ньому привілейоване місце. Між назовнішньою позицією трансцендентального Я та внутрішньосвітовою позицією емпіричного Я неможливе будь-яке опосередкування. Така альтернатива відпадає, як тільки набуває значущості мовно створювана інтерсуб'єктивність. Тоді *Я (Ego)* постає у інтерперсональному зв'язку, який дозволяє йому ставитися до себе із перспективи *Іншого* як учасника інтеракції. Щоправда, із перспективи учасника інтеракції вислизає рефлексія, яка здійснює об'єктивацію того роду, яка є неминучою у рефлексивно повернутій перспективі споглядача. З позиції третьої особи, незалежно, чи спрямований її погляд назовні чи усередину, все застигає у предметі. Перша персону, яка у перформативній настанові повертається до себе із позиції другої особи, може, разом із тим, доводити до кінця той акт дії, що нею був безпосередньо розпочатий. Ця виконуюча реконструкція знання, як такого, яке ми *завжди вже* застосовували, заступає місце рефлексивно опредмеченого знання, тобто самосвідомості.

Інтуїтивний аналіз самосвідомості, який був цілком достатнім для трансцендентальної філософії, пристосовується тепер до кола реконструктивних наук, які із перспективи учасників дискурсу та інтеракції намагаються робити експліцитними передтеоретичні, методично правильні знання (*Regelwissens*) суб'єктів, які з допомогою аналізу вдалим та перекрученим висловлювань, компетентно промовляють, діють та пізнають. Оскільки такі спроби реконструкції більше не спрямовані на царство інтелігібельного, яке перебуває поза явищами, а на практично застосовувані методичні знання, які складають основу методично-правильно створюваних висловлювань, то онтологічний розкол між трансцендентальним та емпіричним зникає. Як добре показано у генетичному структуралізмі Жана Піаже, реконструктивні та емпіричні методи можуть добре

узгоджуватися в межах однієї і тієї ж теорії³. Таким чином, прокляття нерозчаклованого зв'язку між «поза» та «перед», між двома аспектами самотематизації, що водночас несумісні, але і не усуваються, руйнується. А тому більш не потрібні будь-які гібридні теорії для подолання прірви між трансцендентальним та емпіричним.

Це саме стосується і подвоєності самовідношення у вимірі доведення несвідомого до свідомості. Тут згідно з Фуко суб'єктивно-філософська думка у ситуації між «поза» та «перед» починає коливатися між героїчним напруженням рефлексивного перетворення у-собі-існуючого в для-себе-існуюче та визнанням темного тла, яке уперто відмовляє самосвідомості у її прозорості. Ці обидва аспекти самотематизації також перестають бути несумісними, як тільки ми переходимо до парадигми взаєморозуміння. Коли промовець та слухач фронтально домовляються один із одним відносно чогось у світі, вони перебувають у межах горизонту загального для них життєвого світу; останній залишається за спиною учасників інтуїтивно свідомим, безпроблемним та нерозкладним цілісним тлом. Ситуація мовлення, у контексті розгляненої теми, постає окремим сегментом життєвого світу, який вже пристосований для того, щоб бути контекстом та ресурсом для процесу взаєморозуміння. Життєвий світ створює горизонт і водночас пропонує запас культурних самоочевидностей, із яких учасники комунікації беруть для своїх інтерпретативних потреб консенсуально узгоджені зразки тлумачень. Солідарності груп щодо цінностей, та компетенцій осуспільнених індивідів, досягається в інтегрованих групах фоновими, культурно успадкованими припущеннями, які належать до структурних компонентів життєвого світу.

Щоб бути здатними зробити зрозумілими такі (або подібні їм) судження, ми повинні, безумовно, здійснити зміну перспектив: зазірнути у життєвий світ можна лише *a tergo* (в обхід, із тилу, ззаду). Із фронтальної перспективи зорієнтованих на взаєморозуміння суб'єктів дії життєвий світ, як такий, що даний нам завжди лише як «наданий», як «даний-разом-із», мусить ухилятися від своєї тематизації. Як тотальність, яка тільки й уможливорює ідентичності та біографічні проекти груп та індивідів, він презентований лише передрефлексивно. Щоправда, із перспективи співучасників практично є можливим зосередити увагу на реконструкцію седиментованих у висловленнях, фактично використуваних у цих знаннях, але ніколи не можна тематизувати контекст, що постійно відсту-

пає, разом із ресурсами життєвого світу у цілому, які завжди залишаються на задньому плані. Тут потрібна така *теоретико-конститутивна* перспектива, завдяки якій ми змогли б розглядати комунікативну дію як медіум, через який репродукується цілісність життєвого світу. Звичайно, із цієї точки зору ми можемо робити лише фірмально-прагматичні висловлювання, які стосуються структур життєвого світу в цілому, але не конкретних життєвих світів у їх конкретних історичних проявах. Справді, учасники інтеракцій постають тут не ініціаторами, які за допомогою відповідальних за наслідки дій оволодівають ситуацією, а лише *продуктами* традицій, у яких вони перебувають, солідаризованих груп, до яких вони належать, та процесів соціалізації у яких вони формуються. Життєвий світ репродукує себе у міру того, як виконуються ці три функції, що здійснюються поза перспективою акторів: прогресивний рух культурних традицій, інтеграція груп відносно норм та цінностей та соціалізація зростаючих поколінь. Те, що постане при цьому перед нашим зором, – це і є властивістю комунікативно структурованого життєвого світу у *цілості*.

Той, хто намагається увивити індивідуальну тотальність окремої біографії або партикулярної життєвої форми, той повинен виходити із перспективи учасників, повідомляти про наміри раціональної пост-конструкції і, нарешті, просто історично діяти. Наративні засоби можуть бути, за необхідності, стилізовані відповідно до діалогічно здійснюваної самокритики, для якої аналітична розмова між доктором та пацієнтом пропонує цілком прийнятну модель. Ця самокритика, що націлена на зняття псевдо-природи, точніше, псевдо-апріоризму підсвідомо вмотивованих перцептуальних обмежень та примусу до дії, пов'язує себе із наративно поданим цілим життєвого шляху або способу життя. Аналітичне розв'язання гіпостазування видимості, самопороджуваної об'єктивності, має завдячувати рефлексивному досвіду. Його звільнююча сила спрямована проти *окремих* іпозій: але вона нездатна зробити прозорою *ціле* індивідуального життєвого шляху або колективного способу життя.

Обидва складки саморефлексії, які виходять за межі філософії суб'єкта, мають різні цілі та обсяг дії. *Раціональна пост-конструкція* розуміє себе як програму *доведення до свідомості* (*Bewusstmachens*), але спрямовується на анонімно діючу систему правил і залишає поза увагою тотальність її зв'язку. Навпаки, *методично виконувана самокритика* пов'язана із тотальністю, але тільки у свідомості того,

що вона не здатна остаточно висвітлити імпліцитне, допредикативне, неактуалізоване підґрунтя життєвого світу⁴. Як добре показано на прикладі проінтерпретованого в термінах теорії комунікації психоаналізу,⁵ обидва способи – пост-конструкції та самокритичного аналізу – цілком можуть узгоджуватися в межах однієї теорії. Отже, ці обидва аспекти самотематизації суб'єкта, що пізнає, також не є несумісними; щодо цього, то також стають надлишковими ті гібридні теорії, які рішуче усувають ці суперечності.

Деяко подібне має значення і для третього подвоєння суб'єкта як першопочатково творчого і водночас ворожого до його першопочатків актора. Якщо формально-прагматично розроблене поняття життєвого світу повинно постати таким чином, щоб бути плідним для цілей теорії суспільства, воно мусить бути перетвореним на концепт, який може бути застосованим емпірично, і інтегруватися із концептом саморегулюючої системи в єдиному *дворівневому* понятті суспільства. Окрім того, далі стає необхідним ретельний поділ між проблемами логіки розвитку та динаміки розвитку, разом із чим соціальна еволюція та історія можуть методично утримуватися на певній дистанції одна від одної і залишатися взаємопов'язаними. Нарешті, теорія суспільства мусить усвідомлювати контекст свого виникнення та її власної позиції стосовно контексту нашої сучасності; універсалістські сильні ґрунтовні поняття також мають свій часовий центр⁶. Але якщо за допомогою таких операцій вдається таки утримувати курс між Сциллою абсолютизму та Гарибдою релятивізму⁷, то цього зовсім не можна сказати про альтернативу між концепцією світової історії, як процесом самоуправління (незалежно, духу чи роду), з одного боку, та концепцією напереднепомислимої долі, що стає відчутною через негативність вилученості та відірваності від першопочатків, що втрачають владу, з другого боку.

Я не можу заглиблюватися тут у складні проблеми, котрі полягають за цим. Я хотів тільки пояснити, яким чином зміна парадигми може зробити безпредметною ту дилему, з якої Фуко пояснював ризиковану динаміку суб'єктивності, одержиму знанням і яка стала псевдонаукою. Зміна парадигм від суб'єктоцентрованого до комунікативного розуму може також заохочувати до того, щоб ще раз застосувати той контр-дискурс, який із самого початку був притаманний Модерну. Оскільки ніщевська радикальна критика розуму нездатна послідовно дотримуватися ні лінії критики метафізики, ні лінії теорії влади, ми маємо вказати на *інший* вихід із філо-

софії суб'єкта. Можливо, що при цьому виникає потреба поіншому звернути увагу на підстави для самокритики, що залишилися від самозруйнованого Модерну, на те, що ми з часів Ніцше чинимо суд над Модерном, користуючися вірулентними мотивами для його передчасної відставки. Тут потрібно пояснити також, що у комунікативному розумі зовсім не відтворюється пуризм чистого розуму.

II

Протягом останнього десятиріччя радикальна критика розуму перетворилася на дещо подібне до моди. Показовим способом тематизації та наукового розгляду стає тут дослідження Гартмута та Гернота Бьоме, які підхопили тему та ідею Фуко щодо виникнення модерної форми знання і застосували її при розгляді праць та біографії Канта. В стилі історико-культурно та історико-соціально розвиненої історіографії науки автори розглядають, що відбувається, так би мовити, за спиною критики чистого та практичного розуму. Справжні мотиви критики розуму вони відшукують у дебатах автора «Критик» із духовидцем Сведенборгом, у якому, нібито, Кант упізнає свого потаємного брата-близнюка, і в образі якого перед ним постає його дзеркальна копія. Автори ретельно розвивають цей мотив, втручаючись у сферу персональних звичок, перш за все сексуальних та тілесних, та вдаючись до неправдоподібних розповідей про його поведінку, видаючи все це за ніби-то зовнішній опис (зображення, огляд) життєвого шляху іпохондричного, дратівливого та малорухливого вченого. Автори вибудовують перед нашими очима психолого-історичну картину «плати за розум». Вони здійснюють цей розрахунок витрати-користі досить наївно, пояснюючи його психоаналітично та підкріплюючи історичними датами, замість того, щоб спромогтися надати місце таким аргументам і датам, які справді заслуговують на увагу – якщо ті тези, яким вони повинні служити, взагалі має сенс обговорювати.

Кант виконував свою критику розуму виходячи із свого [розуму] власної перспективи, а саме у формі суворо дискурсивного самообмеження розуму; і якщо тепер йому [Канту] необхідно подати звіт про собівартість генези цього самообмежуючого, винесеного метафізикою поза всі кордони, розуму, то для цього *також* потрібен відповідний горизонт розуму, який би перевершував ці окреслені

вже розумові кордони, і саме куди й може спрямовувати себе дискурс, що трансцендує, який здійснює цей підрахунок. Ще більш радикалізована критика розуму повинна була б, відповідно, постулювати ще більш далекосяжний та широкий розум. Проте брати Бьоме зовсім не мають намір виганяти чортів разом із Сатаною; замість цього, вони, разом із Фуко, розглядають перехід від ексклюзивного розуму (кантівського гатунку) до всеосяжного розуму, як просто «комплементарне доповнення влади як відмежовування владою як *всепроникненням*»⁸. Якби автори були послідовними, вони повинні були б співвідносити своє власне дослідження із *Іншим розумом*, із позицією, що є гетерогенною розуму. Але про яку послідовність доведення може йтися у тому випадку, якщо розумова бесіда є апріорі неприйнятною? У цьому тексті, таким чином, знову відтворюються ті, відомі з часів Ніцше, парадокси, що продовжують викликати хвилювання, залишаючись при цьому нерозпізнаними. Методологічна ворожість до розуму постає тут у взаємовідповідності з історичною безвинністю, з якою сьогодні дослідження такого зразка відчувають себе на нейтральній території між аргументацією, оповіддю та фікцією⁹. Отже, «нова критика розуму» виштовхує той майже двохсотрічний контр-дискурс, про який я постійно намагаюся нагадувати у цих лекціях.

Цей дискурс, що бере свій початок від кантівської філософії, як неусвідомленого виразу модерної доби, має за мету просвітити Просвітництво щодо його власної обмеженості. Нова критика розуму спростовує її неперервний зв'язок із цим контр-дискурсом, у якому вона, проте, перебуває: «Більше не може йтися про те, щоб завершити проект Модерну (Габермас); йтися повинно про те, щоб його критично переглянути. Просвітництво не було несамоодстатнім, проте воно залишається невисвітленим»¹⁰. Показово, що такий намір ревізії Просвітництва, здійснюваний засобами самого Просвітництва, об'єднував уже перших критиків Канта: Шиллера із Шлегелем та Фіхте із тюбінгенськими семінаристами. Але читаємо далі: «Філософія Канта була ініційована ідеєю здійснення розмежування. Але ніщо не свідчить про те, що проведення кордонів є динамічним процесом, що розум повертається на власну надійну територію і залишає все інше, що проведення кордонів означає самообмежування та відмежовування від іншого». На початку наших лекцій ми вже мали можливість побачити, яким чином Гегель разом із Шеллінгом та Гьольдерліном сприймали активність філо-

софії рефлексії у напрямі розмежування – протиставленні віри та знання, безконечного та кінченного, розподілі між духом та природою, розсудком та чуттєвістю, обов'язком та схильністю – як надто провокативну; ми спостерігали також, як вони ставилися до проявів відчуження надмірно розпухлого суб'єктивного розуму: від внутрішньої та зовнішньої природи, з одного боку, та від «позитивності» зруйнованої звичаєвості політичної та приватної повсякденності, з другого боку. Гегель убачав у цьому підтвердження тієї його думки, що сила об'єднання щезає із життя людей, через що об'єктивна потреба у філософії зростає. У будь-якому випадку він інтерпретував розмежувальну дію суб'єктоцентрованого розуму не як вихід за межі, але як внутрішній розлад, і призначав для філософії доступ до тотальності, яка охоплює у собі суб'єктивний розум та його Інше. На це і спрямовується недовіра наших авторів, коли вони продовжують: «Але те, що саме є розум, залишається незрозумілим доти, доки разом із ним не стає помисленим його Інше. Адже розум може вводити себе стосовно самого себе в оману, приймати себе як ціле (Гегель) або незаконно приписувати собі право охоплювати ціле».

Саме це ставало тим запереченням, яке молодогегельянці висунули головним проти Майстра. Вони розпочали процес проти абсолютного розуму, в якому Інше-розуму, як те, що йому передує, мало бути, на їх думку, реабілітованим у власному праві. Із цього процесу десублімації на передній план виходить поняття *ситуативного розуму*, яке визначає власне відношення: до історичності часу, до фактичності зовнішньої природи, децентрованої суб'єктивності внутрішньої природи та до матеріальності суспільства – не через включення або відмежовування, але через здійснювану практику уявлення та просвіти сутнісних сил, яка відбувається завжди за кінчних і ніколи «не довільно вибраних» умов. Суспільство набуває вигляду практики, в якій втілений розум. Ця практика здійснюється у димензії історичного часу; вона опосередковує суб'єктивну природу індивідів, яких вона потребує, з об'єктивованою у праці природою у межах горизонту, який оточує космічна природа. Ця суспільна практика є місцем, у якому історично ситуативний, тілесно інкарнований, конфронтуючий із зовнішньою природою розум, опосередковується його іншим конкретним розумом. Те, чи є ця опосередковуюча практика успішною, залежить від її внутрішньої конституції, від ступеня конфлікту та від узгод-

женості суспільно інституціалізованих життєвих зв'язків. Те, що у Шиллера та Гегеля називалося системою егоїзму, або ще, тотальністю розколотої звичаєвості, у Маркса перетворилося на розколоте на соціальні класи суспільство. Як і в Шиллера, так і в раннього Гегеля завжди присутня асоційована, тобто спільно стверджувана, солідаризація невідчуженого кооперування і спільного життя, яка має вирішальне значення щодо того, чи не стає розум, що втілений у суспільній практиці, відірваним від історії та природи. Розколоте суспільство за його власною суттю є таким, що примушує до витіснення через смерть, до нівелювання історичної свідомості та приборкання зовнішньої та внутрішньої природи.

У контексті історії розуму філософія практики молодого Маркса мала те значення, що вона розплутала гегелівську модель розколу через поняття *інклюзивного* розуму, як такого, що містить у собі *Інше-розуму*. Розум філософії практики, що розуміє себе кінечним, залишається, звичайно, — у формі критичної теорії суспільства — обов'язково *всехоплюючим* розумом, тією мірою, якою знає, що історичні межі суб'єктоцентрованого розуму — у яких втілені буржуазні форми соціального руху — не можна пізнати без того, щоб їх не перейти. Той, хто вперто дотримується моделі відмежовування, повинен зважати на цю гегелівську позицію, яка, як це видно у Маркса, ні в якому разі не повинна досягатися ціною абсолютизації духу. Загостривши у такий спосіб кут зору, можна побачити, що гегелівські «родові плями» виказують себе у постгегелівських теоріях саме там, «де розум підлягає критиці як інструментальний, репресивний, та обмежений: наприклад, у Горкгаймера та Адорно. Їх критика відбувається завжди в ім'я вищого розуму, тобто, всеосяжного, того що виражає собою домагання тотальності, і якому завжди суперечить реальний розум. Не існує всеосяжного розуму. Вже давно слід було дізнатися від Фрейда або Ніцше, що розум не існує без свого Іншого і що він — якщо розглядати з функціональної точки зору — тільки й стає потрібним через це Інше»¹¹.

Цим твердженням брати Бьоме викликають у пам'яті те положення, яке, Ніцше, посилаючись на романтичну спадщину, протиставляв діалектичній за своєю суттю програмі Просвітництва, — програму тотальної критики розуму. Діалектика Просвітництва лише тоді мусить піти зі сцени, коли розум втратить усі свої сили трансценденції і, залишаючись в ілюзії власної автономії, буде разом із тим безсилим утримувати під своєю владою колишні кордони, що

були призначені Кантом для розсудку та розсудливої держави: «Те, що суб'єкт розуму нікому не бажає завдячувати окрім як самому собі, це є водночас і його ідеалом і його ілюзією»¹². Тільки тоді, коли розум у нарцистичний спосіб дасть можливість пізнати його дійсну сутність як владу, що підкорює собі все довкілля як об'єкт, що ідентифікує себе із ним, але лише за видимістю є універсальною, покликаною до самоствердження та партикулярного самозростання владою, тільки тоді Інше-розуму може бути помисленим, зі свого боку, як спонтанна, самозасновуюча, стверджуюча, водночас і вітальна і непрозора сила, яку вже нездатна висвітлити будь-яка іскра розуму. Лише редукований до суб'єктивних здатностей розсудку та цілераціональної діяльності, розум відповідає образу *відмежовуючого* розуму, який, чим більш тріумфально він сягає висоти, тим більш відривається від власних коренів (тобто, викорінює себе), аж доки, нарешті, не падає жертвою тієї могутньої сили, що прихована була вже у його гетерогенному першопочатку. Динамізм самозруйнування, у термінах якого повинна бути викладена таїна діалектики Просвітництва, може функціонувати тільки за умов, якщо розум не здатен із самого себе сповістити про ті сліпі сили, відносно яких він власне й має бажання висунути альтернативу непримусового примусу кращого розуміння.

Така послідовність пояснює, між іншим, те грубе нівелювання кантівської архітекτονіки розуму, яке було інспіроване Ніцше у «кантівських лекціях»; вони ставили за мету стерти зв'язок критики чистого та практичного розуму із критикою здатності судження, щоб перший бік звести до теорії відчуженої зовнішньої природи, другу — до теорії панування над внутрішньою природою¹³.

Тоді як *модель розладу* розуму характеризує солідарну суспільну практику як місце історично ситуативного розуму, в якому збігаються стежки із зовнішньої, внутрішньої та суспільної природи, у *моделі відмежування* розуму цей відкритий утопічною думкою простір цілком заповнюється непримиренним, редукованим до голої влади розумом. Суспільна практика є тут лише сценою, на якій влада порядку постійно переживає нові сценарії. На ній розум виганяє своє несуттєве, все, що позбавляє його тієї сили, доступ до якої досягався у минулому непримусово. Тримаючись за свій уявний суверенітет, розум, що народжується у суб'єктивності, постає іграшкою в оточенні несподіваних, механічно впливаючих на нього сил відмежованої природи, в якій як внутрішнє, так і зовнішнє перетворюється на об'єкт.

Стосовно до цієї само-роздутої суб'єктивності, Інше більш не є чимось таким, що відколоте від цілого – але, перш за все, тим, що набуває значущості серед мстивих сил зруйнованої взаємності, у фатальній каузальності розірваних зв'язків комунікації, а також – тим, що крізь страждання від перекрученої тотальності суспільного життя, постає врешті-решт відчуженою внутрішньою та зовнішньою природою. У моделі відмежовування ця складна структура соціально розколотої і через це відірваного від природи суб'єктивного розуму отримує подальшу дивовижну диференціацію: «Інше-розуму – це є природа, людське тіло, фантазії, бажання, почуття, або краще, – усе те, що розум не здатний сприйняти»¹⁴. Таким чином, це є безпосередньо вітальні сили розколотої та підкореної суб'єктивної природи; це є ті знов відкриті у романтиків феномени мрії, фантазії, ілюзії, оргіастичного збудження, екстазу; це є естетичні, тісноцентровані досвіди децентрованої суб'єктивності, які функціонують як обереги Іншого розуму. Безумовно, що ранній романтизм, який хотів при цьому переселити мистецтво у формі нової міфології, як публічний інститут у середовищі соціального життя, мав на меті підняти випромінювану тут енергію збудження на рівень еквіваленту (до) об'єднуючої влади релігії. Ніцше був першим, хто транспонував цей потенціал збудження за межі модерного суспільства, та й історії взагалі. Модерний першопочаток авангардистськи загостреного естетичного досвіду стає прихованим.

Стілізований під *Інше-розуму* потенціал збудження стає водночас езотеричним та псевдонімним – він виступає під іншими іменами, такими, як буття, гетерогенність, влада. Космічна Природа метафізиків та Бог філософів розпливаються у чарівливих ремінісценціях, у хвилюючих спогадах метафізично та релігійно усамітненого суб'єкта. Порядок, відносно якого він здійснював власну емансипацію, тобто, внутрішня та зовнішня природа у її невідчужених формах, виступає тут тільки у минулому часі: як архаїчний першопочаток метафізики – у Гайдеггера, як поворотний пункт в археології гуманітарних наук – у Фуко; або – якщо популярніше – у такому вигляді: «те, що відділене від тіла, через що його лібідінозні потенції образів щастя виявлятися назовні; що відділене від материнської природи, яка зберігає у собі архаїчне *Імаго* (*) симбіотичної цілісності та поживної збереженості; що відділене від жіночого, бути змішаним з яким означало б належати до першообразу щастя, – усе це філософія позбавленого від образів розуму, породжує лише як грандіозну свідомість принципової вищості інтелігі-

бельного над природним, над ницістю тіла та жінки. ... Філософія наділяє розум атрибутами всемогутності, безкінечності та прийдешнього у майбутньому досконалості, до якого більш не повернеться його *втрачене дитинство відношень із природою*»¹⁵.

А втім, ці спогади про першопочатки служили новочасовому суб'єкту вихідним пунктом у пошуках відповіді на запитання, якого більш послідовні прихильники Ніцше зовсім не хотіли б обминати. Доки розмова стосовно Іншого розуму йде у наративній – як це сьогодні називається – формі, доки цей Інший, гетерогенний відносно дискурсивної думки, не з'явиться без подальших застережних пересторог як назва в історико-філософському та історико-науковому текстах, доти його гримаса безвинності не може відновити втрату від заниження рівня вартості критики розуму, яка була інавгурована їй Кантом. У Гайдеггера та Фуко суб'єктивна природа як берегиня Іншого зникає, оскільки воно більше не може декларуватися як *Інше*-розуму, якщо воно, як індивідуальне або колективне підсвідоме, у концепціях Фройда або Юнга, Лакана або Леві-Стросса постає, в цілому, у вигляді певного наукового дискурсу. Чи то у формі пригадування або генеалогії, Гайдеггер та Фуко намагалися ініціювати надзвичайний дискурс, який претендував на його здійсненість *поза* видноколом розуму, не залишаючись при цьому цілком не-розумним. Безумовно, що парадокс від цього не зникає, він просто трохи відступає.

Розум, у своїх історичних формах, повинен залишати можливість його критики із перспективи відмежованого від нього Іншого; звідси постає вимога останнього, перевершуючого самого себе акту саморефлексії, який, однак, має бути *актом розуму*, якому місце *genitivus subjektivus* повинно було б встановлюватися через *Інше*-розуму. Суб'єктивність, як самовідношення суб'єкта, що пізнає та діє, формується із двоскладового відношення саморефлексії. Загальна фігура при цьому зберігається, тільки суб'єктивність мусить ставати, також і на місце об'єкта. Цей парадокс Гайдеггер та Фуко опрацьовують за аналогічною структурою, коли вони те, що стає гетерогенним розуму на шляху самозасвідчення розуму, *відтворюють* як вихід розуму за свою власну територію. Ця операція розглядається як його самообожження, яке здійснює суб'єктивність, продовжуючи водночас приховувати себе від себе самої. Упродовж цього вона приписує собі атрибути, які запозичає від розщеплених релігійно-метафізичних концепцій порядку. Навпаки, Інший, який є гетеро-

генним розуму, хоча й залишається пов'язаним із ним як його гетерогенним, постає результатом – радикальної мінливості того Абсолюту, за який штучно видавала себе суб'єктивність. Як було показано, Гайдеггер вибирає виміром змінюваності час і відповідно до цього концептуально оформлює Інше-розуму як анонімну, глибину у часі першопочаткову силу панування. Фуко вибирає виміром досвіду власної тілесності просторову центрованість і визначає Інше-розуму як анонімне джерело набуття влади у пов'язаних із тілесністю інтеракціях.

Ми вже мали можливість побачити, що розгляд цього парадоксу зовсім не означав його розв'язання; парадокс прив'язується до особливого статусу надзвичайного дискурсу. Так само як «мисленне заглиблення» має відношення до містифікованого буття, «генеалогія» – до влади. Мисленневе заглиблення має надати привілейований доступ до метафізично прихованої істини; генеалогія, як передбачається, повинна підготувати місце, на яке ступлять вироджені гуманітарні науки. Тоді як Гайдеггер поведився достатньо стримано щодо оцінки якості та статусу власних досягнень, так що ніхто не може впевнено сказати, до якого жанру філософування він зараховував свою пізню філософію, Фуко до самого завершення його праць продовжував непретензійно доводити до свідомості, що уникнути методологічних апорій неможливо.

III

Просторова метафора інклюзивного та ексклюзивного розуму свідчить про те, що передбачувана радикальна критика розуму залишається ще в колі уявлень філософії суб'єкта, якого вона не збирається залишати. Один лише розум, якому ми поліпшили «володарювання над ключами» може або включати, або виключати. Тому всі «усередині» та «назовні» пов'язуються із пануванням та гнобленням; а подолання наділеного владою розуму – із падінням тюремних засувів та свідченням про звільнення у невизначену свободу. Таким чином, *Інше-розуму* залишається дзеркальним відображенням розуму, що наділений владою. Самопожертва та перебування-у-дозволеності-бути (*Seinlassen*) залишаються так само прикутими до бажання мати у власному розпорядженні, як повстання супротивників влади проти знущань влади. Ті, що хотіли б – разом із парадигмою філософії свідомості полишити усі парадигми і сту-

пити на світлу галявину постмодерну, несподіваним чином виявляються нездатними звільнитися від понять суб'єктоцентрованого розуму та їх виразливо ілюстрованої топографії.

Починаючи з часів раннього Романтизму, досвіди екзальтованої містики та естетики знову претендують на значущість у досвідах екзальтованого трансцендентування суб'єкта. Містик постає засліпленим світлом абсолюту і заплющує очі; естетичний екстаз знаходить свій вираз у вражаючому та карколомному потрясінні. В обох випадках джерело внутрішнього потрясіння уникає будь-якого визначення. За такої невизначеності можна з'ясувати лише загальний силует тієї парадигми, з якою ведеться двобій – лише контури того, що підлягає деконструкції. У такій констеляції виникає та безпредметна готовність до прокидання, яка стійко утримується від Ніцше, до Гайдеггера та Фуко; за її слідами створюються субкультури, які, враховуючи збудженість перед невизначеністю майбутніх істин, водночас пом'якшують та підживлюють її шляхом культових дій, але без культового предмета. Ця груба гра із релігійно- та естетично-визначеним екстазом знаходить своїх глядачів переважно із кіл тих інтелектуалів, які готові принести *sacrificum intellectus* на вівтар їх орієнтаційних потреб.

Проте, навіть і цього разу парадигма лише тоді втрачає її сили, якщо підлягає запереченню з боку *іншої* парадигми і у *конкретний* спосіб, тобто, коли вона знецінюється через *розумове убачання (розгляд)*; у будь-якому разі це суперечить чистому заклику до усунення суб'єкта. Навіть завзята праця деконструкції отримує прийнятну консеквентність тільки тоді, якщо парадигма самосвідомості та самовідношення ізольованого суб'єкта, що пізнає та діє, замінюється на іншу – на парадигму взаєморозуміння, як парадигму інтерсуб'єктивного зв'язку комунікативно осуспільнених та взаємно визнаних індивідів. Лише тоді критика розпорядницької думки суб'єктоцентрованого розуму вступає у *конкретно визначені* форми – а саме, як критика Західного «логоцентризму», яка здійснює діагностику розумом не занадто, а навпаки, вкрай недостатньо. Замість того щоб вивищитися над Модерном, вона бере від Модерну внутрішньо притаманний йому контр-дискурс і виводить його назовні із безвихідної ситуації протистояння Гегеля та Ніцше. Ця критика відмовляється від пишномовної оригінальності повертання до архаїчних першопочатків; вона робить розкутими руйнівні сили модерного дискурсу і спрямовує їх проти тієї парадигми філософії суб'єкта, яка домінувала у період від Декарта до Канта.

Натхнена Ніцше критика продовжує свою деструктивну дію проти ознак західного Логосу. Вона показує, що тілесно виокремлений суб'єкт, здатний до мови та дії, не є хазяїном у власному домі; із цього вона виводить той висновок, що суб'єкт, що встановлює себе у пізнавальному відношенні, насправді є залежним від минулої – анонімної та надсуб'єктивної – події, від долі буття, від випадку структуроутворення або від породжуючої сили формування дискурсу. Логос всемогутнього суб'єкта постає, таким чином, злого долею певної, водночас і багатой наслідками і такої, що вводить в оману, помилкової спеціалізації. Надія, яку пробуджують такі постніцшеанські дослідження, постійно мають саме цю якість сповненої очікувань невизначеності. Як тільки укріплення суб'єктоцентрованого розуму упадуть, разом із ними упаде і Логос, який упродовж тривалого часу був під захистом його влади і який, за власною суттю, виявиться пустим усередині та агресивним назовні. Тоді він змушений буде, як це завжди й було, набути вигляду свого Іншого.

Дещо інша і менш драматична, але, крок за кроком все більш доступна для перевірки на предмет виявлення ознак західноєвропейського Логосу, критика зосереджується на абстракціях Логосу, як позбавлено мови, універсалістського та безтілесного. Вона розглядає інтерсуб'єктивне взаєморозуміння як *Telos*, що вписаний у комунікацію повсякденного мовлення, а логоцентризм західного мислення, підсилений філософією свідомості, сприймає як систематичне *укорочення* та *перекручення* завжди і постійно *вже діючого* в повсякденній практиці комунікації, але тільки вибірково застосовуючого потенціалу. Допоки західноєвропейське саморозуміння розглядає людину як таку, що у її відношенні до світу визначається через її монополію на зустріч із сушим, на пізнання предметів та дію з предметами, на створення істинних висловлювань та здійснення намірів, – розум залишає онтологічно, теоретико-пізнаваль-

магання дійсності, яке вводилося б у гру *foro interno*, поза тим, що подається у пропозиціональній істинності.

У філософії мови – протягом її історії від Платона до Поппера – цей логоцентризм був висловлений у місткому твердженні, що лише мовна функція зображення певного стану речей є людською монополією. Протягом того часу, коли людей поєднувала із тваринами так звана «функція апелювання та виразу» (Бюлер), вважалося, що конститутивною для розуму була тільки репрезентативна функція¹⁶. Навпаки, нові відкриття в етології, особливо, експерименти зі штучним спонуканням шимпанзе до мови, показують, що насправді *per se* (перш за все, на перше місце. – Прим. – В.К.) виступає не пропозиціональне використання речень, а саме *комунікативне застосування* пропозиціонально розчленованої (диференційованої) мови, притаманної нашим соціокультурним формам життя, яке *конститутивно* затверджує рівень *натуральної* репродукції суспільного життя. Отже якщо глянути з позиції філософії мови, стає очевидним, що, як тільки ми залишаємо аналітичний рівень суджень та речень і продовжуємо аналіз мовних дій у площині комунікативного застосування речень, на передній план виступають, у їх рівнозаснованості та рівнозначущості, три фундаментальні функції мови. Кожна елементарна мовленнєва дія свідчить про структуру, в якій постають у взаємній обумовленості три компоненти: пропозиційна складова, яка служить для зображення реального стану речей; іллокутивна складова – для акцептуалізації міжперсональних зв'язків; та, нарешті, мовна компонента, яка надає інтенції промовця форми виразу. Прояснення в теорії мовленнєвих актів функціональної комплексності мовного повідомлення, встановлення міжперсональних зв'язків та виразу власного переживання має багаті наслідками висновки: а) для теорії значення, б) для онтологічних уявлень теорії комунікації та в) для самого поняття раціональності; у даному місці я хочу викласти ці консеквенції лише у тому обсязі, який потрібен для того, щоб г) зробити релевантним *новий підхід* у критиці інструментального розуму.

а) Семантика істинності, якою вона була розроблена від Фреге до Дамміта та Девідсона, виходить – так само, як і гуссерлівська теорія значення – із тієї логоцентристської передумови, що відношення істинності асерторичних речень та опосередковане відношення істинності інтенціональних речень, що вказує на здійснення намірів тільки й може бути дійсним відправним пунктом експлі-

кації мовної діяльності, спрямованої на досягнення взаєморозуміння. Звідси, ця теорія доходить того ґрунтового висновку, що ми гільки тоді розуміємо певне речення, коли ми вже знаємо ті умови, при яких дане речення може бути істинним. (Для розуміння інтенціональних та імперативних речень стає потрібним, за даною теорією, відповідне їм знання «умов досягнення успіху».)¹⁷ Прагматично поширена терія значення долає зафіксованість на факто-відображальній функції мови (відображення фактів). Як і семантика істинності, вона повторює про внутрішній зв'язок між смислом та дійсністю, але вже не редукує його до *дійсності істини*. Відповідно до трьох фундаментальних функцій мови, кожна елементарна мовленнєва дія в цілому може бути заперечена стосовно трьох різних аспектів дійсності. Слухач може *in toto* відхилити висловлювання промовця, не заперечуючи йому при цьому ні стосовно *істини* того, що стверджується у висловлюванні (а отже й стосовно екзистенціальних передумов висловлюваного їм змісту), ні стосовно *правильності* мовленнєвих актів, зважаючи на нормативний контекст висловлювання (і відповідно, на легітимність того, що передбачається цим контекстом), або *правдивості* висловленої промовцем інтенції (тобто, узгодженості між тим, що промовляється, і тим, про що йдеться). Тому внутрішній зв'язок між смислом та дійсністю, стосується всього спектра мовних значень — а не лише тільки значень тих виразів, які обмежуються колом асерторичних речень. Не тільки для констатуючих, але й для будь-яких інших мовленнєвих актів, безумовним є те, що ми розуміємо їх значення тільки тоді, якщо ми знаємо умови, за яких вони можуть сприйматися як дійсні.

б) Але якщо не тільки констативні, а й регулятивні та експресивні мовленнєві дії пов'язуються із домаганнями дійсності і як такі починають сприйматися як дійсні, а отже й, як такі, що можуть перетворитися на недійсні, тоді вихідні онтологічні поняття філософії свідомості (які, за винятком концепції Остина, залишалися співмірними також із аналітичною філософією) виявляються надто вузькими. Той «світ», із яким суб'єкт, завдяки усім його уявленням та реченням міг встановлювати зв'язок, розумівся досі як цілокупність предметів або існуючих обставин. Об'єктивний світ мав значення кореляту всіх дійсних асерторичних речень. Але якщо починають висувати домагання дійсності також і нормативна *правильність* та суб'єктивна *правдивість*, як аналоги домагань дійсності істини, тоді стає необхідним для легітимно врегульованих інтерперсо-

нальних зв'язків та для переживань, що приписуються суб'єктам, постулювати «світ», що є аналогічним до «світу фактів» – «світ», який сприймається нами не лише як «об'єктивний», з позиції третьої особи, але, окрім того, ще й «нормативний», відносно якого ми, з позиції адресатів, відчуваємо себе зобов'язаними, а також «суб'єктивний», який ми, з позиції першої особи, або розкриваємо, або приховуємо перед публікою. Кожним актом мовлення промовець водночас пов'язує себе із чимось у об'єктивному, зі спільним у соціальному та із власним суб'єктивним світом. Логоцентричний спадок спричиняє тут значні, відчутні навіть на термінологічному рівні, труднощі у розширенні онтологічних понять світу.

Відповідного розширення потребує й феноменологічна, особливо та, що була розроблена Гайдеггером, концепція референційного контексту життєвого світу, яка створює – як задній план учасників інтеракції – контекст безсумнівності для процесів взаєморозуміння. Учасники отримують із цього *життєвого світу* не тільки лише консенсуально узгоджені зразки тлумачень (знання заднього плану, яким живляться пропозиціональні змісти), але також і нормативно надійні зразки зв'язків (мовчазно передбачаєму солідарність, на якій засновуються ілюкутивні акти) та отримані у процесі соціалізації компетенції (задній план інтенцій промовця).

в) «Рациональністю» ми називаємо, перш за все, диспозиціональне відношення між здатними до мовлення та дії суб'єктами, щоб отримувати та використовувати знання, які завжди неостаточні і небезпомилкові. Доки ґрунтовні поняття філософії суб'єкта змушували до того, щоб розуміти знання виключно як знання про щось у об'єктивному світі, раціональність обминала питання про те, як окремий суб'єкт орієнтується між змістами його уявлень та змістами пропозиціональних висловлювань. Суб'єктоцентрований розум знаходить власний масштаб відповідно до критеріїв істини та успіху, які регулюють зв'язки суб'єкта, що пізнає та цілеспрямовано діє у світі, із цим світом як можливим об'єктом або станом речей. Але як тільки ми починаємо розуміти знання як комунікативно опосередковане, раціональність втрачає здатність бути орієнтиром для вираховання учасників інтеракції, і починає орієнтуватися на ті домагання дійсності, що накладаються на інтерсуб'єктивне визнання. Комунікативний розум знаходить власний масштаб у аргументативних способах досягнення прямих та непрямих відповідей на домагання пропозиційної істини, нормативної правильності, суб'єктивної правдивості та естетичної гармонії¹⁸.

Те, що стає можливим засвідчити через рівноправний зв'язок різноманітних форм аргументації, тобто засобами прагматичної логіки аргументації, є поняттям *процедуральної раціональності*. Це поняття є багатшим за цілераціональність, що викроєна за когнітивно-інструментальними мірками, оскільки включає морально-практичний та естетично-експресивний виміри. Воно є експлікацією того потенціалу розуму, який міститься в основах дійсності мовлення. Комунікативна раціональність нагадує про старі уявлення про Логос тією мірою, якою вона тягне із собою конотації не-примусово об'єднуючої, консенсуально-стверджуючої сили дискурсу, в якому учасники долають свої першопочаткові, суб'єктивно зорієнтовані уявлення на користь раціонально мотивованого погодження. Комунікативний розум проявляє себе при децентрованому світорозумінні.

г) У такій перспективі когнітивно-інструментальний спосіб подання об'єктивованої природи (та суспільства) так само, як і нарцисично роздута автономія (у значенні цілераціонального самоствердження) є моментами, що *похідні* від тих, які були подані як незалежні відносно комунікативних структур життєвого світу, тобто інтерсуб'єктивності відносин розуміння та відносин взаємного визнання. Суб'єктоцентрований розум є *продуктом розколу та узурпації*, але й суспільним процесом, у ході якого місце цілого займає його підпорядкований момент, не маючи при цьому сил на те, щоб асимілювати структури цього цілого. Горкгаймер та Адорно описували цей процес суб'єктивного самоперевершення та самооречевлення подібно до того, як Фуко описав історико-світовий процес. При цьому, ці обидві сторони виказують глибоку іронію щодо цього процесу, яка виражається у тому, що потенціал комунікативного розуму, який міститься у формах модерного життєвого світу, повинно спочатку колись ще розкути, щоб повернути нарешті вивільнені імперативи економічної та адміністративної підсистем до порушеної практики повсякденності, та разом із цим зуміти виказати допомогу і когнітивно-інструментальному розуму у його володарювання над підкореними моментами практичного розуму. Комунікативний потенціал розуму стає у ході капіталістичної модернізації *водночас і розгорнутим і викривленим*.

Парадоксальну одночасовість та взаємну залежність обох цих процесів можна уявити собі тільки подолавши фальшиву альтернативу, яку Макс Вебер подав як протилежність субстанційної та фор-

мальної раціональності. Вона лежить у основі того припущення, що розчакловування релігійно-метафізичної картини світу викрадає у раціональності разом із традиційними змістами всі конотативні зв'язки та разом із тим забирає й усі сили, для виходу із цілераціональної організації засобів структуротворчого впливу на життєвий світ. На противагу цьому, я маю намір відстоювати ту думку, що комунікативний розум – всупереч його чисто процедуральному характеру, і звільнений від будь-яких релігійно та метафізично гарантованих обіцянок, стає безпосередньо вплетеним у суспільний навчальний процес саме через те, що акт розуміння бере на себе роль механізму координації дії. Плетиво із комунікативних дій живиться із життєсвітових ресурсів і створює водночас *медіум*, через який репродукуються конкретні форми життя.

Звідси, теорія комунікативної дії отримує можливість реконструювати гегелівське поняття звичаєвих взаємозв'язків життя (незалежно від передумови філософії свідомості). Вона розчакловує незбагненну розумом *каузальність долі*, яка відрізняє себе від *долі буття* через свою *непохитну іманентність*. Іншим способом, ніж «напереднепомисливість» «події буття» або «події влади», псевдонатуральний динамізм зруйнованих комунікативних взаємозв'язків життя зберігає дещо від характеру *долі, яка самозвинувачується* – якщо взагалі можна казати про «провину» виключно в інтерсуб'єктивному значенні, а саме в значенні результату ненавмисного перекручення, який ті, хто комунікативно діє, незважаючи на їх індивідуальні здатності до прорахунків, змушені списувати на рахунок громадської відповідальності. Не випадково, що самогубства викликають серед знайомих нещасного той різновид потрясіння, коли у всіх них, навіть найбільш немилосердних, виникає дещо, на кшталт *почуття спільності* перед неминучою долею.

IV

У теорії комунікативної дії той круговий процес опосередкування, що обмежує життєвий світ та повсякденну комунікативну практику, посідає місце, яке Маркс та західні марксистки віддавали суспільній практиці. У цій суспільній практиці історично ситуативний, тілесно інкарнований та конфронтуючий із природою розум повинен був знаходити опосередкування зі своїм Іншим. Якщо тепер комунікативна дія мусить брати на себе ці функції опосеред-

кування, то й теорія комунікативної дії має бути втягнуеною у цю дію опосередкування, але подавати її у дещо *інший спосіб*, ніж це робила філософія практики. Фактично, обидві повинні вирішувати одне й те ж завдання: усвідомити раціональну практику як історію, суспільство, тіло та мову конкретизованого розуму.

Ми простежили шлях, яким філософія практики замінила самосвідомість на працю і потім була схоплена у полон парадигми продуктивності. Оновлена під впливом феноменології та антропології, філософія практики отримує у власне розпорядження засоби гуссерлівського аналізу життєвого світу і дечому навчається завдяки критиці марксістського «продуктивізму». Вона релятивує ціннісні настанови праці і бере участь в апоретичних спробах пристосувати різноманітні зовнішні прояви суб'єктивного духу, темпоралізацію, осуспільнення та втілення *ситуативного розуму* до *інших* суб'єктоб'єктних відношень. Оскільки філософія практики послуговується феноменологічно-антропологічними засобами мислення, вона відмовляється від власної оригінальності саме у тому пункті, де вона не може собі дозволити цього робити: у визначенні практики як розумно структурованої події опосередкування. Вона підпорядковує себе саме до дихотомізованих ґрунтовних понять філософії суб'єкта: *історія* постає як така, що спроектована і створена суб'єктами, які, зі свого боку, знаходять себе закинутими в історичний процес та створеними у ньому (Сартр); *суспільство* виступає об'єктивною мережею зв'язків, яка встановлює або нормативний порядок над головами суб'єктів, що трансцендентально завжди вже себе розуміють (А. Шютц), або інструментальні порядки, що складаються між ними у боротьбі об'єктивацій, які взаємно висуваються (Кожев); суб'єкт або знаходить себе вже центрованим у власному *міні (Leib)* (Мерло-Понті), або ставиться до власної *тілесності (Körper)* децентровано, як до деякого предмета (Плесснер). Думка, що прив'язана до філософії суб'єкта, не здатна подолати цю дихотомію, а тому безпорадно хитається, як це гостро діагностував Фуко, від одного полюсу до другого.

Навіть лінгвістичний поворот не привів філософію практики до заміни її парадигми. Суб'єкти розмови є або володарями, або пасухами їх мовної системи. Вони використовують мову або як творіння смислів, щоб відкрити собі їх світ здатним для інновацій, або завжди вже діють усередині самозмінюваного горизонту світопояснення, який за них піклується про їх мову — мова як медіум твор-

чої практики (Касторіадіс) або як диференційна подія (Гайдеггер, Дерріда).

З позицій філософії мови, Корнеліус Касторіадіс здійснив у його теорії *імажинарної інституції* сміливий хід для продовження філософії практики. Щоб повернути поняттю суспільної практики його революційну вибухову силу та нормативний зміст, він концептуалізує діяльність не експресивістськи, а поетично-деміургічно – як безконечний процес створення абсолютно нових і тільки одиничних форм, причому, кожна із них відкриває власний, унікальний смисловий горизонт. Гарантом розумового змісту Модерну – як самосвідомості, автентичного самоздійснення та самовизначення у солідарності – постає тут мовнотворча імагінативна сила. Безумовно, що вона конотує із сумнівною близькістю до беззасновного маніпулювання із «буттям». Наприкінці, між волюнтаристським «призначенням-на» та фаталістською «долею» залишається лише риторичне розрізнення.

Згідно із Касторіадісом суспільство – подібно до трансцендентального суб'єкта – розколюється на «те, що творить» і на «створене», «те, що інституціалізує» і «інституціалізоване», завдяки чому породжуючий смисли імагінативний потік пронизує мовну картину світу, що змінюється. Таке онтологічне творіння абсолютно нової, постійно іншої та унікальної смислової тотальності відбувається як доля буття; не можна побачити того, яким чином це *деміургічне впровадження у дію* історичних істин могло б бути пристосоване до *революційного проекту* практики автономних індивідів, які свідомо діють та самі себе здійснюють. Автономність та гетерогенність повинні, врешті-решт, бути виміреними щодо автентичності самопрозорістю суспільства, яке не приховує власні імагінативні першовитоки у позасоціальних проектах, яке знає себе і заявляє про себе відкрито як про само-інституціалізоване суспільство. Проте – хто є суб'єктом цього знання? Для революціонізації уречевленого суспільства Касторіадіс не визнає будь-якої іншої основи, окрім екзистенціалістського вирішення «тому, що ми цього бажємо»; а тим часом він таки змушений ставити запитання, хто є ці «ми», що мають радикальне бажання, якщо осуспільнені індивіди просто інституційно «призначені» суспільною імажинарністю. Касторіадіс завершує тим, з чого починав Зиммель: *філософією життя*¹⁹.

Така послідовність впливає із концепції мови, яку Касторіадіс запозичає у герменевтики та структуралізма. Касторіадіс, так само,

як і Гайдеггер, Дерріда та Фуко, у власній, як і кожен із них, спосіб виходить із того, що між мовою та речами, що обговорюються, між світорозумінням, що конститує та конститутованим внутрішньосвітовим пролягає онтологічне розрізнення. Це розрізнення свідчить про те, що мова замикає смисловий горизонт, ізсередини якого суб'єкти, що пізнають та діють, здійснюють інтерпретацію наявного стану справ, тобто зустрічаються із речами та людьми, і отримують у стосунках із ними власний досвід. Світорозкриваюча функція мови, за аналогією із породжуючою активністю трансцендентальної свідомості, мислиться тут, безумовно, в її чисто формальних та надчасових характеристиках. Мовна картина світу є конкретним та історичним апіорі; у ній, як у остаточній основі, для якої вже не існує будь-чого поза нею (*unhintergebar*), закладені змістовні та разом із тим варіативні перспективи тлумачення. Конститутивне світорозуміння змінюється цілком незалежно від того, *про що саме* у світі дізнаються суб'єкти – через проінтерпретований у контексті цього передрозуміння стан світу – чому вони можуть *вчитися* з їх практичного поводження із внутрішньосвітовим. Незалежно від того, чи мислиться це метаісторичне перетворення мовної картини світу як буття, розрізання (*Differenz*), влада або імагінація, та разом із конотаціями містичного досвіду спасіння, естетичного жаху, (мук творчості), креативного страждання або креативного сп'яніння, загальним для всіх цих концепцій є *від'єднання* горизонтотворчої продуктивності мови *від консеквенцій внутрішньосвітової практики*, яка завдає шкоди для усїєї системи мови. Кожна інтеракція між світорозкриваючою мовою та навчальним процесом у світі стає виключеною із цього проекту.

У цьому відношенні філософія практики рішуче відрізняла себе від усіх різновидів лінгвістичного історизму. Вона розуміла суспільну продуктивність як процес самопородження роду, а здійснювану через працю трансформацію зовнішньої природи як поштовх до трансформації – через навчання – власної природи. Світ ідей, в осяянні яких осуспільнені виробники інтерпретують напереддану їм, історично сформовану природу, змінюється, зі свого боку, відповідно до тих трансформацій, які здійснюються у процесах діяльності та пов'язаних із ними навчальних процесах. Цей *ефект створення картини світу*, що зобов'язаний *внутрішньосвітовій практиці*, ні в якому разі не є механічною залежністю надбудови від практики, але обумовлюється двома простими фактами: світ ідей уперше

робить можливим здійснення певних інтерпретацій кооперетивно оброблюваної відповідно до них природи; але вони, зі свого боку, відчувають на собі вплив навчального процесу, який приведений у дію суспільною працею. Всупереч лінгвістичному історизму, який гіпостазував світорозкриваючу силу мови, історичний матеріалізм, так само, як і пізній прагматизм та генетичний структуралізм, визнає діалектичний взаємозв'язок між структурами картини світу; з одного боку, через попереднє смислорозуміння, цей зв'язок уможливорює внутрішньосвітову практику, з другого боку, він уможливорює процеси навчання, які покладаються у контекст структурних перетворень картин світу.

Такий зворотно-поступовий рух спрямовується на внутрішній зв'язок між смыслом та дійсністю, однак, не знімає розрізнення між ними. Смысл не може поглинути дійсність. Гайдеггер робив той, спрощено-закорочений висновок, що розкриття смыслового горизонту ідентичне з істиною осмыслених висловлювань; але це лише належить до умов дійсності висловлювань, які змінюються разом зі зміною горизонту значень – змінене розуміння смыслу повинне виправдати себе у досвіді та поводженні із тим, що може зустрітися всередині його горизонту. Втім, філософія практики не може використовувати свою перевагу, яку вона має у цьому відношенні, оскільки у парадигмі продуктивності, як ми вже це бачили, зі спектра дійсності розуму стають вилученими всі димензії, окрім тих, що встановлюють дійсність істини та ефективність. Згідно з цим усе, що у внутрішньосвітій практиці стає вивченим, може кумулятивно збільшуватися лише у розгортанні продуктивних сил. За такої продуктивістської концептуальної стратегії, нормативний зміст Модерну стає вже просто незбагненим, а тому змушений враховуватися, найчастіше, мовчки, щоб рухатися у колі звинувачувальних екзерцисів негативної діалектики стосовно всепроникної цілераціональності у тоталітаризмі.

Така делікатна послідовність підштовхувала Касторіадіса до того, щоб довірити розумовий зміст соціалізму, як форми життя, що повинна (була!) уможливити автономію та самоздійснення за умов солідарності, деякому смысло-творчому деміургу, який залишається осторонь від розрізнянь між смыслом та дійсністю і більш не нагадує про себе під час світського випробування його креатур на дійсність. Зовсім інша перспектива розкривається, якщо ми поняття практики переносимо із праці у комунікативну дію. Тоді ми

визнаємо взаємозалежність між світорозкриваючою системою мови та внутрішньосвітовими навчальними процесами в усій повноті спектрів дійсності. Процес навчання більше не зрухається тільки по каналах суспільної праці, орієнтуючись виключно на когнітивно-інструментальне поводження з об'єктивованою природою. Як тільки ми залишаємо парадигму виробництва, ми одразу отримуємо можливість стверджувати про внутрішній зв'язок між смыслом та дійсністю в усьому обсязі можливих значень – а не тільки стосовно сегмента значень мовних виразів, які входять у асерторичні та інтенціональні речення. У комунікативній дії так/ні-позиція вимагає визнання її домагань правильності та правдивості не менш, ніж реакцій на домагання істини та ефективності; фонове знання життєвого світу подається тут у повному обсязі, під кутом зору його постійно відтворююмого тестування. Такою мірою конкретне априорі світорозкриваючої системи мови, у повному обсязі її широко розгалужених онтологічних передумов, підлягає непрямій ревізії у світлі нашого поводження із внутрішньосвітовим.

Ця концепція зовсім не означає, що розв'язання внутрішніх взаємовідносин між смыслом та дійсністю повинно належати тільки іншій стороні. Смыслотворчий потенціал, який потужно ступає сьогодні у сфері царювання естетичного, зберігає у собі ті достеменні інноваційні сили, що притаманні контингентності.

V

Але залишається більш серйозне запитання, чи не відтворюється разом із поняттям комунікативної дії та трансцендуючої сили універсалістського домагання дійсності ідеалізм, що є несумісним із натуралістичною точкою зору історичного матеріалізму. Чи не відсікається цей життєвий світ, який повинен репродукуватися єдине лише через медіум орієнтованої на взаєморозуміння дії, від усіх матеріальних процесів життя? Безумовно, що життєвий світ репродукується матеріально завдяки результатам та наслідкам цілеспрямованих дій, із якими його члени втручаються у світ. Але ці інструментальні дії обмежені комунікативними, тією мірою, якою вони подають плани їх виконання, які через спільне обговорення ситуацій та процес взаєморозуміння пов'язані із планами інших учасників інтеракції. На цьому шляху ті способи вирішення проблем, які були досягнуті у сфері суспільної праці, включаються у медіум комунікативної дії. Разом з тим, теорія комунікативної дії врахо-

вує, що символічна репродукція життєвого світу внутрішньо взаємопов'язана з його матеріальною репродукцією.

Більш складним є спростування тієї підозри, що разом з поняттям дії, зорієнтованої на домагання дійсності, знов прокрадається ідеалізм чистого, не-ситуативного розуму і знову, тільки в іншій формі, оживає дихотомія між сферами трансцендентального та емпіричного. Вже Гаман дорікав Кантові у «пуризмі розуму».

Не існує будь-якого чистого розуму, який тільки заднім числом міг би виступати у мовних одягах. Уже із першовитоків він є розумом, який інкарнований у взаємозв'язках комунікативної дії так само, як і в структурах життєвого світу²⁰.

У міру того, як плани та дії різних акторів через використання зорієнтованої на взаєморозуміння мови поширюють свою «комунікативну сітку» в історичному часі та соціальному просторі, домагання дійсності, які піддаються критиці, так само, як і завжди імпліцитно присутня так/ні-позиція, отримують у повсякденній практиці їх ключову функцію. Комунікативно досягнуте порозуміння, яке вимірюється через інтерсуб'єктивне визнання домагань дійсності, уможливує створення сітки соціальних інтеракцій та життєсвітових контекстів. Звичайно, домагання дійсності це дволикий Янус: як домагання, вони трансцендують кожний локальний контекст; вони мусять, водночас, і здійснитися над тут і тепер, і бути *фактично* визнаними, якщо мають вносити координативно дійове порозуміння серед учасників інтеракції. Момент трансцендентування *всезагальної* дійсності руйнує будь-яку провінційність; момент обов'язковості тут і тепер, що притаманний домаганням дійсності, робить їх носіями *контекстуально обумовленої* повсякденної практики. Разом із тим, як учасники комунікації починають висувати у їх мовленнєвих актах взаємні домагання дійсності, вони стають змушеними у кожному конкретному випадку спиратися на потенціал доволі уразливого підґрунтя. Оскільки момент *безумовності* вбудований у *фактичний* процес взаєморозуміння – *дійсність (Gultigkeit)*, що вимагається відрізняється від соціальної *значущості (Geltung)* фактично задіяної практики і служить їй *основою* для досягнення фактичного консенсусу. Загальнозначущість, що вимагається від пропозиційних висловлювань та норм, трансцендує простори та часи – але вона, водночас, і *погашає» простір та час*; проте, вимога висувається завжди *тут і тепер*, у певному контексті, і береться або відхиляється із фактичними наслідками для подальших дій.

Карл-Отто Апель каже про це у більш пластичній (гнучкій) формі розмежування реальної та ідеальної спільнот комунікації²¹.

Комунікативна практика повсякденності є разом з тим рефлексивною. Безумовно, що «рефлексія» тут більше не є річчю суб'єкта пізнання, який через самооб'єктивацію здійснює самовідношення. Місце цієї перед-мовної самотньої рефлексії посідає вбудоване у комунікативну дію розрізнення між дискурсом та дією. Адже фактично висунені домагання дійсності прямо або опосередковано вказують на аргументацію, в якій вони можуть бути опрацьовані та за певних умов підтвержені. Таку аргументовану полеміку відносно гіпотетичних домагань дійсності можна описати як форму рефлексії комунікативної дії — як самовіднесеність, що обходиться тут без примусу до об'єктивації, який приймається ґрунтовними поняттями філософії суб'єкта. На рефлексивному рівні відтворюється, на протизвагу ставленням до пропонентів та опонентів, — та ґрунтова форма інтерсуб'єктивних відношень, яка завжди вже опосередкує самовідношення промовця через його перформативне відношення до адресату. Напружене взаємовідношення між ідеальним та реальним виказує себе найбільш ясно та зрозуміло саме у дискурсі. Як тільки учасники дискурсу вступають у аргументовану розмову, вони не можуть залишати для себе припущення зворотного ходу або припинення взаємно задовільного виконання умов ідеальної мовленнєвої ситуації. Разом з тим, вони знають, що дискурс ніколи не є дефінітивно «очишеним» від прихованих мотивів та примусів до дії. Хоча ми дуже незначною мірою обходимося у нашому досвіді без припущення очищеної розмови, проте, ми повинні вміти поводитися з «неочишеним» мовленням, так само добре, як і з «очишеним».

Наприкінці п'ятої лекції я вказував, що внутрішній зв'язок між контекстом обґрунтування та контекстом відкриття, між дійсністю та генезою ніколи не є остаточно розірваним. Завдання обґрунтування, або інакше, здійснена із перспективи учасників критика домагань дійсності, залишається в останній інстанції не відділеним від генетичного розгляду, який у критиці ідеології — що здійснюється тут із перспективи третьої особи — зводиться до змішування домагань влади та дійсності. В історико-філософському контексті із часів Платона та Демокрита започатковуються два головні, протилежно спрямовані імпульси. Одні розробляють владу абстрагованого розуму, що трансцендентує, залишаючи поза увагою емансипо-

вану безумовність інтелігібельного; другі намагаються із матеріалістичних засад спростувати уявний пуризм розуму.

На противагу їм, діалектична думка озброюється руйнівною силою матеріалізму, щоб викрити фальшиві альтернативи. Вона відповідає на вигнання всього емпіричного із царства ідеї не презирливою редукцією відношень дійсності до влади, яка справляє триумф за її спиною. Діалектику знання та незнання теорія комунікативної дії розглядає як таку, що вже міститься у діалектиці успішного і невдалого взаєморозуміння.

Комунікативний розум піддає себе випробуванню на спроможність його як сили обов'язку (зобов'язання) до інтерсуб'єктивного взаєморозуміння та взаємного визнання; разом з тим, він описує універсум спільних форм життя. Всередині цього універсуму стає вже неможливим протиставляти нерозумне розумному у той спосіб, за допомогою якого, згідно з Парменідом незнання протиставляється такому знанню, яке, як пряме ствердження, володарює на запереченням. Слідом за Якобом Бьоме та Ісааком Лурія, Шеллінг мав всі нагоди казати, що помилки, злочини і обмани – не є просто нерозумними, а є формами прояву *оберненого* розуму. Порушення домагань істини, правильності та правдивості завдає шкоди цілому, яким пронизуються зв'язки розуму. Не існує ніякого лазу і ніякого пристанку для тих небагатьох, хто перебуває в істині і повинні відділяти себе від багатьох, хто залишається у мороці їх сліпоти, як день відділяє себе від ночі. Зруйнування потрібних усім структур розумного сумісного життя, зачіпає всіх однаковою мірою. Це є тим, що молодий Гегель називав звичаєвою тотальністю, яка стає зруйнованою вчинком злодія і може бути реституйованою (відтвореною у власних правах) лише через розумове заглиблення у *нерозподіленість* страждання, спричиненого відчуженням. Цю саму думку Клаус Гайнрих тематизує у аналізі конфронтацій Ганса Йонаса із Парменідом.

В ідеї заповіту (*Das Bund*), який Ягве залишив народу Ізраїля міститься паросток діалектики зрадництва та сили помсти: «Утримання заповіту із Богом – є символом відданості, зруйнування цього заповіту – є моделлю зрадництва. Зберігати віру у Бога означає зберігати відданість життє-творчому буттю – у собі, в інших та й в усіх сферах буття. Заперечувати це відносно будь-якої сфери буття означає розірвати заповіт із Богом і зрадити власній основі... Тому зрадництво завжди є самозрадництвом, і кожний протест проти зрадництва є не тільки протестом в ім'я себе, але також і в

ім'я іншого... Думка про те, що кожний, хто з'являється, потенційно є «товаришем по заповіту» у боротьбі проти зрадництва, включаючи й кожного, хто зраджує мені або собі, є єдиною противагою проти стоїчної покірливості, що була сформульована Парменідом, коли він встановлював розподіл між тими, хто знає, та масою необізнаних. Відоме нам поняття «Просвітництво» не можна збагнути без поняття потенційно універсального «товариства заповіту» проти зрадництва²². Пірс та Мід були першими, хто підняли на філософський рівень релігійний мотив товариства заповіту у формах теорії консенсуальної істини та теорії комунікативного суспільства. Теорія комунікативної дії приєднується до цієї прагматичної традиції; подібно до Гегеля у його ранньому фрагменті про злочин і покарання, вона також дозволяє собі керуватися тут доки що просто інтуїцією, яка через поняття Старого Заповіту знаходить собі вираз у такому: серед неспокою реальних життєвих відносин постійно визріває амбівалентність, яка завдячує діалектиці зрадництва та міці помсти²³.

Фактично, ми ні в якому разі не можемо завжди (ба навіть часто) виконувати ті неймовірні прагматичні припущення, з яких ми виходимо у комунікативній практиці повсякденності, але з яких — у значенні трансцендентальної необхідності — *мусимо* завжди виходити. З цих причин соціокультурні форми життя постають у вигляді структурних обмежень комунікативного розуму: *водночас і спростованого і викликаного*.

Проте, розум, який оперує у комунікативній дії, не стоїть лише під цими, так би мовити, зовнішніми та ситуативними обмеженнями; його власні умови уможливлення зобов'язують його до розгалуження у димензіонах історичного часу, соціального простору та тілоцентрованого досвіду. Розумовий потенціал мовлення сплетений із *ресурсами* кожного окремого життєвого світу. В процесі того, як життєвий світ отримує свої ресурси функціонування, він має характер інтуїтивного, беззаперечно дійсного та цілісного знання, яке не підлягає проблематизації щодо довіри до нього — і в цьому відношенні не є «знанням» у точному смислі цього слова. Ця амальгама фонових припущень, солідарностей та соціально прийнятних навиків створює консервативну противагу ризику дисонансу, що притаманний процесу досягнення взаєморозуміння через демонстрацію домагань дійсності.

Як ресурс, із якого учасники інтеракції позичають свої консенсуально спроможні висловлювання, життєвий світ виступає еквіва-

лентом того, що філософія суб'єкта цілком приписувала синтезуючій діяльності свідомості. Звичайно, що його породжуюча активність пов'язується тут не тільки із формою, але й змістом можливого взаєморозуміння. Згідно із цим місце трансцендентального суб'єкта, що закладав єдність, заступають *конкретні* форми життя. У вживлених у культуру самозрозумілих очевидностях, у формах групової солідарності, які інтуїтивно уявляються, та компетенціях осуспільнених індивідів, котрі беруться до уваги як ноу-хау, розум, який проявляє себе у комунікативних діях, опосередковується кожного разу по своєму *особливою* тотальністю переплетених між собою традицій, суспільними практиками та тілесно-обумовленими комплексами досвіду. Партикулярні форми життя, які виступають тільки у множині, дійсно пов'язані між собою не тільки через «сітку сімейних подібностей»; окрім того, вони вказують на структури, які є спільними для усіх життєвих світів. Але ці універсальні структури віддзеркалюються у партикулярних формах життя тільки завдяки посередництву зорієнтованої на взаєморозуміння дії, через яку вони повинні репродукуватись. Це пояснює, чому саме вагомість цих універсальних структур підсилюється в історичному процесі диференціації. Це є також і ключем до раціоналізації життєвого світу та до успішного вивільнення того розумового потенціалу, який міститься у комунікативній дії. Ця історична тенденція може пояснити нормативний зміст Модерну, який погрожує самознищенням без надання філософії історії жодного проекту допомоги.

До лекції XI

Екскурс до «імажинарної інституалізації» Корнеліуса Касторіадіса

Той факт, що постструктуралізм, з його загально-відомим запереченням сучасних форм життя, знаходить власну аудиторію, пов'язаний, безсумнівно, з тим, що зусилля філософії практики перерформулювати проект Модерну відповідно до настанов марксистської думки - вичерпали кредит довіри. Першу спробу відновлення філософії практики в дусі Гуссерля та Гайдеггера здійснив молодий Маркузе; за ним пішов Сартр зі своєю «Критикою діалектичного розуму». Касторіадіс надав цій традиції нового імпульсу, розпочавши унікальний, в певному розумінні, лінгвістичний поворот. Його робота здійснюється у колі настанов філософії практики, котрі розповсюдилися у середині 60-х років, перш за все у Східній Європі (в Празі, Будапешті, Загребі та Белграді), і навколо яких протягом десятиріччя точилися жваві дискусії в Літніх школах на острові Коркула. Касторіадіс розпочав найоригінальнішу, честолюбну та украй рефлексивну спробу: ще раз помислити звільняюче опосередкування історії, суспільства, зовнішньої та внутрішньої природи, як практику.

Касторіадіс виходить із «суперечності» між мертвою та живою працею. Капіталізм одночасно змушений «вимагати від пригніченого суб'єкта і достеменно людської діяльності..., і знелюднення цієї діяльності»²⁴. Співпраця самоврядних індустріальних робітників править йому за модель не-знелюдненої практики. Але Касторіадіс розкриває цю діяльність не у її вирішальному значенні обробки та технічного вироблення предметів. Подібно до суто рефлекторної дії, інструментальна дія також постає контрастуючим граничним випадком, якому не вистачає істотних визначень практики як са-

модіяльності: в обох випадках дія редукується до передбачуваних схем поведінки. Касторіадіс (як і Аристотель) вишукує визначення нескороченої практики в зразках політичної, артистичної, медичної й освітньої практик. Усі вони несуть у собі власні цілі і не можуть бути зведеними до цілераціональної організації засобів. Практика розпочинається за проектом; але він передує своєму застосуванню не як теорія, а постає таким випередженням (передбаченням) практики, яке може виправлятися та розповсюджуватися в ході практичної самореалізації. Практика пов'язана з тотальністю всіх життєвих здійснень, в які її водночас і покладено; і як тотальність, вона уникає свого упредметненого схоплення. Нарешті, практика націлена на поширення її автономії, від якої вона водночас і втікає: «Те, чого домагаються (поширення автономії), постає у внутрішньому зв'язку з тим, за допомогою чого його домагаються (здійснення цієї автономії). ... Безумовно, що тут необхідно брати до уваги конкретну мережу каузальних зв'язків, серед тих, що пронизують сферу її володінь. Проте обираючи способи здійснення практики, не можна просто спиратися на якесь обчислення - не тому, що воно може бути надто складним, але, тому що воно, *per definitionem*, залишає поза увагою вирішальний фактор - автономію».(129)*

Безумовно, що Касторіадіс виходить за межі Аристотелівського поняття, радикалізуючи його визначення практики - як такої, що завжди спрямована на Інше як на автономну сутність, - таким чином: «Ніхто всерйоз не може прагнути автономії, не бажаючи її для всіх» (183). Модерне усвідомлення часу подає і подальше визначення, що практика зорієнтована майбутнім і постачає нові речі. Діючий агент беручи на себе ініціативу, одночасно трансцендує всі наявні визначення і встановлює новий початок. Практика ж, за своєю суттю, є творчою і породжує «радикально Інше». Творчою, *par excellence*, є, перш за все, емансипаторська практика, яку Касторіадіс прагне звільнити від теоретизуючого нерозуміння. Така практика націлена на трансформацію «сучасного суспільства в інше, яке, за своєю організацією, буде спрямоване на автономію кожного. А здійснитися ці зміни повинні в самих автономно діючих людях...» (134). Просвітницькі теорії суспільства керуються саме таким інтересом. Справді, революційний проект певним чином спря-

* Тут і надалі – посилання на відповідні сторінки книги Касторіадіса. Див. примітку 24 (В.К.).

мовує аналіз суспільного прогресу. Але ми можемо пізнавати історію тільки перебуваючи в самій історії: «Вирішальну точку у зіткненні цих двох проектів - зрозуміння і зміни - можна шукати тільки у відношенні до такої живої сучасності історії, яка ще не стає історичною теперішністю, тобто не робить крок у майбутнє, який нам, однак, ще належить зробити» (281).

Так, Касторіадіс відновлює Аристотелівське поняття практики за допомогою радикально-герменевтичної самоінтерпретації модерного усвідомлення часу, щоб на протиположності марксизму реконструювати первинний смисл політики емансипації. Таке активістське тлумачення практики не вийшло б за межі позиції Карла Корша, яка була спрямована проти ортодоксії Другого Інтернаціоналу, якби Касторіадіс не розвинув на цих засадах політичну філософію та теорію суспільства. При цьому, він зосереджується на поняттях політичного і соціального, які певним чином узагальнюють специфічне значення революційної практики. Як і Ганна Арендт²⁵, Касторіадіс спрямовує погляд на продуктивні моменти *заснування* історично нових інститутів, тобто, на ті рідкісні моменти історії, коли маси, із яких починають формуватися інститути, ще перебувають у рухливому стані становлення: «Яскрава і збуджуюча картина ... суспільно-історичного Тепер розкриває перед нашим зором моменти, в яких суспільство, що інституалізується, руйнує саме себе, тобто, творить себе як якийсь інше інституалізоване суспільство. ... Навіть суспільство, яке проголошує власну законсервованість (незмінність), існує тільки у безперервності змін» (324 ff.).

«Нормальна ситуація» політичного простежується Касторіадісом від «граничної ситуації» акту заснування інституту, що виривається із континууму часу як екстатичний момент заснування абсолютно нового, виходячи з горизонту естетичного досвіду. Тільки таким шляхом, на його думку, можна розкрити сутнісне продуктивне ядро відтворення суспільства. Соціальний процес породжується радикально іншими формами: деміургічним са-мо-приведенням-до-виконання (*Sich-ins-Wer-k-set-zen*), безперервним утворенням нових типів, які завжди у різний спосіб втілюються у неповторності, коротше, самовиконанням (встановленням) та онтологічною генезою завжди нових «світів». У цій концепції пізній Гайдеггер та ранній Фіхте сходяться на марксистському ґрунті. Місце самопокладаючого суб'єкта посідає суспільство, яке саме себе інституалізує, а те, що інституалізується, креативне (творче) світорозумін-

ня, розкриває інноваційний смисл, новий універсум значень. Цей світорозкриваючий смисл Касторіадіс називає центральною імажинарністю (*Imaginare*) - вона як магма із вулкану історичного часу просякає усі значення суспільних інститутів: «Без продуктивної, творчої та ... радикальної імагінації, це стає очевидним у неподільній єдності історичної дії й одночасному розгортанні універсуму значень, історія ані можлива, ані зрозуміла (збагненна)» (251). Імагінація визначає стиль життя, «дух народу» певного суспільства, епоху. Касторіадіс говорить про «споконвічну покладеність у світі та у самості (*Selbst*) смислу, який не був продиктований суспільству реальними факторами, оскільки він суперечить саме тим реальним факторам, які надають суспільству його значущість та привілейоване місце в універсумі» (220).

Все подальше залежить, звичайно, від того, як Касторіадіс встановлює співвідношення суспільства, як інституалізації світу, з внутрішньосвітовою практикою. Його інтерес спрямований до самосвідомого та автономного життєздійснення, яке має уможлиблювати достеменну самореалізацію та свободу за умов солідарності. Перед Касторіадісом постає проблема концептуалізації світорозкриваючої функції мови, розв'язати яку треба так, щоб ця функція була поєднана з нормативним змістом поняття практики. Моя теза полягає у тому, що Касторіадіс не знайшов вирішення цієї проблеми, оскільки у його концепції суспільства, яка була запозичена з фундаментальної онтології, не залишається місця для інтерсуб'єктивної практики усупільнених індивідів, за яку вони *несуть відповідальність*. Тому, врешті-решт, соціальна практика щезає у створених імажинарністю анонімних вихорах інституалізації «завжди нових світів».

На противагу «виробничому» звуженню поняття практики, Касторіадіс правильно вказує на рівно-першоджерельність висловлення та дії, розмови та створення, *legein ma teukein*. У обох цих димензіонах людська дія пов'язана з чимось у світі – з тим, що зустрічається у світі як таке, що потребує інтерпретації як матеріал, який, водночас, і виказує спротив і піддається формуванню. Для цього «первинного шару», на який повинно «спиратися» суспільство, Касторіадіс знаходить тільки поняття об'єктивного світу; це є природа, як цілісність існуючого, яка протистоїть суспільно інституалізованому світу. Відповідно «створення» («*Machen*») редукується до цілепокладаючого втручання (вторгнення) у світ речей,

а «мовлення» («*Sagen*») - до логічної семантики фактостверджуючої промови, оскільки вони є конститутивними для функціонування інструментальної дії. *Legein ma teukein* є формами виразу ототожнюючої думки: «Так само, як *legein* втілює розмірність мови, відповідну до логіки тотожності та логіки множин, так і *teukein* є матеріалізацією соціальної дії у вимірі логіки тотожності та логіки множин» (442).

Тим часом, цілком конвенціональним стає, і природний субстрат усього того, що існує у світі, який підпорядковується суб'єкт-об'єктивним відносинам і підлягає концептуалізації як такий, що може бути або уявним або виробленим. Однак, соціальна практика, що досліджується Касторіадісом, трансцендує за межі її втілення в ототожнюючу думку та цілорациональність. А тому розсудок (*Verstand*), який постає тут як здатність керуватися логікою множин та логікою тотожностей, хоча і мусить уникати його операціональної дії при світлі розуму (*Vernunft*), повинен, проте, бути схоплений значенневою повнотою імагінації, що аж витікає за край. Світ об'єктів, що був свого часу поданий філософією суб'єкта, служить каркасом, який забезпечує контакт із внутрішньосвітовим субстратом природи тільки у вимірах перед-ставлення та вироблення. Однак, все те, з чим — за посередництва *legein ma taken*, - можна зустрітися в цих «зонах контактів», є таким, що *вже було* відкрите всередині попереднього горизонту значень. Такий стан справ завдячує виключно імагінації.

Внутрішньосвітова практика не може отримати самостійність стосовно владної сили значенневої магми імагінації, оскільки той концепт мови, яка використовується Касторіадісом, не припускає розрізнення між смыслом та дійсністю. Як і у Гайдеггера, «істина» семантичного світо-розкриття служить також основою і для пропозиціональної істинності висловлювань; вона справджує дійсність мовних виразів у цілому. Врешті-решт, внутрішньосвітова практика не зовсім не отримує можливості для здійснення процесів навчання. У будь-якому випадку, не існує ніякого накопичення знання, яке б мало впливати на попередню інтерпретацію світу і було б здатне вирватися за межі наявної тотальності смыслу — навіть у димензіонах природничо-наукового пізнання та продуктивних сил: «Справді, те, що є природно даним для кожного суспільства, протистоїть йому завжди як таке, що виказує спротив, та, разом із тим, і як придатне для формування; однак, *що саме* виказує спротив та

підлягає формуванню і яким чином, це залежить від конкретно-даного соціального світу. Той факт, що водневі атоми можна сполучити, стає висловленням, яке має значення для нині існуючого суспільства і ніякого іншого» (581). Проте, *чому* суспільство інституалізує той чи інший горизонт значень, є питанням, яке, за Касторіадісом, треба відкинути як безпредметне. Не можна запитувати про походження того, що лежить за межами уявного (589). Інституалізація будь-якого світу є творінням *ex nihilo* (591).

Та коли відношення світорозкриваючої імагінації до праці та інтеракції встановлюється у такий спосіб, автономну дію більш не можна збагнути як *внутрішньосвітову* практику; тому Касторіадіс змушений удаватися до порівняння її з мовотворчою, світопроектуючою та світопоглинаючою практикою суспільного деміурга. Разом з цим, оскільки можливості реалізації практики обмежені, вона втрачає свої характеристики людської дії, які Касторіадіс цілком правильно називає характеристиками контекстуально обумовленої інтерсуб'єктивної ініціативи. Конечність практики обумовлена не тільки опором формованої зовнішньої природи, але також обмеженнями історичного, соціального та тілесного існування людини. Практика, яка збігається з *creatio continua* нових інтерпретацій світу та онтологічною генезою, проектує історичні часи та соціальні простори, робить ці димензії доступними для можливих обмежень. Безумовно, що Касторіадіс намагається притягнути сюди фігури думки, які добре відомі із «Теогонії» Гесіода та «Вчення про науку» Фіхте, щоб встановити внутрішні обмеження для безконечної актуалізації процесу самоінституалізації суспільства, у формі інституалізованого суспільства. Подібно до експресивістської моделі духу, який заглиблюється у власні об'єктивації, в онтологічну модель суспільства вбудовується момент повинності зруйнування самовідчуження. Якщо потік продукування онтологічної генези заходить у безвихідь, *інституалізоване* суспільство стає міцнішим, порівняно з його минулим станом: «Відчуження або гетерономія суспільства є самовідчуженням, за якого суспільство приховує від себе і своє власне буття, як самоінституалізацію, і свою сутнісну часовість» (608).

Ця концепція має два прикрих наслідки. Коли Касторіадіс асимілює внутрішньосвітову практику з мовним світопоясненням, гіпостазованим до історії буття, він вже не може *локалізувати* політичну боротьбу за автономне життєздійснення — як саме ту емансипа-

горську творчо-проектуючу практику, за яку він більше за все й піклується. А тому він змушений, або, за Гайдеггером, повернути її акторів з їх внутрішньосвітової, суб'єктоцентрованої самотності до чогось такого, що є *не-наданим-у-(їх)-розпорядження (Unverfögbare)*, і, таким чином, затвердити їх ауратичну гетерономію відносно щодо першопочаткової події самоінституалізації суспільства. Тоді це склалося б на різновид іронічного обернення філософії практики, щоправда, відмінний від постструктуралістського. Або Касторіадісу потрібно перемістити автономію суспільної практики, яку вже не можна врятувати у внутрішньосвітовому, у саму цю першопочаткову подію; але тоді він змушений віддати світорозкриваючу продуктивність мови абсолютному Я і повернутися фактично до спекулятивної філософії свідомості. Цьому сприяло б і уособлення суспільства як творчого деміурга, котрий продукує і відпускає від себе завжди нові типи світу. У цьому випадку в новій формі відтворюється проблема теодицеї: адже на кого ще можна покласти відповідальність за крах інституалізованого суспільства від початку його самоінституалізації, як не на самого деміургічного творця мови?

Іншим, більш заземленим, але не менш прикритим наслідком є повернення проблеми, якою марно виснажувала себе філософія свідомості від Фіхте до Гуссерля: пояснення інтерсуб'єктивності суспільної практики, яка мусила виходити з передумови ізольованої свідомості. Касторіадіс постулює другий потік імагінації саме для індивідуального підсвідомого, яке утворює монадичне ядро дитячої суб'єктивності. При цьому виявляється, що імагінація, як образотворча фантазія, що керується інстинктами, завжди передує мові, як медіум суспільно імажинарного світоутворення. Із цього домовного, добре відомого Касторіадісу як психоаналітику, породження фантазій внутрішньої природи постає, щоразу новий і неповторний особистий світ, який стикається у ході розвитку дитини з суспільно інституалізованим світом і який після подолання Едипового комплексу інтегрується у нього і йому підпорядковується. Психічні потоки імажинарного беруть свій початок у суб'єктивній природі кожної людини. Вони конкурують з колективними потоками імажинарного, джерелом яких є суспільство, у спосіб, подібний до того, як особисті світи конкурують з громадянським світом. Справді, соціалізовані індивіди не вступають в інтерсуб'єктивні стосунки між собою. У суспільно інституалізованій картині світу всі вони, так, ніби-то справді існує трансцендентальна свідомість,

є апріорно наперед зрозумілими один для одного; у відношенні до цієї наперед покладеної стабілізуючої гармонії громадськості зростаючі індивіди намагаються стверджувати їх приватні світи як дійсні монади. Касторіадіс не може подати нам якусь загальну фігуру опосередкування індивіда та суспільства. Суспільство ламає дитячі монадичні світи і перетворює їх. Тип суспільно інституалізованого світу накладає на індивіда свій відбиток. Отже, процес соціалізації зображено тут за моделлю ремісничого виробництва. Соціалізований індивід виробляється і постає, за Дюркгеймом, розколотим на монаду та члена суспільства. Сам же Едипів розкол, що «постає для індивіда стійким, остаточно розрізнюваним затвердженням приватного та публічного (громадського світу)» (498), Касторіадіс називає загадковим: «Той, хто не бажає заплющувати очі на те, що існують поряд і душа і суспільство, не може не помітити, що соціальний індивід не росте подібно до рослини, а *створюється* суспільством. Для цього, звичайно, потрібен потужний розрив із початковим станом душі та її вимог; розрив, який може здійснити тільки суспіль-на інституалізація» (514). Інтрапсихічні конфлікти внутрішньо зовсім не збігаються із соціальними; навпаки, душа та суспільство постають між собою у якомусь різновиді метафізичного протистояння.

Проте, якщо разом із Г.Г. Мідом розуміти рух соціалізації як індивідуацію, тоді «загадковість» необхідного опосередкування між індивідом та суспільством значно зменшується. Тоді, безумовно, ми постаємо перед необхідністю поширити концепцію мови, обмежену структуралістськими та логіко-семантичними димензіонами, і зрозуміти мову як медіум, який виводить кожного учасника інтеракції водночас і як співучасника спільноти комунікації, і при цьому невблаганно примушує його до індивідуалізації. Саме ця вимога інтеграції перспектив промовця, слухача та спостерігача, а також вимога обмеження цієї структури системою перспектив світу, яка здійснює координацію об'єктивного світу з соціальним та суб'єктивним світами, і належить до прагматичної передумови методично правильного застосування граматичних речень та мовленнєвих дій²⁶.

Якщо із допомогою цієї прагматично розширеної концепції сформулювати поняття практики як комунікативної дії, тоді універсальні характеристики практики більше не обмежуються *legein* та *teukein*, як інтерпретативними умовами контакту з природою, з якою ми зустрічаємося в функціональному колі інструментальної

дії. Тоді практика виступає при світлі комунікативного розуму, який зобов'язує учасників інтеракції до орієнтації на *вимоги дійсності* і таким чином уможливорює світо-*перетворююче* накопичення знання. Безумовно, що своїми партикулярними життєсвіттовими контекстами комунікативна дія також зобов'язана *світорозкриваючій* функції мови, яку розділяє кожний, хто бере в ній участь. На неї також накладає свої умови система мови, через генеровані з її допомогою висловлення. Але тепер внутрішній зв'язок між смыслом та дійсністю стає симетричним: смысл висловлення більше не піддається сумніву щодо того, чи виконуються умови *загальновизнаності* та відповідні домагання дійсності у внутрішньосвіттовій, світооб'єднуючій практиці. Суспільна практика є мовно конституційованою, але мова також повинна за допомогою цієї практики *перевірятися на справжність* в усьому тому, що зустрічається усередині горизонту, який вона розкриває. Та якщо світопояснення та наявна у світі практика стають взаємними передумовами, таким чином, що відтворення життєвого світу має завжди здійснюватися також і завдяки продуктивності його членів, тоді смыслоутворюючі інновації обмежуються процесами навчання, а разом вони постають як обмежені загальні структури орієнтованої на взаємозрозуміння дії.

Лекція XII

НОРМАТИВНИЙ ЗМІСТ МОДЕРНУ

I

Радикальна критика розуму сплачує надто високу ціну за відставку Модерну. Зазначу, перш за все, що її дискурси не можуть і не мають бажання звітувати про своє власне місце у ньому. Негативна діалектика, генеалогія та деконструкція — всі вони однаково уникають тих категорій, за якими модерне знання зовсім не випадково стало диференційованим і покладеним в основу нашого сьогоденного розуміння текстів. Воно не може однозначно підпорядковуватися ні філософії (або науці), ні теоріям моралі та права, ні літературі та мистецтву. Водночас, воно виказує спротив і будь-якому своєму поверненню в лоно релігійної думки чи догматичної, чи еретичної. Так, виникає певна невідповідність між цими «теоріями», які лише висувують домагання дійсності — щоб їх і спростувати, — та способом їх інституалізації в самій науковій діяльності. Тут з'являється й асиметрія між риторичним жестом, з допомогою якого ці дискурси наполегливо вимагають від нас їхнього розуміння, та критичним ставленням до самих себе, яке вони демонструють інституціонально, наприклад, у рамках академічної лекції. Незалежно від того, чи маємо ми справу з Адорно, який парадоксальним чином претендує на дійсність істини, або з Фуко, який відмовляється робити послідовні висновки із маніфестованих ним суперечностей; незалежно від того, уникають чи ні Гайдеггер та Дерріда своїх обов'язків обґрунтування через втечу в езотеричне або через сплавлення логічного з риторичним — завжди виникає симбіоз із несумісних елементів, амальгама, яка вже у своєму ядрі виказує спротив «нормальному» науковому аналізу. Громіздкі конструкції з

усім їхнім майном лише пересуваються на інше місце, якщо ми змінюємо систему референцій, і більш не поводимося з цими дискурсами як з філософськими або науковими, але розглядаємо їх як фрагменти літератури. Та обставина, що критика самореференційного розуму осідає в дискурсах, які, як виявляється, не мають певного місця, існуючи водночас і всюди і ніде, надає їй імунітет проти будь-яких конкурентних пояснень. Такі дискурси завдають клопоту інституалізованим рамкам фаллібілізму; вони завжди залишають за собою право на останнє слово, навіть якщо аргументація вже втрачена: та їхня відповідь, що опонент не зрозумів загального смислу мовної гри, є *своєрідною* реакцією на зроблену ними раніше категоріальну помилку.

Сумісно застосовувані, різноманітні варіанти необачної критики розуму, спрямованої проти власних засад, виказують себе також і в інших відношеннях. Усі вони продовжують керуватися нормативними інтуїціями, які далеко виходять за межі того, що могло б бути ними представлено при непрямому ствердженні «Іншого - розуму». Чи описується Модерн як зневолення життєвих зв'язків, захоплення їх тотальністю оречевлення та використання, чи як такий, що вдається до їх технічного маніпулювання, або як владно-тоталітарно розповсюджений та гомогенізований — постійні звинувачення на його адресу інспіруються деякою особливою чутливістю до серйозних пошкоджень та витончених насильств, що йому притаманні. Ця чутливість постає виразом тієї непошкодженої інтерсуб'єктивності, яка молодому Гегелю подумки уявлялася як *тотальність звичаєвості*. Введена завдяки порожнім формам корелятивних понять: буття, суверенітету, влади, розрізнення та не-ідентичного — ця критика, однак, справді вказує на естетичний зміст досвіду; але цінності, котрі виводяться звідси та експліцитно подаються, такі як милість та осяяність, екстатична захопленість, тілесна недоторканість, задоволення бажань та настання довготривалої миті інтимності — залишаються, однак, непокритими за тими моральними вексями, що їх ці автори мовчки видають за дієздатність життєвої практики *в цілому*, а не тільки лише тієї її частини, що стосується примирення з внутрішньою природою. Між нормативними основами, котрі декларуються, та тими, що залишаються прихованими, виникає невідповідність, яку можна пояснити як *недіалектичну* відмову суб'єктивності. Разом з цим принципом Модерну

відкидаються не тільки пошкоджені консеквентності опредмечуваного самовідношення, але також і *інші* конотативні зв'язки, які свого часу супроводжували суб'єктивність як її невиконані обіцянки: погляд на практику, як на таке втілення самосвідомості, в якому солідарне самовизначення всіх повинно зв'язуватися з автентичним самоздійсненням кожного зокрема. Відкинутим стає саме те, що свого часу через поняття самосвідомості, самовизначення та самоздійснення вже було спрямоване на засвідчення Модерну у його сутності.

Через тотальне спростування модерних форм життя пояснюється і подальша слабкість цих дискурсів: цікаві своєрідністю своїх основ, вони стають індиферентними в своїх результатах. Критерії, за якими Гегель та Маркс, а потім і Вебер та Лукач, розрізняли такі аспекти соціальної раціоналізації, як емансипаторське примирення та репресивне відчуження, притуплюються. Між іншим, критика охоплює і розкладає навіть поняття, з допомогою яких здійснювалося розрізнення цих аспектів, так, що ставала очевидною їх парадоксальне переплетіння. Просвіта і маніпулювання, свідоме і несвідоме, сили продукування і сили деструкції, експресивна самореалізація і репресивна десублімація, результати, які гарантують свободу, і результати, що її усувають, істина й ідеологія – все це моменти, які зливаються воедино. Вони не об'єднуються за наявності внутрішнього спротиву у деяких згубних для них функціональних взаємозв'язках – недобровільних комплексах зв'язків в єдиному суперечливому процесі, що рухається через конфлікт його контрагентів. Розрізнення та протилежності стають тепер настільки розмитими або взагалі зруйнованими, що критика – в площині деякого двовимірного та блідого ландшафту, тотально скерованого, прорахованого і заповіданого минулим світу – більш не здатна помітити будь-які контрасти, відтінки та амбівалентні тональності. Зрозуміло, що адорнівська теорія керованого світу та теорія влади Фуко є більш плідними та більш інформативними, ніж підходи Гайдеггера або Дерріда, до техніки (як *очтова (Gestell)*) або до тоталітарної природи політичної організації. Але всі вони цілком позбавлені чутливості до *амбівалентного* вищою мірою змісту культурного та соціального Модерну. Це нівелювання дається взнаки також, коли діахронно порівнювати модерні та домодерні життєві форми. Ті високі витрати, які вже з самого початку були для мас населення надмірними (в димензіонах фізичної праці, матеріальних умов життя та індивідуальних можливостей вибору, правової

захищеності та мір покарання, участі в політичному житті, шкільної освіти та ін.) стають тепер майже непоміченими.

Вартим уваги є також те, що означені підходи критики розуму не забезпечують постійного місця для повсякденної практики. Прагматизм, феноменологія, герменевтична філософія підіймають категорії повсякденної діяльності, мовленнєвої дії та спільного життя на рівень епістемології. Маркс навіть охарактеризував повсякденну практику як ту сферу, в якій розумовий зміст філософії повинен перетікати у форми життя емансипованого суспільства. Але Ніцше так сильно привернув погляди своїх послідовників до явищ *надбуденного*, що вони лише презирливо торкалися повсякденної практики як чогось вищою мірою похідного та недостеменного. В комунікативній дії, як ми вже бачили¹, креативний момент мовного конституювання світу, разом з когнітивно-інструментальним, морально-практичним та експресивним моментами мовної функції презентації внутрішнього світу, перетворюють інтерперсональний зв'язок та суб'єктивний вираз у *цілісну реальність (ein Syndrom)*. У Модерні із кожного з цих моментів була вилучена «ціннісна сфера», а отже: з одного боку, – мистецтво, література та зосереджена на питаннях смаку критика, були розташовані на осі *світопояснення*; з другого боку, – спеціалізовані щодо розв'язування проблем, у питаннях істини та справедливості дискурси – на осі *внутрішньосвітового навчального процесу*. Ця система знання, складовими якої є мистецтво та критика, наука та філософія, право та мораль, тим більше віддаляється від повсякденної комунікації, чим суворіше і однобічніше вона орієнтується на відрізнення функції мови від аспекту дійсності. Але незважаючи на цю абстрагованість, її зовсім ще не треба розглядати як *per se* симптоматичний прояв краху суб'єктоцентрованого розуму.

Ніцшеанство розглядає диференціацію науки та моралі як процес, що спричинений розумом, який одразу узурпує і придушує поетичну, світопояснюючу силу мистецтва. Культурний Модерн розуміється ним як царина жахів, означена тоталітарними рисами суб'єктоцентрованого, в структурному відношенні самим собою переважаного розуму. Але в цій картині немає трьох простих фактів. По-перше, та обставина, що ті естетичні досвіди, в світлі яких тільки й повинна розкритися справжня природа *ексклюзивного* розуму, завдячені саме цьому процесу диференціації, причому, такою ж мірою, як і наука та мораль. По-друге, те, що культурний

Модерн своїм розподілом на спеціалізовані дискурси з питань смаку, істини та справедливості зобов'язаний також такому важкозаперечному факту, як накопичення знань. І нарешті, той факт, що тільки модальність обміну між цими системами знання та повсякденною практикою є вирішальною щодо відповіді на запитання, чи є надбання від абстрагування справді деструктивними для життєвого світу, чи ні.

З точки зору окремої сфери культурних цінностей загальною рисою (*Syndrom*) світу буденності виступає або «життя», або «практика», або «звичаєвість», яким протистоять, відповідно, «мистецтво», «теорія» та «мораль». Вище вже йшлося про специфіку посередницької ролі критики та філософії. Для першої зв'язок між «мистецтвом» та «життям» є так само проблематичним, як для другої зв'язок між «теорією» та «практикою», або між «мораллю» та «звичаєвістю». *Безпосереднє* транспонування спеціалізованого знання в приватні та публічні сфери повсякденності загрожує, з одного боку, автономії та самостійності систем знання, з другого боку, цілісності життєсвітових контекстів. Знання, яке спеціалізується тільки відносно однієї вимоги дійсності, якщо воно за певних умов поширюється на увесь діапазон домагань дійсності, виводить комунікативну інфраструктуру життєвого світу із рівноваги. Такого роду вторгнення в систему мають власним наслідком або естетизацію, або сцієнтизацію, або моралізування окремих сфер життя, що призводять до тих соціальних реакцій, коли експресивістські контркультури, технократично проведені реформи, або фундаменталістські рухи починають ставати впливовими зразками для суспільства.

Безумовно, що через посилення на складність відносин між експертними та повсякденними культурами ми майже не зачіпаємо фундаментальні парадокси *суспільної* раціоналізації. Адже тут повинно йтися про систематично відтворювані оречевлення повсякденної практики, до яких я ще маю намір повернутися. Однак вже перші кроки на шляху до диференціювання, зважаючи на двозначність раціоналізації життєвого світу модерного суспільства, доводять до нашої свідомості проблему, яка й стане головним предметом розгляду цієї останньої лекції.

Віднести на рахунок критики нівелюючого розуму її диференціюючі дії можна лише завдяки описам, які, у свою чергу, керуються нормативними інтуїціями. Та якщо цей нормативний зміст не може залишатися нейтральним, його необхідно отримати та виправдати

із притаманного у повсякденній практиці розумового потенціалу. По-перше, попередньо подаване поняття комунікативного розуму, яке виходить за межі суб'єктоцентрованого розуму, повинне відвести нас від парадоксів та урівнювань самореферентної критики розуму; по-друге, воно повинно стверджуватися в протистоянні до конкуруючого підходу теорії систем, який взагалі усуває проблематику, пов'язану з раціональністю, розцінюючи *будь-яке* поняття розуму, як перешкоду, що залишилася від старої Європи, легко-важно успадковуючи філософію суб'єкта (так само, як і теорію влади у її найбільш неприйнятній формі). Таке протистояння на два фронти робить реабілітацію поняття розуму вдвічі більше ризиковою справою. Йому необхідно захищати себе з обох боків, кожного разу плутаючись у тенетах суб'єктоцентрованого розуму, якому не вдається утримувати непримусовий примус розуму вільним як від *тоталітарних* якостей *інструментального* розуму, який все навколо себе перетворює на предмет, так і від *тоталітарних* якостей *інклюзивного* розуму, який все у собі переживає і зрештою святкує свій триумф як єдність, що здійснюється над усіма розрізненнями. Філософія практики хотіла вилучити нормативний зміст Модерну із розуму, що був втілений в опосередкованих явищах соціальної практики. Чи зміниться перспектива тотальності, яка вбудована у цьому понятті, якщо основне поняття комунікативної дії посяде місце суспільної праці?

II

За Марксом, соціальна практика простягається в димензії історичного часу та соціального простору і опосередковує *суб'єктивну природу* кооперуючих індивідів – у горизонті оточуючої, космічно охоплюючої навіть історію людського роду, *природи у собі* – із зовнішньою, опосередкованою через тілесне втручання, *об'єктивною природою*. Таким чином, процес праці, що здійснює опосередкування, пов'язаний з природою в трьох аспектах: через природні потреби суб'єкта, які реально переживаються; через *предметно схоплену та підлеглу обробці* об'єктивну природу; нарешті, з природою, *передбачуваною* в праці як «*природу у собі*», що служить горизонтом та основою практики. При цьому, як було показано в третій лекції, праця отримує продуктивно-естетичне тлумачення і зображується як круговий процес відчуження, опредмечення та присвоєння сутнісних сил. Відповідно, процес *самоопосередкування* природи на-

буває значення *самоздійснення суб'єкта*, що активно функціонує в цьому процесі. Обидва стають процесами самопородження; вони продукують себе із власних продуктів. Так само розуміється й суспільство, як таке, що виникає із цієї практики як продукт, створений завдяки продуктивним силам та виробничим відносинам, які ним же і створюються. Така фігура думки, притаманна філософії практики, примушує до того, щоб чітко пов'язані між собою моменти праці і природи вже з перших кроків розчинити в тотальність самовіднесеного процесу репродукування. Зрештою, це, власне, і є сама природа, яка через репродукцію «великого суб'єкта» – суспільства – та діючого в ній суб'єкта репродукує саму себе. Маркс не відходив тут від гегелівського розуміння тотальності. Ситуація зміниться, якщо ми відмовимося від розгляду суспільної практики перш за все як трудового процесу.

Через взаємно доповнювальні поняття «комунікативна дія» та «життєвий світ» вводиться розрізнення (*Differenz*) між визначеннями, які – іншим чином, ніж розрізнення між працею та природою – вже більше не стають знову як моменти деякої вищої єдності. Безумовно, репродукція життєвого світу живиться від внесків комунікативної дії, яка, у свою чергу, сама залежить від ресурсів життєвого світу². Але ми вже більше не можемо уявляти собі цей круговий процес за моделлю самопородження, як продукування із власних продуктів і навіть, асоціювати його з самоздійсненням. У протилежному випадку, ми повинні будемо гіпостазувати процес взаєморозуміння в подію посередництва (подібну до трудового процесу у філософії практики) і роздирати життєвий світ до тотальності суб'єкта вищого рівня розвитку (подібного до духу у філософії рефлексії). Розрізнення між життєвим світом та комунікативною дією не згортаються знову в будь-яку єдність: воно навіть *поглиблюється*, у міру того, як репродукція життєвого світу більше не здійснюється винятково через *наскрізне су-*проводження медіумом орієнтованої на взаєморозуміння дії, але *перед-*покладається як завдання акторів, здатних до інтерпретативної дії. У міру того, як так/ні-вирішення, які несе у собі повсякденна практика комунікації, починають отримуватися через кооперативно здійснюваний процес тлумачення, а не звертатися до нормативно приписаного погодження, *конкретні* форми життя та *загальні* структури життєвого світу починають *протистояти одні одним*. Природно, що серед безлічі різновидів тотальностей життєвих форм існує родинна схожість; вони переплітаються і перекривають одна одну, але вони вже не

охоплюються будь-якою *над-тотальністю*: Адже багатоманітність та поширеність створюються в ході процесу абстрагування, через який *змісти* окремих життєвих світів починають дедалі сильніше відрізнятися від загальних *структур* життєвого світу.

Розглянутий, як *ресурс*, життєвий світ розчленовується згідно з «наданими» компонентним мовленнєвих дій, – тобто такими їх складовими, як пропозиціональна, іллокутивна та інтенціональна частини – на культуру, суспільство та особу. *Культурою* я називаю той розумовий багаж, із якого ті, хто комунікативно діє, – тобто, досягнувши порозуміння про що-небудь в світі – отримують консенсуально прийнятні інтерпретації³. *Суспільством* (у вузькому значенні як компонента життєвого світу) я називаю легітимні порядки, завдяки яким ті, хто комунікативно діє, тобто, вступають в міжперсональні зв'язки, черпають солідарну підтримку, яка ґрунтується на їх груповій приналежності. *Особистість* є специфічним терміном, що вказує на набуті компетенції, які виконує і водночас спроможний підтримувати на належному рівні суб'єкт, що, здатний до мовлення та дії і спроможний, таким чином, стверджувати власну ідентичність, брати участь у контекстуально обумовлених процесах взаєморозуміння та інтеракціях, які постійно змінюються. Така концептуальна стратегія пориває з тією традиційною концепцією (що утримується в філософії суб'єкта та філософії практики), згідно з якою суспільства складаються з колективів, а ці, у свою чергу, з індивідів. Індивіди і групи лише в метафоричному смислі належать до «громадян» («*Angehorige*») життєвого світу.

У будь-якому разі, символічне репродукування життєвого світу здійснюється як круговий процес. Зі свого боку, структурні ядра життєвого світу «уможливлюються» через відповідні репродуктивні відтворення, а вони, у свою чергу, через вклади комунікативної дії. *Культурне відтворення* гарантує, що кожна нова ситуація (в димензії семантики) стає включеною в наявний стан справ у світі; воно забезпечує безперервність традиції та достатню когерентність знань для потреб досягнення погодження у повсякденній практиці. *Соціальна інтеграція* гарантує, що кожна нова ситуація (в димензії соціального простору) стає включеною в існуючий стан справ у світі; вона піклується про координацію дій через допомогу легітимно врегульованих інтерперсональних зв'язків і гарантує постійну ідентичність груп. Нарешті, *соціалізація* громадян надає гарантії, що кожна нова ситуація (в димензії історичного часу) стає включеною в існуючий стан справ у світі; вона забезпечує для

зростаючих генерацій надбання генералізованих здібностей до дії і опікується гармонізацією між індивідуальними історіями життя та колективними формами життя. Таким чином, у цих трьох репродуктивних процесах здійснюється відновлення спроможної до досягнення консенсусу схеми тлумачення (як «дійсного знання»), легітимно упорядкованих інтерперсональних зв'язків (як «солідарностей») та здатностей до інтеракції (як «індивідуальної ідентичності»).

Якщо ми сприймаємо це як певний теоретичний опис збалансованого і не спотвореного символічного відтворення життєвого світу, тоді ми можемо дати відповідь на таке запитання, вдаючись, перш за все, до можливостей мисленого експерименту: у якому напрямку мають рухатися структурні зміни життєвого світу, якщо зважувати на те, що така неспотворена репродукція може надавати гарантії завжди значно меншою мірою, ніж традиційно узвичаєна конкретна форма життя, що пройшла випробування часом і оперта на консенсуально прийнятний стан справ; особливо якщо врахувати, що вона завжди у більшій мірі змушена підтверджувати свою достовірність через консенсуальне прийняття та вирішення щодо ризикового пошуку, тобто, завдяки інтерсуб'єктивним (*kooperativen*) досягненням тих, хто комунікативно діє?

Це є, звичайно, ідеалізована, але зовсім не надто довільна проєкція, оскільки це мисленнево-експериментальне підґрунтя є тлом, на якому прокреслюються реальні лінії розвитку модерних життєвих світів: абстракція *загальних* структур життєвого світу від специфічних конфігурацій тотальностей форм життя, які зустрічаються тільки у множинності своїх проявів. У площині культури, ядра традицій, що містять у собі ідентичність, відокремлюються від своїх конкретних змістів, з якими вони були свого часу тісно переплетені в міфічній картині світу. Вони стискаються до таких абстрактних елементів, як, наприклад, «поняття світу» («об'єктивний», «соціальний» або «суб'єктивний»), «передумови комунікації», «процедури аргументації», до деяких абстрактних «основних цінностей» і т. ін. В площині суспільства кристалізуються як *загальні* ті принципи, які діяли лише у специфічних контекстах і саме до яких вони були прив'язані в примітивних суспільствах. Для модерних суспільств наскрізними стають принципи правопорядку та моралі, які завжди меншою мірою притаманні відособленим формам життя. У площині особистості, когнітивні структури, які формуються в процесі соціалізації, завжди є сильнішими від змістів тих культурних знань,

з якими вони першопочатково інтегровані в «конкретних міркуваннях». Предмети, на яких може виховуватися формальна компетентність, постійно збільшуються. Якщо ми за цими напрямками простежимо такий показник, як *рівень свободи*, що його здобувають структурні компоненти життєвого світу, тоді, як «точку збігу», отримаємо таке: для культури – це стан тривалого перегляду традицій, які стають рухливими через становлення їх рефлексивними; для суспільства – стан залежності легітимних порядків від формальних, перш за все, дискурсивних процедур встановлення та обґрунтування норм; для особистості – це стан ризикового самоуправління високоабстрактної Я-ідентичності. Отже, виникає структурна вимога щодо: критичного перегляду гарантованого знання; встановлення генералізованих цінностей і норм; самокерованої індивідуалізації (оскільки абстрактні Я-ідентичності звертаються для свого самоздійснення до автономних життєвих проєктів).

Цей розподіл форми та змісту є віддаленим нагадуванням про часи традиційних визначень «розумової практики»: самосвідомість знов повертається до типу культури, що стає рефлексивним, самовизначення – до генералізованих цінностей та норм, самоздійснення – до прогресивних зразків індивідуалізації соціалізованих суб'єктів. Але приріст у рефлексивності, в універсалізмі та індивідуалізації, якого зазнають структурні ядра життєвого світу в ході його диференціювання, відбувається тепер вже не відповідно до опису *зростання* в димензіонах самозв'язку окремого суб'єкта. Тільки за таким описом, притаманним філософії суб'єкта, суспільна раціоналізація розгортання розумового потенціалу суспільної практики могла бути уявляємою як *саморефлексія* суспільного макросуб'єкта. Теорія комунікації обходиться без цієї фігури думки. В ній доводиться, що зростання рефлексивності культури, генералізація цінностей та норм, загострення індивідуалізації осуспільнених суб'єктів, так само, як і підвищення дієвості критичної свідомості, автономного формування волі, індивідуалізації, а отже й підсилення моменту раціональності, які свого часу приписувалися практиці суб'єктів, здійснюється за умов постійного поширення та постійного покращення мовно породжуваної тканини інтерсуб'єктивності. Раціоналізація життєвого світу означає тут водночас її диференціацію та конденсацію – ущільнення текстури, сплетеної з інтерсуб'єктивних мереж, яка разом з тим підтримує зв'язок між диференціацією, яка дедалі більше загострюється, між такими його складовими як

культура, суспільство та індивідуальність. Безумовно, що репродуктивний модус життєвого світу не змінюється лінійно, в напрямку, означеному емпатичними термінами «рефлексивність», «абстрактний універсалізм» та «індивідуалізація». Швидше, континуальність смислових зв'язків раціоналізованого життєвого світу забезпечується через засоби критики, які розривають континуум; соціально-інтегративні відносини набувають дійсності завдяки ризикованим засобам індивідуалістичного роз'єднання універсалізму; а непереборна сила генеалогічного зв'язку до крихкої та уразливої всезагальності сублімується через засоби осуспільнення, що спричиняють екстремальну індивідуалізацію. Єдино лише через ці *засоби* – мірою того, як дедалі більш абстрактними стають диференційовані структури життєвого світу, що діють у дедалі більш приватизованих формах життя, – розгортається розумовий потенціал дії, зорієнтованої на взаєморозуміння. *Це* може прояснитися за допомогою такого мисленневого експерименту.

У семантичному полі безперервність не повинна була б розриватися навіть тоді, коли культурне відтворення опиняється перед умовою його можливості *тільки лише* через критику. У структурно диференційованому життєвому світі розгортання потенціалу негації мовного взаєморозуміння стає *необхідною* умовою через те, що тексти приєднуються один до одного і дають таким чином рухатися вперед традиції, яка живиться силою переконання. У такій самої мірі й інтерсуб'єктивна мережа, що тримається в соціальному просторі на відносинах взаємовизнання, не повинна була б розриватися у тому випадку, якби соціальна інтеграція могла здійснюватися *тільки* через абстрактний та водночас індивідуалістський викроєний універсалізм. Процедура дискурсивного формування волі, що встановлені у структурно диференційованому життєвому світі, визначені таким чином, щоб через врахування рівності інтересів кожного зокрема забезпечити соціальний зв'язок усіх з усіма. Це означає, що, як учасник дискурсу, кожний індивід з його незмінними «так» або «ні» стверджує себе лише з передбачанням того, що через спільний пошук істини він залишається прив'язаним до універсальної спільноти. Доки в ході історичної зміни поколінь процеси соціалізації *все ще* мають змогу переходити межу крайньої індивідуалізації, субстанція всезагального ні в якому разі не може розчинитися у ніщо. У структурно диференційованому життєвому світі починає із самого початку визнаватися той дієвий принцип, що осуспільнення здійснюється у тих самих відносинах, що й індиві-

дуація, як і навпаки, оскільки індивіди конститууються суспільно. Разом з системою персональних займенників у слововживання соціалізаторських інтеракцій, орієнтованих на взаєморозуміння, вбудований суворий примус до індивідуації; але через цей самий мовний медіум надходить водночас і можливість застосування сили інтерсуб'єктивного осуспільнення.

Отже, фігури думки, що притаманні теорії інтерсуб'єктивності, роблять зрозумілим те, *чому* критичне випробування та фаллібілістична свідомість, яка скидає з себе тягар природного росту, навіть підсилюють безперервність традиції; *чому* абстрактно-універсалістські способи дискурсивного створення волі навіть підсилюють солідарність у життєвих відносинах, які більше не отримують легітимації з боку традиції; *чому* поширений ігровий простір для індивідуалізації та самоздійснення навіть ущільнює та стабілізує процес осуспільнення, який відмовляється від фіксованих зразків соціалізації.

Якщо у такий спосіб підходити до нормативного змісту Модерну — який, щоправда, вислизає, якщо не від інтенцій, то, безумовно, від понять філософії практики — то перед нами постають три роз'єднані між собою моменти, які одного разу вже були зібрані до купи — в «Діалектиці Просвітництва»: суб'єктивність як принцип Модерну мала тут визначати також і його нормативний зміст; водночас, суб'єктоцентрований розум приводив до абстракцій, які розколювали звичаєву тотальність; і лише саморефлексія, як те єдине, що випромінюється із суб'єктивності і долає її обмеження, мала зберігатися як сила примирення. Притаманним їй способом філософія практики поєднує ці моменти у її програмній настанові. Для Маркса аналіз класових антагонізмів, їхнє революційне подолання та вивільнення емансипаторського змісту підвищення продуктивних сил ставали трьома основними, концептуально поєднаними моментами. Щодо цього, поняття розуму, яке отримується із структур мовно породжуваної інтерсуб'єктивності і конкретизується в процесі раціоналізації життєвого світу, зовсім не постає еквівалентом до філософсько-історично застосовуваного поняття практики, що містить у собі розум. Як тільки ми відмовляємося від розуміння суспільства, притаманного філософії практики, як *великого суб'єкта*, якому підвладні всі окремі суб'єкти, відпадають і відповідні модельні уявлення щодо діагнозу та долання кризи — через розкол та революцію. Через те що передбачуване вивільнення розумового потенціалу, властивого комунікативній дії, вже не ро-

зуміється як саморефлексія великого суб'єкта, таке визначення нормативного змісту Модерну не може прописувати наперед ні концептуальні засоби діагнозу кризи, ні способи подолання кризи.

Разом зі зростанням рівня раціоналізації життєвого світу ймовірність безконфліктного процесу його репродукування зовсім не зростає – скоріше, тут повинно йтися про зміщення того рівня, на якому можуть виявитися конфлікти. З диференціюванням структур життєвого світу урізноманітнюється лише форма прояву суспільної патології, залежно від того, які структурні компоненти і з яких боків виявляються недостатньо доглянутими: втрачання смислу, стан аномії та психопатологія є найбільш очевидними, але зовсім не єдиними типами симптомів⁴. Звідси, причини соціальних патологій, які в моделі розколу макросуб'єкта, могли б *зв'язуватися* з класовим антагонізмом, стають розкиданими у різні шари історичних контингентностей. Патологічні риси модерних суспільств набувають певного цілісного вигляду тільки завдяки тому, що віддається перевага економічним, бюрократичним, та й взагалі, когнітивно-інструментальним формам раціональності. Нечіткий контур *нерівномірно вичерпаного* потенціалу раціональності відсувається з поля зору нашої пояснювальної настанови у процес самоопосередкування *розколотого* макросуб'єкта⁵.

Очевидно, що у цих міркуваннях ми ще навіть не торкнулися тих питань, від яких бере свій початок філософія практики. Доки ми залишаємо поза увагою, як ми це робили досі, матеріальне відтворення життєвого світу, ми не можемо досягнути навіть минулого рівня постановки проблем. Дійсно, Маркс вибрав «працю» основною категорією, оскільки саме через *абстрактну працю*, як тип ринково керованої та капіталістично організованої продуктивної праці, він міг спостерігати, як поступово із дедалі більшою силою кристалізуються структури буржуазного суспільства. Тим часом, цілком ясно, що ця тенденція слабшає⁶. Але разом з цим зовсім не зникає *тип* соціальної патології, який аналізується Марксом у поняттях реального абстрагування відчуженої праці.

III

Може здаватися, що підхід теорії комунікації врятовує нормативний зміст Модерну тільки ціною ідеалістичних абстракцій. Іншим приводом для такої думки може бути підозра у пуризмі чистого комунікативного розуму – в даному випадку, в абстрактній описо-

вості раціоналізованого життєвого світу, яка не бере до уваги жорсткі вимоги матеріальної репродукції. Для того щоб послабити цю підозру, нам необхідно показати, що теорія комунікації може зробити свій внесок у пояснення того, яким чином у Модерні ринково організована економіка, яка функціонально обмежена державою, що має монополію на владу, стверджує себе відносно життєвого світу як сектор, який вільний від соціальних норм і який протиставляє притаманним життєвому світові імперативам розуму власні імперативи, ґрунтуються на збереженні системи. Маркс був першим, хто у формі діалектики мертвої та живої, абстрактної та конкретної праці проаналізував цю суперечність між системними та життєсвітними імперативами і переконливо проілюстрував це на матеріалі соціальної історії, що свідчить про вторгнення нових способів виробництва в традиційні життєві світи. Втім, тип системної раціональності, який уперше постає з очевидністю в самостійній логіці самореалізації капіталізму, починає опановувати й інші сфери діяльності.

У структурному відношенні життєві світи можуть диференціюватися досить широко; вони можуть створювати високоспеціалізовані підсистеми (та субчастини частин цих підсистем) для обслуговування функціональних сфер культурного відтворення, соціального інтегрування та соціалізації – проте, комплексність будь-якого життєвого світу жорстко обмежена припустимим навантаженням на механізми взаєморозуміння. У міру того, як раціоналізується життєвий світ, зростають і витрати на розуміння, які лягають тягарем саме на комунікативну дію. Разом з цим зростає і ризик дисонансів у комунікації, яка породжує ефекти зв'язку тільки через подвійне заперечення домагань дійсності. Нормальна мова є дуже ризикованим та водночас багатовартісним, нерухливим, обмеженим у своїх можливостях механізмом координації дії. Значення кожного окремого мовного акту не може бути відділеним від комплексу смислового горизонту життєвого світу; воно залишається зплетеним з інтуїтивно презентованими фоновими знаннями учасників інтеракції. Конотативна повнота, багатство функціональних характеристик та діапазон варіативності використання мови, зорієнтованої на розуміння, все це тільки зворотна сторона відношення до тотальності, яка не залишає жодного довільного розширення можливостей досягнення взаєморозуміння у повсякденній практиці.

Оскільки життєвий світ може робити лише обмежені витрати для досягнення координації та розуміння, то при досягненні певного рівня комплексності повсякденна мова потерпає розвантаження через різні типи спеціалізованих мов; ці процеси були досліджені Толкоттом Парсонсом на прикладі грошей. Ефект розвантаження відбувається тоді, коли медіум координації дій стає нездатним виконувати водночас усі мовні функції. Разом з частковим заміщенням повсякденної мови редукується і зв'язок комунікативно регульованих дій у контексті життєвого світу. Суспільні процеси, які вивільняються при цьому, стають «поза-світовими» («*entweltlichen*»), тобто, звільненими від тих зв'язків із тотальністю і від тих структур інтерсуб'єктивності, завдяки яким переплітаються між собою культура, суспільство та особистість. Для такого розвантаження надаються особливі функції матеріального відтворення, оскільки не виникає першопочаткової потреби у їх виконанні через комунікативні дії. Зміни в стані матеріального субстрата безпосередньо даються ознаки в сукупних результатах та наслідках цілеспрямованих втручань в об'єктивний світ. Безумовно, що ці телеологічні дії також потребують координації; вони повинні ставати суспільно інтегрованими. Проте, інтегрування може відбуватися тільки через цю *збіднену та стандартизовану мову*, яка координує функціонально спеціалізовані дії, такі, наприклад, як виробництво та розподіл товарів та послуг, без навантаження соціальної інтеграції надмірними витратами на ризиковані та неекономні процеси взаєморозуміння, і без встановлення зворотного зв'язку через медіум повсякденної мови з минулими культурними традиціями та минулими процесами соціалізації. Очевидно, що цим вимогам складеної за спеціальними кодами мови управління цілком задовольняє такий мовний посередник, як гроші. Він відгалужується від нормальної мови як спеціалізована система кодів, яка вставляється в стандартні ситуації (обміну) і яка на основі вбудованої в неї привілейованої структури запиту повинна гарантувати умови здійснення ефективною координації прийнятих рішень дії, не вимагаючи при цьому від життєвого світу будь-яких додаткових ресурсів.

Однак, гроші уможливають не тільки специфічно «від-світовані» (*Ent-weltliche*) форми інтеракцій, але й утворення функціонально спеціалізованої підсистеми, яка налагоджує свої зв'язки з усім оточуючим світом через гроші. Якщо розглянути історично, разом з капіталізмом виникає економічна система, яка регулює свій внутрішній рух, так само, як і обміни з її не-економічним

оточенням (приватним господарюванням та державою) через монетарні канали. Інституалізація найманої праці, з одного боку, та держави, заснованої на управлінні, з другого, ставало для нового способу виробництва так само конститутивним, як і форма організації капіталістичного підприємства всередині економічної системи. У міру того, як процес виробництва переключається на найману працю, а державний апарат встановлює зворотний зв'язок з виробництвом через податки з виробників – створюється оточуючий світ, побудований за комплементарним принципом. На одному боці, державний апарат, що стає залежним від керованої через власні медіуми економічної системи; це, між іншим, приводить до того, що влада, яка здійснюється через службові та персональні зв'язки, уподібнюється до структури окремого медіуму управління, тобто, влада прирівнюється до грошей. На другому боці, зруйновані, під тиском найманої, промислової праці, традиційні форми життя та праці. Плебеїзація сільського населення та пролетаризація робочої сили, надмірно сконцентрованої в містах, постають першим зразковим прикладом системно обумовленого оречевлення повсякденної практики.

Разом з процесами обміну, що рухаються завдяки медіумам процесів обміну, в модерних суспільствах виникає *третій* рівень автономно здійснюваних функціональних взаємозв'язків – над рівнем простих взаємодій та понад рівнем тих форм організації, які пов'язані між собою через життєвий світ. Конституційовані у самостійні субсистеми, що виходять за горизонт життєвого світу, ці інтерактивні взаємозв'язки застигають у вигляді «другої природи», вільної від норм соціальності. Це роздвоєння на систему та життєвий світ сприймається ізсередини життєвого світу Модерну як *оречевлення форм життя*. Гегель реагував на цей ґрунтовний досвід через поняття «позитивності» та уявлення про роз'єднання «тотальності звичаєвого»; Маркс підходить більш конкретно, викриваючи відчужену працю та антагонізм між класами. Безумовно, що за передумов філософії суб'єкта, обидва недооцінювали самостійну логіку системно інтегрованих сфер дій, які стають настільки відокремленими від структур інтерсуб'єктивності, що вже більше не можуть показати будь-які структурні аналоги щодо тих сфер дії, які соціально інтегровані та диференційовані *всередині* життєвого світу. Для Гегеля та Маркса система потреб або, точніше, капіталістичне суспільство виникає з процесів абстрагування; але воно, проте, все ще

продовжує вказувати на тотальність звичаєвості як на практику, побудовану на засадах розуму, і залишається підлеглим її структурам. Абстракції становлять несамостійний момент у самозв'язку та самодіяльності суб'єкта, що досягає вищого рівня свого розвитку, і в них вони повинні знову поглинатися (*einmünden*). У Маркса це «зняття» (*Aufhebung*) набирає форми революційної практики, яка руйнує самостійність системної логіки самореалізації капіталу, і знов повертає усамостійнений економічний процес у горизонт життєвого світу, і таким чином знов рятує царство свободи від диктату царства необхідності. У наступі на приватну власність на засоби виробництва революція повинна водночас завлати удару інституційним основам медіуму, через посередництво якого капіталістична економіка ставала диференційованою. Застиглому під законом вартості життєвому світові вона повинна повернути його спонтанність; саме під таким кутом зору об'єктивна видимість капіталу розчиняється в ніщо.

Як ми вже бачили, це сплавлення системно уречевлених сфер дій у спонтанному самовідношенні духу або суспільства, спостерігається вже у правих гегельянців першої генерації. Замість диференціювання між державою та суспільством вони наполягли на об'єктивному розрізненні між суспільною системою та державним суб'єктом. Їхні неоконсервативні послідовники надали цій тезі стверджувального звороту. Ганс Фрайер та Йоахім Риттер побачили в динаміці оречевлення культури та суспільства тільки зворотний бік конституювання бажаної сфери суб'єктивної свободи. Арнольд Гелен піддавав її критиці, але як сферу спустошеної суб'єктивності, звільненої від усіх матеріальних імперативів. Навіть ті, хто, слідуючи за Лукачем, наполягали на концепції оречевлення, дедалі більше погоджувалися зі своїми опонентами щодо самого опису; і все сильніше висловлювалися стосовно безсилля суб'єкта перед не-підлеглими будь-якому впливу циклічними процесами самореферентної системи. Стає майже неможливим відрізнити, чи звинувачують одні негативну тотальність, яку другі схвалюють як кристалізацію, чи вони піддають критиці як реіфікацію те, що другі технократично підносять як законний порядок речей. Така тенденція в суспільно-теоретичному діагнозі часу сягає в останні десятиріччя того пункту, який береться системним функціоналізмом у свою вихідну точку: він надає суб'єктові можливість самому виносити вирок системі. Він мовчки приймає остаточне рішення про «кінець індивіда», який вже Адорно був схарактеризований нега-

тивно-діалектично і проголошувався ним як протест проти самоприреченості долі. Ніклас Луман просто припускає, що структури інтерсуб'єктивності руйнуються і що індивіди стають виключеними зі свого життєвого світу – що індивідуальна і соціальна системи створюють середовища одна для одної⁷. Той варварський стан, який Маркс передбачав у випадку невдачі революційної практики, характеризується остаточним підпорядкуванням життєвого світу імперативам процесу валоризації, тобто. процесу реалізації за умов розстиковки споживчої вартості та конкретної праці. Системний функціоналізм виходить із припущення наявності цієї обставини, причому не тільки у початковому пункті капіталістичної економіки, але як такої, що завжди перебуває у передпокоях *кожної* функціональної системи. Маргіналізований життєвий світ міг би вижити лише за тих умов, що він зі свого боку також перетворюється у медіально керовану підсистему і якби можна було відкинути комунікативну повсякденну практику подібно до зміїної шкіри.

У його луманівській версії системно-функціональний аналіз, з одного боку, успадковує філософію суб'єкта: він замінює самовіднесеного суб'єкта на самовіднесену систему; з другого боку, він радикалізує ніцшевську критику розуму: разом з посиленням на тотальність життєвого світу він відмовляє будь-якому типу домагань розуму⁸.

Тим, що Луман черпає рефлексивний зміст з цих обох протилежних традицій, а лейтмотиви кантівської та ніцшевської думки виносяться в площину кібернетичної мовної гри, визначається й рівень, на якому він встановлює системну теорію суспільства. Ті характеристики, що приписувалися Фуко – за допомогою трансцендентально-історичної концепції влади – формаційному дискурсу (*Diskursformationen*), Луман переносить на самовіднесено діючу, смислоперероблюючу систему⁹. Оскільки з поняття розуму він надає значущості також і інтенції критики розуму, він отримує можливість описово розгорнути всі ті висловлення, які Фуко звинувачував. У цьому сенсі Луман виносить на суд рефлексії ті неоконсервативні ствердження суспільного Модерну, в яких адвокати від постмодерну могли дати дещо таке, що не підлягало їх оскарженню, щоб в більш диференційованому вигляді піддати їх сумніву. При цьому, системний функціоналізм не наражає себе на небезпеку заперечення щодо того, що він неспроможний дати звіт про власний статус: без жодних коливань він поміщає себе в систему наук і виступає як теорія з «фахово-універсальними» домаган-

нями. Так само йому не можна, як здається, закидати й щодо тенденції до нівелювання. Теорія Лумана, яка дійсно сьогодні, зважаючи на її концептуальні потужності, теоретичну фантазію та здатність до перетворення, не має собі рівних, завжди наражається на сумнів тоді, коли доходить до зважування на те, чи не надто високу ціну приходиться сплачувати за її «здобутки в абстрагуванні». Як невтомний пристрій з роздрібнення та реконцептуалізації, ця теорія розділяє навіть ті «внутрішні комплекси» життєвого світу, які поставали раніше як його важкотравний залишок – тобто, ту сферу феноменів, яка притягує до себе інтерес теорії суспільства, котра ще не зруйнувала всі мости до позанаукового досвіду кризи.

Щодо капіталістичної економіки, Маркс не розрізняв між новим рівнем системного диференціювання, який створюється медіально регульованою економічною системою, та класово специфічними формами його інституалізації. Для нього скасування класових структур та сплавлення самостійних системних логік функціонально розрізнених та уречевлених сфер інтеракцій поставало єдиним *синдромом*. Луман припускається тут помилки комплементарності. Стикаючись з новим рівнем диференціації систем, він припускає, що такі медіуми управління як гроші та влада, через які функціональні системи піднімають себе над життєвим світом, повинні знов ставати інституалізованими в життєвому світі. Тому класово специфічні ефекти розподіленого закріплення медіумів у нормах власності та конституційних нормах цілком випадають з поля зору. «Включеність» (*Inklusion*) у значенні рівноправного доступу кожного до усіх функціональних систем виявляється тому системно необхідним наслідком процесу диференціювання¹⁰. Тоді, як для Маркса після успішної революції функціональні взаємозв'язки, що були системно автономними, одразу розчиняються в ніщо, для Лумана у функціонально диференційованому суспільстві Модерну життєвий світ саме тепер остаточно втрачає своє значення. За обох перспектив зникають з поля зору ті системні та життєві імперативи відношень – один у одному та один проти одного – якими пояснюється двофронтальна спрямованість суспільної *Модернізації*.

Парадокси суспільної раціоналізації, які я розглянув в іншому місці,¹¹ можуть бути підсумовані таким чином. Раціоналізація життєвого світу повинна досягнути певного рівня зрілості перед тим, як медіуми грошей та влади можуть набути в ньому правової інсти-

гуалізації. Обидві функціональні системи: ринкової економіки та державного управління – переростають горизонт загальнодержавного порядку стратифікованих класових суспільств, і з першим своїм кроком починають руйнувати традиційні життєві форми «староєвропейського» суспільства. Власна динаміка обох функціонально взаємообумовлених субсистем виказує також і зворотню дію на ті раціоналізовані життєві форми модерного суспільства, які їх уможливили; це постає у вигляді процесів монетаризації та бюрократизації в ядрах таких сфер, як культурне відтворення, соціальна інтеграція та соціалізація. Медіально оформлені способи інтеракції не в змозі охопити сферу життєдіяльності, яка за своєю функцією безпосередньо залежить від зорієнтованої на взаєморозуміння дії, без того, щоб при цьому не з'являлися побічні патологічні ефекти. У політичних системах розвинутих капіталістичних суспільств ми знаходимо компромісні структури, які, під час історичного розгляду, можна зрозуміти як реакції життєвого світу на упертість системної логіки і зростання комплексності капіталістичного економічного процесу та державного апарату, що монополізує його сили. Ця історія виникнення залишає все ж таки для нас сліди тих можливих альтернатив, які роблять сьогодні очевидним той компроміс державної соціалізації, який перебуває сьогодні в кризовому стані¹².

Альтернативи визначаються через логіку, що керується політикою системних імперативів економіки та держави. Обидві субсистеми, які медіально регулюються, що взаємно створюють одна для одної «середовище», повинні поводити себе у взаємовідносинах *інтелектуально* – причому, не лише під час взаємної екстерналізації власних витрат, щоб через це навантажити цілісну систему, що нездатна до саморефлексії. Всередині ігрового простору такої політики існує тільки правильно дозований розподіл тягаря проблем у суперечливих відносинах між підсистемами держави та економіки. Одна сторона стежить за причинами криз у динамічному русі розкутої економіки; друга – за державно-бюрократичними путями, які нею ж і зумовлюються. Соціальне приборкання капіталізму через зміщення проблем від адміністративного планування до ринку є відповідною цьому терапією. Одна сторона вбачає джерелом системно індукованої руйнації повсякденного життя монетаризацію робочої сили; друга – бюрократичну паралізацію особистої ініціативи. Але обидві сторони погоджуються у тому, що уразливі сфери

інтерацій повсякденного життя відіграють щодо моторів суспільної модернізації: держави та економіки – лише пасивну роль.

На той час, як легітимісти соціалізації, що державно забезпечується, повсюдно перебувають в обороні, неоконсерватори самовдоволено роблять спроби замовчувати компроміс державно забезпечуваної соціалізації – або, принаймні, інакше визначати його умови. Для енергійного покращення умов реалізації капіталу неоконсерватори погоджуються на той крок, щоб у короткий термін перекласти на життєвий світ турботи, що пов'язані з непривілейованими шарами та маргіналізованими елементами, а разом з цим і ті ризики, що рикошетом вдаряють по суспільству в цілому. Виникають нові класові структури у суспільстві, розділеному на сегменти, які стають дедалі більш широкими. Економічне зростання тримається через постійні інноваційні зрушення, які спочатку були *інтенціонально* пов'язаними зі спіраллю озброєнь, яка випадала за межі її контролю. Водночас, внутрішня нормативна логіка раціоналізованих життєвих світів знаходить – як і завжди селективно – власний вираз вже не тільки в класичних вимогах більш справедливого розподілу, але в широкому спектрі так званих постматеріальних цінностей, в інтересі щодо збереження природних основ та комунікативних структур повсякденності у високодиференційованих формах життя. Так, між імперативами системи та імперативами життєвого світу виникають нові іскри конфлікту, вирішення якого не може бути одразу знайдене в існуючих досі компромісних структурах. Запитання, яке формулюється сьогодні, таке: чи можна влаштувати новий компроміс згідно зі старими правилами системно орієнтованої політики – або, чи не втрачає силу той «мандат на кризи», що подається відносно криз, які системно спричиняються, і сприймаються саме як системні, – через соціальні рухи, які орієнтуються вже не на потреби системи в управлінні, але на процеси, що здійснюються на *кордонах* між системою та життєвим світом.

IV

Цим запитанням ми торкаємося іншого моменту – можливості оволодіння кризами у «великому форматі», для якого свого часу філософія практики пропонувала засоби революційної практики. Якщо суспільство починає розуміти себе не як суб'єкта на його

вищому рівні розвитку, який сам себе знає, визначає та здійснює, тоді стає відсутньою та окутуюча тканина самовідношення, в якій могли виступати революціонери, щоб надати у такий спосіб парализованому макросуб'єкту можливість для самоздійснення. Без самовіднесеного макросуб'єкта така річ, як саморефлексивне пізнання суспільної тотальності стає так само *немислимою*, як вплив суспільства на самого себе. Як тільки місце вищерівневого суб'єкта цілісного суспільства посяде вищерівнева інтерсуб'єктивність процесів спільного формування думки та волі, самовідношення такого роду втрачає власний смисл. Постає запитання, чи можна взагалі за цих припущень осмислено вести розмову про здійснення «впливу суспільства на самого себе».

Самовплив вимагає, по-перше, певного рефлексивного центру, де суспільство в процесі самозмінення створює знання про себе, по-друге, певної операційної системи, яка діє як частина для цілого і справляє вплив на це ціле. Чи можуть сучасні суспільства виконувати ці дві умови? З цих позицій теорія систем проектує картину ацентричного суспільства «без центрального органа»¹³. Згідно з нею життєвий світ розкладається без залишку на функціонально спеціалізовані підсистеми, такі, наприклад, як економіка, держава, освіта, наука і т. ін. Ці системні монади, які заміняють зів'язлі інтерсуб'єктивні зв'язки функціональними зв'язками, зберігають, проте, симетричні відношення між собою, але без втручання у регуляцію їхньої випадково досягнутої рівноваги з боку суспільства як цілого. Вони повинні взаємно врівноважувати одна одну, оскільки жодна із загальносуспільних функцій, яка має до них відношення, не вимагає свого загальносуспільного *примату*. Жодна з підсистем не могла б посісти на «вершині ієрархії» і репрезентувати ціле так, як це робили раніше в стратифікованих суспільствах царі в своїх царствах. Сучасні суспільства більше не мають у власному розпорядженні центральної інстанції саморефлексії та управління.

З точки зору теорії систем, тільки підсистеми – з урахуванням їх *власної* функції – можуть розробляти дещо таке, як *самосвідомість*. Ціле відображається тут лише з перспективи підсистеми, як її суспільне *середовище*: «Тому консенсус, який загально-суспільно здійснюється відносно того, що дійсно існує і що має значення є не тільки важкодосяжним, але й взагалі неможливим; те, що використовується як консенсус, функціонує в *провізористській* формі деякого тимчасово визнаного стану речей. Поряд з цим існують дійсно

продуктивні функціонально-специфічні синтети реальності на тих рівнях комплексності, яких можуть здобувати для себе окремі функціональні системи, які, однак, більше не можуть дозволити собі розглядати цілісність світу як *congregatio corporum*, або *universitas rerum*¹⁴. Луман дає пояснення «провізоризму» у такій його примітці: це було дійсним вирішенням гуссерлівської філософії і з видатними наслідками для певного спрямування дискусії в соціології, коли він, назвавши цій провізоризм «життєвим світом», надав йому статусу остаточної вихідної основи конкретного апіорі. Проте, як виявилось, соціологічно було безпідставним надавати життєвому світу значення «першості буття».

Спадок гуссерлівського апіоризму дається взнаки в багатьох версіях соціальної феноменології;¹⁵ проте, теоретико-комунікативне поняття життєвого світу вільне від настанов трансцендентальної філософії. Безумовно, що від нього важко відмовитися, враховуючи ґрунтовні факти *мовної* соціалізації. Учасники інтеракції не можуть виконувати координаційно-дієві мовленнєві акти, без передумовлення єдиного для всіх учасників, інтерсуб'єктивно розподіленого, відповідного до мовленнєвої ситуації, тілесноцентристськи «анкерованого» життєвого світу. Кожний окремий життєвий світ для усіх тих, хто діє з орієнтацією на взаєморозуміння з позиції першої персони однини чи множини, створює тотальність смислових та референційних взаємозв'язків з «нульовою точкою» в системі координат історичного часу, соціального простору та семантичного поля. Крім того, різні життєві світи, що стикаються один з одним, не перебувають *один біля одного* у стані взаємного нерозуміння. Як тотальності, вони слідує струму їхніх власних домагань універсальності і розробляють їхні відмінності відносно одного доти, доки існує горизонт взаєморозуміння, який, за словами Гадамера, «сплавляє» їх один з одним. Тому, навіть модерні, значною мірою децентровані суспільства дотримуються в їхній повсякденній комунікативній дії певного віртуального центру саморозуміння, відносно якого навіть функціонально специфіковані системи дії — доки вони не переростають горизонт життєвого світу — залишаються в межах інтуїтивної досяжності. Цей центр є, звичайно, лише *проекцією*, але досить ефективною. Проекції поліцентричних тотальностей, які передбачають, перевершують і об'єднують одна одну породжують конкуруючі посередницькі центри. Навіть колективна ідентичність здійснює свої танцювальні па залежно від

ритмики інтерпретацій і залишається більш схожою на крихке мереживо, ніж на єдиний стабільний центр саморефлексії.

Проте, повсякденна практика, навіть не в стратифікованих суспільствах, тобто, тих, що вже не подають знання про самих себе в традиційних формах репрезентативного повідомлення, залишає місце для природних (*naturwüchsige*) процесів саморозуміння та утворення ідентичності. Навіть у модерних суспільствах дифузна свідомість спільноти формується із поліфонних та непрозорих проєкцій тотальності. Це заслуговує на особливу увагу і вимагає окремої розмови для досягнення тут ясності; адже на вищих і більш насичених рівнях комунікативних процесів певної громадськості (*Öffentlichkeit*) вимагається значно більш висока ясність. Технології комунікативного зв'язку, перш за все, такі як, книгарство і преса, а також радіо і телевізор роблять можливим отримувати висловлення для їх застосування у будь-якому контексті і уможливають високодиференційовану мережу локальних і міжрегіональних, літературних, наукових та політичних, внутрішньопартійних або специфічно-пов'язаних, медіально-залежних або субкультурних сфер публічності (*Öffentlichkeit*). Всередині цих сфер публічності процеси формування думки та волі стають інституціалізованими, які спеціалізуються до тієї міри, щоб охоплювати дифузність та взаємопроникненість. Кордони завжди проникні; кожна громадськість відкрита для інших громадськостей. Їхній дискурсивній структурі вони зобов'язані універсалістській тенденції, яку навряд-чи можна приховати. Кожна окрема громадськість вказує на всеохоплюючу громадськість, у якій, нарешті, суспільство створює остаточне знання про себе. Європейське Просвітництво детально розробило цей досвід і записало його у своїх програмних положеннях.

Те, що Луман називає «загально-суспільно функціонуючим консенсусом», є феноменом, який є контекстуально-залежним і фалібілістським – тобто, провізорним. Проте, *існує-таки ось це* рефлексивне знання про цілісне суспільство! Воно зобов'язане своїм існуванням тільки вищим рівням інтерсуб'єктивності громадськостей і тому вже не може задовольнитися чіткими критеріями саморефлексії деякого вищого за рівнем суб'єкта. Такий центр саморозуміння звичайно вже недостатній для впливу суспільства на самого себе; для цього потрібна також деяка центральна інстанція управління, яка здатна сприймати знання та імпульси від громадськості та повертати їх назад.

Згідно з нормативними уявленнями нашої політичної традиції, передбачається, що демократично легітимований державний апарат, який переключається із суверенності государя на суверенність народу, повинен виходити з думки і волі громадянської публічності держави. Громадяни безпосередньо беруть участь в утворенні колективної свідомості, але вони не можуть діяти колективно. Чи може діяти так уряд? «Колективна дія» означає тільки те, що уряд повинен від самого себе організаційно переводити інтерсуб'єктивно конституйоване знання суспільства у самовизначення суспільства. Над цією можливістю – з позицій теорії систем – слід, однак, замислитися. Політик постає сьогодні, фактично, річчю у функціонально диференційованій підсистемі; і він не може у відношенні до інших підсистем надати їм автономію, яка б перевищувала ту міру, яка потрібна для центрального управління, як такого, що виходить з позиції суспільства як тотальності і повертається до нього як його самовплив.

Очевидно, що у модерних суспільствах виникає асиметрія між (слабкими) здібностями до інтерсуб'єктивного саморозуміння та (відсутніми як такими) здібностями до самоорганізації суспільства як цілого. За цих припущень, ми більше не знаходимо еквівалента як для моделі самовпливу, притаманній у цілому філософії суб'єкта, так і для гегелівсько-марксистського розуміння революційної дії, зокрема.

Це розуміння справило сильний вплив на зворотний бік того специфічного досвіду, який робочі партії та профсоюзи мали засвоїти разом із реалізацією проекту держави соціального добробуту після закінчення Другої світової війни. Я кажу не про подальші економічні проблеми, які виникли в період реконструкції в результаті успішного проведення законодавства про соціальне забезпечення, і не про кордони між владою інтервенції та здатністю плануючої адміністрації щодо інтервенції, я взагалі кажу тут не про проблеми *управління*. Я маю на увазі, скоріше, характерну зміну в *сприйнятті* демократично легітимованої державної влади, яка повинна була відбутися, якщо ставилася ціль «соціального приборкання» економічної системи *природно* зростаючого капіталізма, а особливо, нейтралізації руйнівних для існування та життєвого світу найманих робочих побічних ефектів криз, притаманних цьому процесу зростання¹⁶. Те, що активний уряд повинен втручатися не тільки в економічний цикл, але також і в колообіг життєвого світу своїх громадян, прихильники держави соціального забезпечення розгля-

дають як дещо неproblemатичне, як ціль, що передбачає реформувати існуючі умови життя громадян через реформування умов їх праці та служби. В основі цього уявлення полягає та ідея демократичних традицій, що суспільство через нейтральні засоби політико-адміністративної влади само може здійснювати на себе дієвий вплив. Та саме ці очікування і є помилковими.

Проте, мережа правових норм державної та пара-державної бюрократії, котра стає дедалі більш щільною, покриває повсякденність потенційних та фактичних її клієнтів. Обширні дискусії про припустиму регульованість та бюрократизацію взагалі, про контрпродуктивність заходів державної політики соціалізації, зокрема, про професіоналізацію та онауковлення соціальної служби зосереджують увагу на тих фактах, які роблять ясною одну річ: адміністративно-правові засоби застосування програм соціального забезпечення будуються на уявленні про наявність таких медіа, що є водночас і активними і разом з цим цілком безякісними. Саме з ними, у першу чергу, пов'язана практика ізолювання окремого стану справ, об'єднання «нормалізації» та «нагляду», сила оречевлення та суб'єктивації яких була досліджена Фуко до найбільш делікатних відгалужень повсякденної комунікації. Деформації регламентованого, розчленованого, контрольованого та доглянутого життєвого світу є безсумнівно більш витонченими, ніж відчутні на дотик форми матеріальної експлуатації та зубожіння; але, перенесені у сферу психічного і тілесного, інтеріоризовані соціальні конфлікти стають від цього не менш деструктивними.

Сьогодні стає очевидною та суперечністю, яка внутрішньо притаманна проекту державної соціалізації. Її субстанційною метою було вільне встановлення егалітарно структурованих життєвих форм, які водночас повинні відкрити ігровий простір для індивідуального самоздійснення та спонтанності; але разом з продукуванням нових форм життя, медіа перевищили вимоги до влади. Як тільки держава стає диференційованою між багатьма медіально керованими функціональними системами, вона стає нездатною поставати у вигляді центральної інстанції управління, якою охоплюється суспільство у його здатностях до самоорганізації. Дифузним, але все ж загально-суспільно фокусованим процесам формування думки та погодження у деякій всезагальній громадськості протистоїть функціональна система, яка переросла горизонт життєвого світу і стверджується у власній самостійності, виключаючи себе із перспективи суспіль-

ства, як цілого; більше того, зі свого боку вона вимагає того, щоб суспільна цілісність сприймалася тепер лише з перспективи підсистеми.

Історичне розчарування стосовно бюрократично згорнутого проекту державної соціалізації породжує новий, стереоскопічно загострений погляд на таку річ як «політичне». Поряд з системною логічною самостійністю медіума влади – за видимістю цілераціонально стверджуваного – постає з очевидністю інший димензіон. Політична громадськість, в якій комплексні суспільства можуть знаходити для себе нормативний простір і колективно переробляти досвід кризи, отримує від політичної системи зазор, подібний до того, який перед цим був отриманий нею від економічної системи. Вона такою ж мірою має проблематичний та дво-фронтально спрямований характер, як і перша. Тепер політична система сама стає джерелом проблем керування, а не лише засобом розв'язання проблем. Разом з цим усвідомлюється *розрізнення між проблемами управління та проблемами взаєморозуміння*. Очевидним стає розрізнення між системними неурівноваженостями та життєсвітовими патологіями, тобто, між розлагодженнями у матеріальній репродукції та дефіцитом у символічному відтворенні життєвого світу. Піддається пізнанню й розрізнення між дефіцитом – у смислі позбавлення жорстких структур життєвого світу мотивації та легітиматії – забезпечення жорсткими структурами життєвого світу (на чому вони наполягають) систем зайнятості населення та систем влади, з одного боку, та проявами колоніалізації життєвого світу через імперативи функціональних систем, які екстерналізують у такий спосіб власні витрати. Такі феномени демонструють нам ще раз, що результати, досягнені в управлінні та взаєморозумінні, стають тими ресурсами, які не можуть бути довільно заміщені одним у будь-якому обсязі. Гроші та влада не можуть ні купити солідарність та смисл, ні примусити до них. Коротше кажучи, результатом процесу розчарування є досягнення нового стану свідомості, за якого проект держави суспільного добробуту (*Sozialstaatprojekt*) стає певною мірою рефлексивним і спрямованим не лише на приборкання капіталістичної економії, але й самої держави.

Однак, якщо не тільки капіталізм, але й сама інтервенціоністська держава змушена оголосити про необхідність її «соціального приборкання», тоді це нове завдання повинно знайти й нове виз-

начення. Проект держави суспільного добробуту, через який плануюча потужність громадського адміністративного органа управління здійснює стимулюючий вплив на механізм самоуправління, доручається *іншій* підсистемі. Та якщо це «регулювання», яке вищою мірою опосередковано встановлюється, повинне все ж «встромлюватися» в організаційну діяльність держави, тоді модус впливу знову-таки не може бути визначеним як непряме управління; новий потенціал *управління* міг би бути заздалегідь підготовленим також лише через *більш широку* підсистему. Навіть якби нам вдалося знайти таким способом систему, яка сама здійснює власне переключення в іншу систему, ми повинні були б знову зустрітися віч-на-віч з новими аспектами минулих розчарувань та дистанціювань, з тим що *життєсвітове сприйняття кризи* ніколи не «перекладається» без залишка на *системообумовлені проблеми управління*.

Замість цього йдеться про побудову бар'єрів стримання в обмінах між системою та життєвим світом та про створення індикаторів в обмінах між життєвим світом та системою. У будь-якому разі проблеми кордонів такого роду постають тоді, коли надмірно раціоналізований життєвий світ мусить бути захищеним проти нестерпних імперативів системи зайнятості та проти неприємних побічних ефектів адміністративного догляду за способами буття. Системне прокляття, яке засуджує на капіталістичний ринок праці історію життя працездатних, яке через мережу виконуючих, регулюючих та наглядаючих адміністративних органів засуджує форму життя своїх клієнтів на гонку ядерних озброєнь, що автономно здійснюється, яке виносить вирок життєвим сподіванням народів, не може бути зламаним через те, що система навчає тому, як краще функціонувати. Навпаки, імпульси від життєвого світу повинні здійснювати вплив на самоуправління функціональної системи¹⁷. Звичайно, що це вимагає змінення відносин між автономними, самоорганізованими громадськостями, з одного боку, та сферами дій, які керується через гроші та владу, з другого боку; інакше кажучи: нового розподілу виконавчої влади в дименсії суспільної інтеграції. Соціально-інтегративна виконавча влада солідарності мусить бути здатною стверджувати себе щодо таких системно-інтегративних медіумів управління, як гроші та влада.

Автономними я називаю ті громадськості, які не можуть породжуватися та утримуватися політичною системою з метою здобуття легітимації. Центри комунікації, що постійно ушільнюються, які

виникають натуральним чином із мікросфери повсякденної практики, можуть розгортатися в автономні громадськості і затверджуватися як такі, що самоздійснюються, високорівневі інтерсуб'єктивності лише у тій мірі, в якій життєсвітовий потенціал використовується для самоорганізації та для самоорганізованого застосування засобів комунікації. Форми самоорганізації підсилюють колективну здатність до дії. Хоча, безумовно, базові організації, які до них прилягають, не мають права переступати поріг, що розділяє їх з *формальною* організацією, тобто, організацією, що усамостійнює себе як система. В іншому випадку вони сплачують за це незаперечне підсилення комплексності тим, що втрачають організаційні цілі, орієнтації та позиції своїх членів і замість цього стають залежними від імперативів збереження та розширення організаційного рівня. Асиметрія між здатностями до саморефлексії та здатностями до самоорганізації, яку ми приписували модерним суспільствам в цілому, повторюється тут на рівні самоорганізації процесів утворення думки і волі.

Тут не повинно бути жодної перешкоди, щоб вважати, що непрямий вплив функціонально диференційованих підсистем на окремі механізми самоуправління означає дещо інше, ніж цілеорієнтований вплив суспільства на самого себе. Самореференційна закритість створює функціональні системи політики та економіки, які імунізовані проти спроб інтервенції, в сенсі *безпосередніх* втручань. Однак, така їх властивість робить системи знов чутливими до стимулів і націлює на зростання їхньої здатності до саморефлексії, тобто, на чутливість до реакцій середовища на їх власну активність. Самоорганізовані громадськості повинні розробити розумну комбінацію влади та інтелектуальної самостриманості, яка потрібна для того, щоб сенсibilізувати механізми самоуправління держави та економіки на протипагу цілеорієнтованим результатам радикально-демократичного волеутворення. Разом з цим місце моделі суспільства, яке впливає на себе, заступає модель життєвого світу, під контролем якого здійснюється стримування граничних конфліктів, між ним та обома зазначеними підсистемами, які перевищують його за складністю і здатні сприймати його вплив дуже опосередковано, але завдяки якому вони тільки й можуть засвідчувати власну продуктивність.

Автономні громадськості можуть поповнювати власні сили тільки із ресурсів раціоналізованого значною мірою життєвого світу. Це має першочергове значення для культури, як потенціалу світо- та

само-тлумачення, що здійснюється наукою та філософією, для провітницького потенціалу суворо універсалістських уявлень про право та мораль, а також, не в останню чергу, і для змісту радикального досвіду естетичного Модерну. Те, що сьогодні соціальні рухи набувають культурреволюційних рис, є зовсім не випадковим. У будь-якому випадку, досить показовою є структурна слабкість, що притаманна усім життєвим світам Модерну. Соціальні рухи отримують свою рухому силу із загрози для чітко відображеної колективної ідентичності. Хоч така ідентичність завжди залишається схопленою партикуляризмом особливої форми життя, вона змушена засвоювати нормативний зміст Модерну – його фаллібілізм, універсалізм та суб'єктивізм, які послаблюють силу та конкретну форми усього особливого. Державна конституція та національна держава, які беруть свій початок із Французької революції, і досі залишаються єдиними, всесвітньо-історично успішними формами ідентичності, які змогли переконливо поєднати моменти всезагально та особливого. Комуністична партія виявилася нездатною усунути національно-державну ідентичність. Але якщо більше не в нації, то у якому підґрунті могла б сьогодні пускати коріння універсалістська орієнтація у світі?¹⁸ Цінності атлантичного союзу, який кристалізується сьогодні навколо НАТО, навряд чи більше, ніж пропагандистська формула для міністрів оборони. Європа Аденауера та де Голля тільки постачає надбудову для базису торговельного союзу. Останнім часом ліві інтелектуали проєктують зовсім інший образ, протилежний до проєкту Європи Загального Ринку.

Мрія про таку, цілком іншу європейську ідентичність, яка рішучим чином асимілює спадщину Західного раціоналізму, набуває форми актуально конкретного моменту, в часи, коли Сполучені Штати, під гаслами «другої Американської Революції» готові до того, щоб впасти в ілюзії раннього Модернізму. В утопіях порядку старих «романів про державу» розумові форми життя вступали в оманливий симбіоз з технологічною владою над природою та безжалісною мобілізацією суспільної робочої сили. Така рівнопокладеність щастя та емансипації із владою та продуктивністю знов збуджує першовитоки саморозуміння Модерну – та разом з тим викликає на порядок денний і двохсотрічну критику Модерну.

Але ті самі утопічні (в найгіршому сенсі) владні жести живуть в карикатурному вигляді і сьогодні, продовжуючи рухати маси. Наукова фантастика про зоряні війни цілком зодовольняє плановиків від ідеології, які з жажливим передвіщенням збуджують мілітаризо-

ваний світовий простір для інноваційних зрушень, який покладає під ноги колосу капіталізму, що охопив весь світ, новий цикл технологізації. Ясний шлях до нової ідентичності Стара Європа могла б знайти тільки тоді, якби змогла протипоставити цій афективній реакції на економічне зростання, гонку озброєнь та «традиційні цінності» провидіння нового початку із приречених на самоосуд системних примусів, якби поклала край тій плутанині, що нормативний зміст Модерну, який зберігається в раціоналізованому життєвому світі, можна вивільнити виключно за допомогою постійного зростання комплексності систем. Та ідея, що конкурентноспроможність у міжнародному змаганні – незалежно, чи то ринку, чи космосу – є вкрай необхідною виключно для виживання, є однією з тих буденних упевненостей, в якій конденсуються суто системні примуси. Кожний виправдовує експансію та інтенсифікацію власних сил експансією та інтенсифікацією сил *інших*, причому так, ніби-то зовсім не це було соціал-дарвіністським правилом гри, яке полягає в основі гри сил. Модерна Європа створила духовні передумови та матеріальні основи для світу, в якому її менталітет посідає місце розуму – як того дійсного ядра, навколо якого з часів Ніцше точиться *критика розуму*. Хто ще, окрім Європи, може винести із *власних традицій* ті убачання, енергію, відвагу до пророчтва – усе те, що має ставати необхідним для того, щоб у подальшому не тільки метафізичні, але й метабіологічні передумови сліпого примусу до збереження та розширення системи не забирали наші ментальнотворчі сили?

До лекції XII

Екскурс до успадкування луманівською теорією систем настанови філософії суб'єкта

Ніклас Луман подав нам «Нариси» до загальної теорії суспільства¹⁹. Через них він встановлює певну внутрішню рівновагу до своєї теорії, експансія якої триває протягом останніх десятиріч; так, що тепер ми можемо оглянути його проект у цілому. Принаймні, як здається, стає можливим краще зрозуміти те, що розгортається тут перед нашими очима. Луманівська концепція у меншій мірі намагається приєднатися до дисциплінарної традиції теорії суспільства від Конта до Парсонса, ніж до історії постановки проблем в філософії суб'єкта від Канта до Гуссерля. Його теорія систем прямує не шляхом соціології, під надійною опікою науки, але швидше подає себе спадкоємницею відправленої у відставку філософії. Вона бажає успадкувати ґрунтовні поняття та постановку проблем у філософії суб'єкта та разом з тим перевершити здатності останньої у розв'язанні проблем. З цих позицій вона здійснює зміну перспектив, що робить самокритику руйнівного Модерну безпредметною. Обернена до самої себе системна теорія суспільства не може запропонувати нічого, окрім того, щоб стверджувально орієнтувати себе на зростання комплексності модерного суспільства. Мене цікавить тут: чи не переходять у теорію систем, разом з її дистанційованим, кружним шляхом успадкування філософії суб'єкта, також і ті проблеми заповідача, які після смерті Гегеля викликали ті сумніви у суб'єктоцентрованому розумі як принципі Модерну, що розглянуті в моїх лекціях²⁰.

I

Якщо в поняття системи, що було розроблене з орієнтацією на кібернетику та біологію, вставити поняття суб'єкта пізнання, дотримуючись при цьому того рівня, якого воно досягло в філософській традиції від Декарта до Канта, то треба здійснити такі перебудови у диспозиційних відношеннях. Місце зв'язку «внутрішнє-зовнішнє» між суб'єктом, що пізнає, та світом – як цілокупністю предметів, що пізнаються – заступає зв'язок «система – оточуючий світ». Пізнання світу та самопізнання створюють єдину, внутрішньо пов'язану проблему, яка постає як завдання діяльності суб'єкта свідомості. Тепер ця проблема підпорядковується проблемі збереження наявного стану системи та її експансії. Самовіднесеність системи моделює самовідношення суб'єкта. Системи не можуть відноситися до будь-чого іншого без відношення до себе та рефлексивного засвідчення цього самовідношення. Проте, «самість» системи відрізняється від самості суб'єкта, оскільки вона не згущується в «Я» апперцептивного «я мислю», що згідно з кантівським формулюванням повинно супроводжувати всі мої уявлення. Теорії систем необхідно вилучити із самозв'язку «самості» всі конотації самосвідомості, які встановлюються завдяки продуктивному синтезу. Самовіднесеність характеризує індивідуальні дії системи в їхньому модусі виконання операцій; але в системі як цілому немає центра, з якого вона могла б презентувати себе для самої себе і знати себе в формі самосвідомості. Через це поняття рефлексивності відділяється від свідомості. Але тоді стає потрібною наявність певного еквіваленту для субстрату свідомості, який здійснює самовідношення – властиве рівню соціокультурного життя. Як безумовне досягнення, яке відповідає свідомості, Луман розглядає характерний для неї концепт «смислу». При цьому він послуговується феноменологічними описами Гуссерля, для якого значення символічного виразу вказує на інтенцію, що полягає в його основі; «інтенція» щодо «значення» є більш примітивним поняттям. Відповідно до цього, Луман визначає «смисл» як «до-мовний» феномен, тобто, як взаємозв'язок посилянь на актуалізовані можливості інтенціональності переживань та дій. Разом з цим місце здатного до самосвідомості суб'єкта заступає смислоперероблююча та смисловикористовуюча система.

Із переглянутої – на тлі руху думки від Канта через Гегеля до Маркса – концептуальної зміни, яка зберігає в формі структурних аналогій фігури думки філософії суб'єкта, впливають певні прояснюючі консеквентності. *Перша* стосується емпіричного повороту трансцендентально-філософської настанови. Щоправда, зв'язок «система-середовище» наскрізно продумується відповідно до моделі світу, що конститується цілком трансцендентальною свідомістю. Водночас з тим, як система відмежовує себе від власного середовища, вона *конститує* його як певний, універсальний для неї, смисловий горизонт. Але смислоперероблююча система виступає завжди у множині; вона виникає і зберігає себе за наявності контингентного кола умов надскладного середовища і попередньо не гармонізована, як емпіричний суб'єкт, у формі єдності трансцендентальної свідомості взагалі. Замість одного, трансцендентально обгрунтованого світу, ми маємо тут багато релятивних, відносно системи, середовищ²¹. Теоретик систем знаходить багатоскладність зв'язків система-середовище в об'єктивній сфері його оточення. Щодо цього, розрізнення між трансцендентальним та емпіричним втрачає для нього значення.

Друга консеквентність безпосередньо впливає з рішень, прийнятих теорією систем на першому кроці, через які вона у спосіб, подібний до гегелівського, переступає границі суб'єктивного ідеалізму. Гегель не тільки отримав доступ до часового дименсіону історії виникнення трансцендентального суб'єкта; ґрунтовну структуру самосвідомості суб'єкта він убачав втіленою також і поза суб'єктом, що пізнає, у сфері об'єктивного (а також абсолютного) духу. Не тільки суб'єктивний дух характеризується своїм зв'язком із суб'єктивністю, але також і об'єктивний (та абсолютний) дух. Подібно до Гегеля з його поняттям духа, Луман отримує у понятті смислоперероблюючої системи свободу руху, яка потрібна для того, щоб представити суспільство як соціальну *систему*, яку треба дослідити точно так, як свідомість підлягає дослідженню як психічна система. Смислоперероблююча система не покривається цілком системами, залежними від свідомості, так само, як дух – суб'єктивним духом. З другого боку, емпіричні припущення вимагають ясної межі між внутрішньосистемними подіями та тими, що відбуваються в її середовищі *як системі*. Тому всі системи створюють середовища одна для одної, взаємно підсилюючи комплексність середовища, яким кожна з них мусить оволодіти. Вони не можуть пов'язуватися між

собою так, як пов'язуються суб'єкти із системними агломератами більш високого рівня; вони можуть лише вкладатися в такого роду тотальності, як їх моменти. Щодо цього, теорія систем залишає поза собою можливий крок від суб'єктивного до об'єктивного ідеалізму.

Третю консеквентність ми отримуємо з паралелі між підходами Лумана та Маркса, який замінив «самосвідомість» на «практику» і надав творчому процесу духа натуралістичний поворот*. Суспільна праця повинна ставати посередником у процесі обміну речовин між «родом» та зовнішньою, об'єктивованою як середовище природою. Так, процес кругообігу, який здійснюється між витратою робочої сили та продуктами, через використання яких у якості виробленого блага відтворюється робоча сила, постає репродуктивним процесом самопородження роду. В теорії систем це розглядається як окремий випадок *автопойєзісу (Autopoiesis)***. Те, що розглядалося Марксом як матеріальна репродукція суспільства, має відношення до самореференційних систем у цілому; кожний використовуваний в системі елемент, мусить породжувати себе через дану систему і не може бути отриманим системою «в готовому для використання вигляді» з її середовища. Самовіднесеність операцій смислопереробляючої системи має, у першу чергу, практичне значення *самопородження*, але не теоретичне значення самоствердження у теперішньому (*Selbstvergegenwärtigung*).

За цими передумовами, теорія системи поділяє також з марксистською теорією суспільства і рефлексивну позицію відносно взаємозв'язків контексту власного виникнення та використання. Пізнавальна діяльність теорії систем постає в саморефлексії як складова частина та функціональний елемент суспільного процесу, на який вона водночас спрямована як на власний предмет. У даному пункті марсівська теорія стверджує себе через поняття розуму, яке дозволяє їй покладати внутрішній взаємозв'язок саморефлексії та дійсності істини із емансипацією сил зовнішньої та внутрішньої природи²². Теорія систем надає можливість пізнавальним актам, включаючи й власні, здійснюватися до системних дій подолання комплексності, і покладає таким чином кожний момент пізнання у його безумовності. Системна теорія розуміє себе як функціональний аналіз і знає себе, завдяки відбору взаємовід-

* Порівняй із «натуралізм» у «термінологічному словнику» в кінці книги (В.К.).

** Автопойєстичними Луман називав системи, які цілком відтворюють самих себе у нерозривному зв'язку із середовищем (оточуючим світом)(В.К.).

несених проблем, відповідному до її метода, як цільно вбудоване у сукупність функціональних взаємозв'язків системне самоствердження – котре не має ні наміру, ні сили якимось чином трансцендувати ці взаємозв'язки²³.

Четверта консеквентність філософськи рефлексованого переключення на системну парадигму спрямована на далекосяжний перегляд західноєвропейської традиції, орієнтованої на понятійну зафіксованість буття, мислення та істини. Неонтологічна рамка референційних зв'язків стає зрозумілою, якщо уявити собі, що саме системно-теоретичне дослідження як підсистема (наукової та суспільної систем) також охоплене власним середовищем. У цьому середовищі притаманні йому зв'язки «система-середовище» створюють комплексність, яку теорія систем повинна охоплювати та переробляти. Таким чином онтологічні передумови світу раціонально упорядкованого суцього, який сам себе підтримує, так само, як і епістемологічні передумови світу уявляємих об'єктів, пов'язаних із суб'єктом пізнання, або пов'язані з асерторичними реченнями семантичні передумови світу існуючих станів справ – знецінюються одним ударом. Будь-яка передумова метафізики, теорії пізнання або аналізу мови, що постулює остаточність (*Nichthintergebarkeit*) космічного порядку, суб'єкт-об'єктного відношення або зв'язку між реченнями та станами справ відкидається без обговорення. Луманівська теорія систем здійснює мислительний рух від метафізики до метабіології. Яким би випадково-ситуативним не був вираз «метафізика», йому завжди можна приписувати значення думки про фізичні явища, яка виходить із для «для-нас» і з цієї позиції ставить запитання. Відповідно, «метабіологічною» можна назвати думку, яка виходить із «для-себе» органічного життя – і звідси звертається до того, що лежить поза ним – я маю на увазі кібернетично описаний основний феномен самоствердження самовіднесених систем, яким протистоїть надскладне середовище.

Відрізнення від середовища, яке підтримується самою системою, покладається як остаточне. Самозростаюче самозбереження системи встановлюється розумом, що визначає себе у відношенні до буття, мислення або судження. За допомогою такого підходу, Луман залишає позаду себе також і ту критику розуму, яка бажає спростувати прагнення до самоствердження як латентну суть розуму, зосередженого на суб'єкті. Під іменем системної раціональності, не-розумно ліквідований розум точно *призначає* себе до наступної функції: він є ансамбль умов уможливлення збереження системи.

Функціоналістський розум висловлює себе в іронічному самоприреченні розуму до скорочення через редукцію комплексності. Скороченим він стає тому, що метабіологічні обмежувачі рамки не виводять за логоцентричну обмеженість метафізики, трансцендентальної філософії та семантики – на протигагу теорії комунікації з розробленим у ній поняттям комунікативного розуму, якому притаманні функції мови – а навпаки, стають ще більш скороченими. Розум знову постає *надбудовою* життя. Стан не змінюється від заміни «життя» на більш високий, в організаційному відношенні, рівень «смыслу». Адже при функціоналістськи розглянутому понятті смыслу зникає – як ми побачимо далі – внутрішній взаємозв'язок між значенням та дійсністю. Це саме ми знаходимо й у Фуко: інтерес до істини (та й до дійсності взагалі) обмежується ефектом «прийняття-за-істинне».

Нарешті, зміщення від суб'єкта до системи має ще й *п'яту* консеквентність, релевантну нашому дискурсу. Через поняття «суб'єкт» кожному можливому самовідношенню приписується певна, конституційована в само-знанні, самість. Як *самовизначенню*, так і *самоздійсненню* притаманна певна центральна сила, яка концентрує виключно у самосвідомості кожний рух духа і сама перебуває в стані спокою. Як тільки система займає у самовідношенні позицію «самості», можливість центрованого схоплення цілого в само-знанні зникає; структура самовідношення «прив'язується» до певного окремого її елемента. Вона гарантує замкненість системи та водночас її відкритість до середовища не через центр, але через підключення до периферії: «Самість самореференції не є тотальністю замкненої системи і вона не є власне референцією» – як, за Гегелем, самоопосередкування, яке здіймається до Абсолюту – «тут постійно йдеться лише про моменти конститутивних взаємозв'язків відкритої системи, яка несе в собі власний *автопойезис*..... Доречність вести тут (часткову чи супутню) розмову про самореферентність впливає з того, що йдеться про умови можливості автопойетичного самопродукування» (630) (тут і далі за текстом вказані сторінки «Нарисів» Лумана, див. прим. 19. – Прим. – В.К.).

Ця негація самості самовіднесених систем як раз і віддзеркалює ацентричний характер суспільств, які переключають себе *у цілому* на функціональне диференціювання: «Наслідком цього є те, що більше не може покладатися певна вихідна точка, з якої можна було б правильно оглянути ціле, чи назвемо ми його державою, чи суспільством» (*Ibidem*). Єдність модерних суспільств завжди репрезентується

із перспектив їхніх підсистем. Стає неможливою будь-яка центральна перспектива загально-суспільної самосвідомості системи, яку можна було б подати з аналітичних засад. Та якщо модерні суспільства не мають жодної можливості побудувати розумну ідентичність, щезає й будь-який вихідний пункт для критики Модерну. Навіть якби хотілося утримувати цю критику, *без її спрямованості на будь-що*, повинно було б піддавати сумніву реальність процесу суспільного диференціювання, який вже з давніх пір вийшов за межі староєвропейської концепції розуму. Безумовно, що в луманівському пафосі, в його розумінні реальності, що прив'язане до інституалізованих часткових раціональностей, ми стикаємося з суто німецьким спадком, який простежується від правогегельянства, що стає скептичним, до Гелена. Отже, ще раз оглянемо пильний оком наш попередній шлях.

Оскільки обміркований відповідно до філософії суб'єкта самозв'язок ідентичності суб'єкта (що покладає себе в само-знанні) передбачається як вища точка відліку, мислительний рух від Канта до Гегеля має підстави наголошувати на внутрішній логіці: *врешті-решт*, навіть розрізання між синтезом, який створює єдність та багатоманітність, яка передбачається у його основі, вимагає кінцеву тотожність, яка охоплює собою тотожність та не-тотожність. Це було покладено як головний мотив гегелівського «Есе про розрізання» («*Differenzschrift*»). Із такої концептуальної перспективи Гегель переробляв ґрунтовний досвід культурного та суспільного Модерну — як переважаність соціально-інтегративної потужності традиційних життєвих світів Європи просвітницькою критикою релігії та настирливістю системно уречевлених соціальних відносин у капіталістичній економіці та бюрократичній державі. Лейтмотив філософії примирення — прийняття філософією соціально-інтегративної ролі, що її виконувала релігія — *вирастає водночас* як із сучасного досвіду кризи, так і з тієї тенденції, що була покладена в основу філософсько-суб'єктивної думки. Діагноз часу має завдячувати специфічній артикуляції його проблем діалектиці опредмечування, яка вкорінилася в поняття самосвідомості філософії суб'єкта і вперше була розроблена Фіхте. Через те що саморефлексія мусить зробити будь-що своїм предметом і сама, як спонтанне джерело всієї суб'єктивності, цілком уникає форми предметів, розум, який здійснює примирення, не може розумітися за моделлю опредмеченого самовідношення суб'єкта, що пізнає, тобто, не може бути схопленим «філософською рефлексією». Інакше, його «кінцева» здатність мусила б встановлюватися абсолютним чином, а місце розу-

му узурпувалося б обожнюваним розсудком. Згідно з цією моделлю Гегель розуміє абстракції духовного та суспільного життя як дещо «позитивне». Вони могли б долатися тільки шляхом радикалізованої саморефлексії – завдяки руху, що містить власний *telos* в абсолютному знанні, в себе-знанні цілого.

Оскільки разом з переключенням із суб'єкта на систему зникає «самість» самовідношення, теорія систем не отримує у власне розпорядження ніякої фігури мислення, яка б кореспондувалася з паралізуючим та репресивним актом оречевлення. У філософії суб'єкта оречевлення суб'єктивності структурно вбудоване в поняття самовідношення як можливість помилковості. *Придатна до порівняння* категоріальна помилковість могла б полягати тут у тому, що система не вірно розуміє саму себе як середовище; але така можливість виключається за визначенням. Процеси демаркації, які пов'язані з кожним утворенням системи, не можуть покриватися конотаціями понять «виключення», чи навіть «вигнання». Цілком нормальним є такий хід подій, коли система в стані її самоформування, ставиться до чогось дистанційовано – як до власного середовища. Зважаючи на історичну точку зору, затвердження статусу найманої праці та виникнення індустріального пролетаріату, так само, як і охоплення населення централізованою владою ні в якому разі не було безболісним процесом. Та навіть якби теорія систем і могла сформулювати цей процес як проблему, вона мусила б відмовити модерним суспільствам у можливості сприйняття криз, якщо вони не могли б одразу потрапляти у перспективу розгляду певної спеціалізованої підсистеми.

Якщо функціонально диференційовані суспільства не мають ніякої ідентичності, вони не можуть створювати й будь-яку розумову ідентичність: «Суспільна раціональність вимагала б того, що проблеми, які ставляться суспільством стосовно середовища, тією мірою, якою вони зачіпають саме суспільство, мали б знаходити відображення у суспільній системі, тобто, ставати введеними у суспільний процес комунікації. Це може відбуватися в обмежених обсягах, *усередині* окремих функціональних систем – коли, наприклад, медики стають віч-на-віч з хворобою, яка була ними ж спричинена.* Білш типовою є ситуація, коли функціональні системи навантажують через середовище інші функціональні системи. Але

* Габермас має на увазі ідею Фуко, викладену у праці «Історія божевільня в класичну епоху»: медичні теорії хвороб породжують відповідні хвороби таким же чином, як та чи інша наукова картина світу створює відповідний світ. Тому, за Фуко, божевільні, як соціально визнаний феномен, з'являються у суспільстві не раніше, ніж виникла – у середині XIX ст. – *теорія божевільня* (В.К.).

перш за все даній теорії не вистачає такої суспільної субсистеми, яка б спеціалізувалася на сприйнятті взаємозалежностей в оточуючому середовищі. Така субсистема не може бути отримана із функціональної диференціації; адже це означало б, що суспільство само повинне знову вийти назустріч суспільству. Принцип диференціювання водночас і актуалізує питання раціональності – і робить його нерозв'язуваним» (645). Не без зневаги, Луман відхиляє доречні спроби його вирішення філософією суб'єкта: «Наївні голови бажають виказувати спротив, заручившись етикою. Не набагато краща й гегелівська ідея держави. А марксівська надія на революцію ще гірша» (599).

В останній (дванадцятій) лекції я розглянув підстави, які спростовують конструкцію загальносуспільної свідомості філософії суб'єкта. Там, де індивіди постають як окремі частини суспільного суб'єкта вищого рівня, як цілого, до якого вони приєднані і якому підпорядковані, там виникає «гра з ненульовою сумою» («*Nullsummenspiel*»), в якій такі феномени Модерну, як, наприклад, поширення ігрового простору та рівня свободи індивідів вже не можуть знаходити собі місця. Труднощі поширюються також і на загальносуспільну свідомість, яка постає як саморефлексія Великого суб'єкта. У диференційованих суспільствах, пізнання, що сповнене вимогливості та спрямоване на тотальність суспільства, здійснюється в спеціалізованих системах знання, але не в самому ядрі суспільства як знанні всього суспільства про самого себе. За цих обставин нам потрібно ознайомитися з альтернативною понятійною стратегією, яка застерігає нас від того, щоб цілком відкидати поняття саморепрезентації суспільства. Сфери громадськості можна розуміти як сфери інтерсуб'єктивності вищого рівня. Саме в них можуть артикулюватися колективні самозвинувачення, які сприяють створенню ідентичності. А в більш високо агрегованих громадськостях також і загальносуспільна свідомість. Їй більше не потрібно задовольняти ті вимоги точності, які мусила ставити перед само-свідомістю філософія суб'єкта. Знання суспільства про себе не сконцентровані ані в філософії, ні в теорії суспільства.

За допомогою цієї буденної свідомості, яка завжди дифузна та внутрішньо суперечлива, «загальне суспільство» може отримувати для себе нормативну дистанційованість і певним чином реагувати на сприйняття криз, або, інакше, створювати для себе те, що Луманом було спростовано як *усвідомлена можливість*: «Що мало б означати, те, що модерне суспільство задається питанням про власну

раціональність» – це питання для Лумана ясне; з кожним рефлексивним кроком, «питання раціональності повинно ставати водночас все більш актуальним та все більше нерозв'язуваним». Тому воно не може навіть бути поставлене: «Окреслення проблеми раціональності ще не свідчить про те, що суспільство повинне розв'язувати проблеми такого формату, для того щоб забезпечити виживання. Для виживання достатньою є еволюція» (654).

Високо агреговані і сконденсовані у громадськостях процеси формування думки та волі, що перебувають, однак, у близькості до життєвого світу, висувають жорсткі обмеження процесами осуспільнення та індивідуалізації, само- та групової ідентичності. Луман, котрий не приймає концепцію інтерсуб'єктивності, яка породжується мовою, може уявляти ці внутрішні взаємозалежності лише за «інклюзивною» моделлю цілого, що складається з частин. Таку фігуру мислення він вважає «гуманістичною»²⁴, і відмежовується від неї. Саме така концептуально-специфічна близькість до філософії суб'єкта робить його схильним до того, щоб (як показує приклад Парсонса) просто копіювати класичну модель і тлумачити соціальну систему (у Парсонса це система дії) як ціле, яка включає психічні системи як власні підсистеми. Проте, разом з цим, ті недоліки філософії суб'єкта, на які він справедливо вказує, переходять у теорію систем. Тому Луман зважується на прийняття рішення, завдяки якому він роз'яснює для себе теоретико-стратегічну вагомість власної концепції: «Якщо розглядати людей як частини *середовища суспільства* (а не частини самого суспільства), тоді змінюються передумови усіх постановок питань, притаманних традиції, а отже й передумови класичного гуманізму» (288). І навпаки: «Той, хто дотримується цих передумов і намагається виступати з його тяжінням до гуманітарності, мусить виступати прихильником універсальних домагань теорії систем» (92).

Фактично, такий методичний антигуманізм²⁵ націлений не проти помилкової, конкретистської фігури думки: ціле як сукупність частин – але проти «прагнення до гуманізму», яке могло б цілком обходитися і без цього конкретизму цілого та його частин; я вважаю, що це «прагнення-до», яке модерне суспільство концептуалізує таким чином, щоб для себе обробляти можливість загального прийняття нормативної дистанційованості та сприйнятливості до криз на вищих рівнях комунікативних процесів громадськості, вже не стає тут, з причин вибору ґрунтовних понять, негативно упередженим. Звичайно, що конструкт громадськості, який би міг ви-

конувати цю функцію, не знаходить свого місця там, де комунікативна дія та інтерсуб'єктивно розподілений життєвий світ губляться між різними типами систем, які, як, наприклад, психічна та соціальна системи, взаємно створюють одна для одної середовища, і підтримують між собою лише зовнішні зв'язки, які постійно віддаляються.

II

Потік адміністративних розпоряджень між вищими органами влади та монадично замкненою свідомістю «робінзонів» служить провідними напрямом уявлень для уможливлення понятійного розімкнення соціальної та психічної систем, причому, одна повинна базуватися виключно на комунікації, а друга виключно на свідомості²⁶.

У такому абстрактному розподілі психічних і соціальних систем також дається ознака спадщина філософії суб'єкта: суб'єкт-об'єктний зв'язок, такою ж незначною мірою, як і зв'язок система-середовище може служити справі концептуального підключення до справжньої мовної інтерсуб'єктивності погодження та комунікативно розподіленого смислу. Луман вагається, принаймні, між побудовою інтерсуб'єктивності, через обмеження суб'єктного загартництва відокремлених перспектив – теоретико-еволюційними варіаціями рішень, які простежуються в філософії суб'єкта від Фіхте до Гуссерля – та еволюційною рівнопочатковістю індивідуальної свідомості та перспективи самопідтримуючої системи²⁷.

Цій другій концепції також не вистачає – як і класичній – відповідних ґрунтовних понять теорій мови. Луман змушений вводити «смысл» як деяке нейтральне відносно «комунікації» та «свідомості» поняття, але у спосіб, який може розгалужувати смысл на типово розрізнені модуси обробки смислу. Інакше системи, що працюють на засадах свідомості та комунікації, не могли б створювати середовища одна для одної. Хоча відповіді, які теорія систем дає на такі запитання, в структурному відношенні подібні до відповідей філософії суб'єкта, теорія суспільства постає сьогодні перед дещо зміненою ситуацією аргументування. Не тільки в традиції наук про дух, що починається з Гамбальта, але й у спеціалізованій філо-

тво переробленому вигляді. Беручи до уваги таке історико-теоретичне підґрунтя, стає зрозумілим, якими наслідками обтяжує себе теорія, якщо береться за розподіл психічного та соціального як двох різних систем, що в структурному відношенні перевищують структури мови. Тепер, коли контур луманівської теорії означений ясніше, можна побачити, скільки енергії повинно було покласти її автору для вирішення виникаючих з її ґрунтовних настанов побічних проблем.

Надсуб'єктивні мовні структури тісно прив'язують суспільство та індивіда один до одного. Інтерсуб'єктивність взаєморозуміння, що породжується між акторами завдяки ідентичності значень виразів та домагань дійсності, які піддаються критиці, була б надто сильним зчепленням для зв'язку між психічною та соціальною системами, так само, як і для різноманітних психічних систем. Системи можуть здійснювати взаємний вплив тільки контингентно та ззовні; їхній взаємодії бракує *внутрішнього* регулювання. Тому Луман змушений перш за все «підкоротити» мову та комунікативну дію до такого малого формату, щоб внутрішнє зчеплення між культурною репродукцією, соціальною інтеграцією та соціалізацією зникло з поля зору. На противагу феноменологічно покладеного поняття смислу, мовному виразу надається підпорядкований статус. Мова служить виключно для символічної генералізації минулих подій смислу; вона квантує потік переживань перетворюючи їх у ідентичності, які можна розпізнати (136ff)²⁸. По-друге, мова залишається похідною відносно свідомості. Самотнє душевне життя, включаючи й дискурсивну думку, не є спочатку мовно оформленим. Мовне структурування лише артикулює за допомогою цезур мимовільний потік свідомості і надає йому здатність до побудови епізодів. (367ff.) Виходячи звідси, мова не є також і конститутивною для процесів взаєморозуміння; разом з тим, вона оперує «в дусі» вже перед будь-якою комунікацією. Тією мірою, якою мова бере участь в організації процесів уявлення та мислення, вона ні в якому разі не функціонує як інтеріоризований дериват мовлення (137, 367). Кожна з цих частин є вищою мірою спірною; вони повинні бути обґрунтовані в спеціалізованих контекстах філософії мови. І безумовно, що ці питання не можуть бути вирішені за допомогою посилення на феноменологію або ж дефініції.

Стратегія Лумана досить ясна: якщо діяльність мовних символів у справах артикулювання, абстрагування та узагальнення домовних процесів свідомості та смислових взаємозв'язків себе вичерпує, її

вже не можна пояснити через мовні засоби здійснюваної комунікації, які застосовуються за наявності специфічно мовних умов її уможливлення. І якщо мова більше не може представлятися як певна структура, яка уможлиблює внутрішній зв'язок між розумінням смислу, ідентифікацією значення та інтерсуб'єктивною дійсністю, тоді розуміння ідентичних за значенням виразів, досягнення погодження (або ж розладу) – через передбачання дійсності мовних виразів – спільність інтерсуб'єктивно розподілених взаємозв'язків смислу та посилань, тобто, інакше кажучи, комунікативна співучасть у мовній картині світу, що репрезентує життєвий світ, – вже не можна пояснити *шляхом аналізу мови*. Аспекти інтерсуб'єктивності, які мовно породжуються, повинно, швидше, розглядати як такі, що самопороджуються із взаємних реагувань смислоперероблюючих систем. У даному плані Луман використовує добре відомі фігури думки емпіризму.

Так, наприклад, розуміння смислу виникає на рівні, що нижче, ніж рівень розуміння мови, із взаємних спостережень психічних систем, які знають, що кожна з них оперує самовіднесено і саме з цих позицій вона зустрічається в середовищі, яке сприймається нею, з усіма іншими системами. У такий спосіб розкручується спіраль необмеженої кількості подвоєних віддзеркалень чужих і власних спостережень. Тоді через спостереження взаємних *спостережань* формується *розуміння* відмінностей між різними точками зору. Таким чином, цей соціальний димензіон смислу здійснюється не через конвергенцію горизонтів розуміння, які покладаються для досягнення ідентичності значень та інтерсуб'єктивно визнаних домагань дійсності і *сплавляються* в консенсус до будь-чого, про що говориться або про що йдеться. Між різними психічними системами не може бути встановлений загальний знаменник, якщо не існує певної *автокаталітично* виникаючої соціальної системи, яка одразу знову замикається у власній системній перспективі і втягує їх в егоцентричну перспективу власного спостереження: «Для деяких з них (взаємно спостережуваних самореферентних систем), що входять у взаємозв'язок з соціальною системою, така її особливість переробки інформації є задовільною. Вони залишаються внутрішньо роз'єднаними, вони не сплавляються у єдність, вони не покращують їх взаємне розуміння; вони зосереджуються на тому, що можуть спостерігати інших як систему-певному-середовищі в плані інформації, що отримується ними на «вході» та «виході», і самореферентно вивчають її з перспек-

тиви власного спостереження. Через те що вони спостерігають, вони можуть намагатися – через власну дію – виказувати вплив, і потім засвоювати результат їхніх дій як інформацію для навчання. У такий спосіб може створюватись новий порядок речей... Ми називаємо його... соціальною системою» (157).

Соціальні системи опрацьовують смисли в формі комунікації. Для цього використовується мова. Але вона не надає нам будь-якої значенневої ідентичності виразів, але лише дозволяє заміщати смисли знаками. *Alter* та *Ego* можуть, звичайно, бути підсиленними «через використання в думках однакових за смислом знаків, які мають на увазі те саме» (220). Мова як медіум комунікації внутрішньо визначена таким чином, що вона не придатна до того, щоб долата егоцентризм окремих системних перспектив через перспективу вищого рівня, що існує над або між, системами. Тією ж незначною для більшості систем мірою, якою вони подаються нам через *ті самі* значення, цією мірою встановлюється й взаєморозуміння про досягнення погодження *strictu sensu* (в строгому значенні). Розподіл на соціальний та речовинний – дименсії одразу виключає те, що притаманне «телосу» мови: обґрунтовувати *моє* розуміння певних речей з урахуванням *можливості консенсусу*, який *ми* спільно досягаємо відносно цих речей. Тому дійсність виразів змушена тут ґрунтуватися не в інтерсуб'єктивному визнанні домагань дійсності, які піддаються критиці, але у певному, лише для Я, або лише для Іншого існуючому консенсусі. Мова не надає нам ніякої такої основи, на якій би Я могло *зустрітись* з Іншим у погодженні відносно будь-чого: «Моє погодження є погодженням лише у зв'язку з Твоїм погодженням, але Моє погодження не є Твоїм погодженням, і не існує ніяких речових аргументів або розумних засад, які могли б врешті-решт забезпечити таке збігання (виходячи при цьому, знов-таки, з речовинного дименсіону)» (113). «Злиття» соціального та речовинного дименсіонів, яке саме й уможлиблює таку думку, розглядається Луманом як «кардинальна помилка Гуманізму» (119).

Комплекс проблем, який був попередньо розглянутий, пов'язаний у цілому з тим, щоб емпіристськи усунути надсуб'єктивні основи процесів взаєморозуміння – використання виразів, ідентичних за значеннями, і утворення консенсусу на основі домагань дійсності – щоб за допомогою мінімалістського поняття мови підірвати структури інтерсуб'єктивності, яка мовно породжується. Індивідуальна свідомість та суспільство набувають тільки тоді ав-

таркію окремих систем, які можуть формувати одна для одної середовища, коли їхні стосунки не регулюються внутрішніми зв'язками, тобто, коли культура, суспільство та особа більше не приєднуються *внутрішньо* до структур життєвого світу. Безумовно, що тут ми одразу стикаємося з іншим комплексом проблем, як тільки розв'язується перший і забезпечує ту передумову, що психічні та соціальні системи можуть «зустрітися» лише контингентно і у вигляді взаємозалежності, яка виникає із зовнішніх зв'язків. Тоді стає необхідним те, що було відкинута на першому кроці, знов, поступовими зусиллями поставити на своє місце. Ті зчеплення індивіда та суспільства, індивідуальної історії життя та колективної форми життя, індивідуалізації та суспільного конституювання, які ми розглядали – в аспекті культурного відтворення, соціальної інтеграції та соціалізації – як взаємодію *внутрішньо обмежених* компонентів життєвого світу, повинні тепер, за допомогою додаткових гіпотез, постати як можливі із переплетення *зовнішніх зв'язків*.

Цій цілі служить, наприклад, поняття інтерпретації, яке передбачає такий стан справ, коли «обидві системи, які створюють одна для одної середовища, мимовільно обмежують рівень свободи цього зовнішнього зв'язку, щоб зробити себе взаємозалежними у своїх структурних формуваннях. Соціальна або міжперсональна інтерпретація з очевидністю присутня там, де «обидві системи взаємно уможлиблюються через те, що вони подають одна одній власну доконститутивну комплексність» (290). За допомогою такого уявлення треба пояснювати як інтимні зв'язки, так і моральні очікування. У такий спосіб повинні пояснюватися і всі феномени, які – доти, доки ми виходимо із того, що психічні та соціальні системи по суті не координують одна одну – можуть викликати настороженість. За цією передумовою, можна, наприклад, процес соціалізації розуміти лише як індивідуальну активність психічної системи: «Соціалізація завжди є самосоціалізацією» (327). Подібного роду труднощі спіткають і поняття індивідуальності. Як тільки внутрішній зв'язок між соціалізацією та індивідуалізацією стає розірваним, нормативний зміст поняття індивідуальності набуває жахливого вигляду «канцелярського самоопису» (360ff.).

Така стратегія утворення понять, про яку я можу нагадати тут лише поверхово, пояснюється з тих обставин, що теорія кумулятивно вплутується в низку проблем, пов'язаних зі стратегією поодинокого основного вибору. За допомогою розділення аспектів психічного та соціального Луман змушений отримувати окремо життя

роду та життя його індивідів, для того щоб розділити їх на дві *зовнішні одна для одної* системи, хоча *внутрішній* зв'язок між цими двома аспектами є конститутивним для мовно конституційованої форми життя. Безумовно також, що одні лише *посилання* не можуть служити ні аргументами, ні контраргументами. Навіть той рівень, на якому можна було б обмінюватися аргументами, виявляється таким, що його зовсім не легко затвердити. Адже теорія систем не дає нам будь-якого, хай навіть незначного порівняльного масштабу – всупереч саморозумінню її автора – для «фахово-універсальної», пристосованої до певної дисципліни, теорії. Останньою має бути вже не соціологія, але, ближчим чином, така теорія, що порівняно з метатеоретичними проектами виконувала б функцію побудови картини світу.

Я вважаю теорію Лумана тим винахідливим продовженням і відбитком традиції саморозуміння Європейської новочасовості, який, хоча й селективно, віддзеркалює зразок Західного раціоналізму. Когнітивно-інструментальна односторонність культурної та суспільної раціоналізації знайшла свій вираз також і в його спробах філософськи затвердити об'єктивістське розуміння людиною себе та свого світу, яке знаходить відображення спершу в механічній, згодом, у матеріалістичній та фізикалістській картинах світу, котрі були повернуті до більш чи менш складних теорій духовного та тілесного. У англосаксонських країнах до сьогоднішнього дня тривають ініційовані аналітичним матеріалізмом дискусії про зв'язок духа та тіла; до сьогоднішнього дня тримаються фізикалістські та інші сцієнтистські ґрунтовні переконання, які з позиції природничо-наукового спостерігача – який розуміє нас як об'єкти – висувають вимогу про зрікання всього інтуїтивно очевидного. При об'єктивістському саморозумінні не йдеться, звичайно, про те чи інше детальне пояснення його самого, але про деякий одномоментний акт встановлення природної перспективи світобачення. У перспективі самоопредмечення сам життєвий світ повинен поставати для вивчення таким чином, щоб все, що перформативно розкривається нам у нормальній ситуації в межах його горизонту, поставало – під надсвітловим кутом зору – як дещо чуже смислу, зовнішнє і випадкове, що можна пояснити виключно із природничо-наукових моделей світу придатних для пояснення явища. Доки механіка, біохімія та нейрофізіологія постачали нам свої мови та моделі, ми залишалися, звичайно, у полоні настанови всезагальної і абстрактної упорядкованості та при ґрунтовних настановчих диску-

сіях про розум і тіло. Системи описів природничо-наукового походження були тим більш віддалені від повсякденного досвіду, чим вимогливіше вони дотримувалися того, щоб диференціювати відчужені самоописи і включати їх широким фронтом у життєвий світ. Така ситуація змінюється разом з появою мови загальної теорії систем, яка була розроблена, із використанням кібернетики та застосуванням її моделей у різноманітних галузях біології. Ті модельні уявлення, які були вичитані з їх інтелектуального потенціалу і пристосовані до органічного життя незрівнянно ближче підходять до соціокультурних форм життя, ніж класична механіка. Як демонструє дивовижний луманівський «досвід перекладу», їх мова може бути настільки гнучкою у поводженні з нею та настільки ємкою, що навіть витонченим феноменам життєвого світу вона надає – у новий спосіб – не тільки об'єктивуючий, але й об'єктивістський опис. При цьому потрібно враховувати також і те, що дана новаторська теорія суспільства за її парадигмою сама постійно занурена у суспільство, а не лише у систему науки. В усякому разі, ефект опредмечення виявляється мірою того, як теорія систем заглиблюється у життєвий світ, у якому прокреслює метабіологічну перспективу, з якої вона сама вчиться розуміти себе як «систему у середовищі-разом-з-іншими-системами-у-їх-власному-середовищі» – тобто, так, що включає себе у світовий процес, а не сягає лише розрізнення система-середовище.

У такий спосіб через системну раціональність усувається суб'єктоцентризований розум. Разом з цим, критика розуму, яка здійснюється через критику метафізики та критику влади, що були розглянуті нами у попередніх лекціях, втрачає свій предмет. У тій мірі, в якій терія систем робить свій внесок не тільки в науку, перебуваючи всередині системи науки, але завдяки своїм домаганням універсальності проникає й у життєвий світ, вона змінює ґрунтовні метафізичні переконання на метабіологічні. Звідси, конфлікт між об'єктивізмом та суб'єктивізмом втрачає свою гостроту. Можливо, що інтерсуб'єктивність, яка мовно породжується, разом із самореференційно закритою системою ще дадуть нам головні слова для розв'язання контрверзи, яка заступить місце дискредитованої проблематики відношення духа та тіла.

Переклад та пояснення найважливіших термінів та виразів

De-differentiation – процес або процедура диференціації, обернена до попередньої диференціації, або яка здійснюється за іншими принципами, ніж попередня.

Selbstüberschreiten – самоперевершування, самоподолання.

Konsequenz – причинна послідовність, консеквентність.

Für-wahr-Haltens – прийняття за істинне.

Eigensinn – логічна впертість, самостійність, самотність.

Steuerungskapazität – здатність до управління, ефективність управління.

Selbstlosigkeit – самовідмова, негачія.

Zustandekommen – здійснюватися, реалізовуватися.

Leistung – продуктивність, успіх, результат, активність дії.

Weltbild – картина світу.

Nichthintergebar – остаточна, вихідна, далі не обґрунтовуєма позиція в обґрунтуванні.

Naturalismus – (за Гуссерлем, з позицією якого щодо цього питання погоджується Габермас) безпосереднє застосування «безконечних» ідей зі сфери «духовного світу» в «світ природи». Причина кризи раціоналізму Нового часу, за Гуссерлем, не в суті самого раціоналізму, але у його *натуралістичному, об'єктивістському* застосуванні, що приводить до *релятивізму*. Як прояв натуралізму може розглядатися будь-яка форма націоналізму, з неодмінною тут «національною ідеєю», навіть така, як ідея «російської соборності», яка неухильно «знижується» протягом ХХ століття зі сфери духовної культури у сферу *політичної* розбудови держави; при цьому завжди раціоналізація (тобто узагальнення в «межах безконечності») ідеї прагне не до автономії та опосередкованого відношення до світу, але до *безпосередньої втіленості* (соціально-тілесної визначеності) в певній національно або класово визначеній спільноті; ідея, інакше кажучи, прагне постати національним тілом. Все це, за Габермасом, феномени, які перешкоджають процесам демократизації громадянського суспільства. Адже від них лише один крок – який легко долають суспільства, схильні до прийняття «національних ідей» – до диктатури державної влади, сильної особи, політичного вождя або харизматичного лідера; про це свідчить, наприклад, новітня історія та сучасність Росії. (Пор. «натуралізм» в луманівській теорії систем. Лекція 12, а також Екскурс до лекції 12).

Expertenkultur – специфічна інституалізована сфера культури, яка здійснює експертні оцінки щодо культури; її функціонування передбачає наявність фахівців-експертів з культури, а також певну культуру проведення експертиз.

Dezisionism – від лат. *Decisio* – угода. В працях Габермаса (а також К.-О. Апеля) децизіоністське рішення, або децизія, має значення вольового рішення, яке остаточно нормативно не виводиться (тобто воно є безпідставним).

Verfügbar – даний у розпорядження, придатний до маніпулювання (з ним).

Gebilde – структура, формоутворення.

Andersheit – інакшість.

Vergegenwertigen – отеперішнювання, осучаснення.

Suggestion – припущення, передбачання, очікування.

Zeitigen – виявляти.

Zeitigung –плинність у часі, часовіння.

Gegenstandserhaltung – емпіричний досвід, емпіричне засвоєння предметів.

Sittlichkeit – звичаєвість, моральність.

Gewaltausübung – прикладання сили.

Geltung – дійсність. У парадигмі інтерсуб'єктивності Габермаса один із основних термінів, який означає загальну визнаність – у межах ідеальної спільноти комунікації певного явища або твердження. (Див. докладніше: Попереднє слово від перекладача).

Gültigkeit – значущість. Поняття, що вказує на прийняття до обговорення в реальній спільноті комунікації певного судження стосовно притаманних йому домагань значущості в чотирьох аспектах: істинності, правдивості та нормативної правильності. (Див. докладніше: Попереднє слово від перекладача).

Geschichtslosigkeit – відмова від історії, аісторичність.

Geschichtsschreibung – історіографія (у Фуко). (Див. Леки.9, 10).

Erlösungsbedürftigkeit – звільнення від потреб.

Identität – в парадигмі філософії суб'єкта (філософії свідомості) – *можливість*; в контексті критики філософії суб'єкту, що розпочинається від Дильтея та Ніцше, а також у парадигмі трансцендентально-прагматичної інтерсуб'єктивності – *ідентичність*.

Welterschließung – світопояснення, світорозкриття.

Andere der Vernunft – Інше-розуму.

Änders der Vernunft – інший Розум.

Selbstverwirklichung – самоздійснення.

Zeugcharakter – (за Гайдеггером) спосіб засвідчення правил використання, втілений у побутових речах. Зі словами *Zeugen* та *Zeug* у Гайдеггера постійно відбувається гра смислів: *Zeugen* – «засвідчення», «вказування-на»,

але також і «породження»; *Zeug* – річ, що вироблена, тканина, належність, снасть.

Zeug-Welt – знаряддевий світ, тобто, світ знарядь та речей, що нами виготовлені.

Kairos – (давньогрецькою) бог часу, який сприяє починанню добрих справ.

Dimension – вимір, або розмірність певного смислу або явища, яке носить характер постійності і яке не можна усунути без редуціоністського спрощення.

Enteuserung – відчуження.

Wirkungsgeschichte – (термін із історичної герменевтики Г.Г. Гадамера) дієва історія.

Bewandniszusammenhang – взаємозв'язок подій або ситуацій.

Historizität – історизм.

Historizität – історичність. Габермас приймає негативне ставлення Гадамера до цього поняття. Гадамер під «історизмом» розуміє тенденції в історичній науці наприкінці XIX століття до виявлення індивідуальної багатоманітності та мінливості в часі культурних феноменів. Методологічну основу цієї течії складав позитивізм. Завдяки працям Є. Трьольча та Ф. Майнеке «історизм» набуває конотацій релятивізму та психологізму, з проявами яких в історіографії полемізує Гадамер. (Пор. *Geschichtlichkeit*: історичність).

Geschichtlichkeit – за Гайдеггером: онтологічна сутність буття як доля (або фатум), що приховується від її раціонального схоплення.

Selbstzeugung – самопородження, самопрояв.

Dasein – тут-буття.

Seiende – суще.

Seinkönnen – здатність бути.

Mit-Sein – співбуття, буття-з-іншими.

Gestell – остов, кістяк.

Vorstellen – пред-ставляти, репрезентувати.

Mit-Dasein – історично або контингентно визначене спільне буття-з-іншими.

Bestandnissicherung – самоствердження, самостійність.

Selbigkeit – тожсамість.

Selbsheit – самість, термін, який у Габермаса має конотації юнгівського *aion*: життя, покоління, доля, час, століття, ера, вічність.

Wahrheitsgeschehen – подія істини, здійснення істини.

Moralischen Einsichten – моральне убачання, моральне переконання.

Schrift – (у Дерріда) письмо, Святе Письмо.

Verinnerlichung – інтеріоризація.

Selbstbezuglichkeit – самовіднесеність.

Parusie – (давньогрецькою) присутність, наявність; прищестя; обставини, до починання справ. Усі ці смислові навантаження лягли в основу гайдеггерівського *Da-Sein*.

Differenzerzeugende Ausschub – відстрочка, що породжує диференціацію.

Erzeugungstrukturen – породжуючі структури.

Unfordenkliche – наперед-не-помислене, те чому не передую думка. Габермас заперечує твердження Гайдеггера та Деррида про можливість помислити наперед-не-помислене, тобто, здійснити певні судження про те, про що ми нічого не знаємо і не можемо знати, але яке, втім повинне ставати якимось чином артикульованим, а отже й бути схопленим розумом. У цьому Габермас убачає основну суперечність, яку несе у собі вся постмодерна критика розуму.

Verheißung – обіцяння, обіт; *das Land der Verheißung* – «земля обітована» (Біблія).

Kontaktaufnahme – готовність до контакту.

Verdrängung – витіснення, термін із фрейдівської теорії психоаналізу.

Opfer – жертва, термін із аналітичної психології К.Г. Юнга – відмова від звичної психологічної установки, відмова від позиції *Ego*. Жертва – ціна, яку ми сплачуємо за свідомість, тобто, за те, щоб бути людьми. *Жертвна ситуація* – ситуація, коли від людини вимагається дещо більше, ніж випадкове пристосування; відмова від одної позиції *Ego* в ім'я другої позиції.

Operation – операція, термін із когнітивної психології Ж. Піаже; процедура (а також процес) досягнення рівноваги у онтогенетичному розвитку інтелекту (чотири стадії розвитку інтелекту). Див.: Психологія інтелекту. // Избранные психологические труды. – М., 1969, (пор. із «операцією» в теорії систем Лумана, Лекція 12. Та Експурс до лекц.12).

Dezentration – «...децентрація, котра нам стала зрозумілішою після Піаже» (див.: Лекція 8). Габермас має на увазі висновок, зроблений Ж. Піаже в його епістемологічній психології про зростання інваріантності досвідних знань про об'єкти, які в конкретних життєвих ситуаціях складають основу суб'єкт-об'єктних відносин.

Weltbezug – цілісність зв'язків у світі.

Existentielle – екзистійне.

Existenziale – екзистенціальне.

Offenbarung – одкровення, визнання, відкриття.

Dahintreibenlassen – здійснюваність.

Verklammerung – задужкованість, поєднання.

Anzeigen – повідомлення.

Hinzeigen – вказування-на.

Urteilkraft – сила (або здатність) судження.

Überführen – трансцендентувати.

Bindungskraft – сила обов'язку.

Entzweiung – розлад.

Vorbild – модель, зразок, ідеал, прототип.

Excess – свавілля, надмірність, порушення рівноваги.

Triebhaushalt – хазяйнування, здійснення балансу в управлінні економікою.

Gewalttätigkeit – дієвість влади.

Elementare Gewalttätigkeit – елементарний акт владного примусу.

Vergeugung – марнування, марнотратство.

Ausschließung – виключення, винесення за межі.

Begriffen – збиратися (в дорогу), мати намір, перебувати в процесі дії.

Diskursanalyse – структурний аналіз дискурсу.

Selbstmachung – самоволодіння.

Vermachtnis – заповіт, тестамент.

Post-Faktum – термін, що безпосередньо пов'язаний з габермасівською концепцією *ідеально-прагматичної реконструкції наукового знання*. Безумовно, що цей термін конотує з кантівським «фактом розуму» (*Faktum der Vernunft*) – як необхідністю трансцендентального припущення факту буття розуму у світі. Але у Габермаса (а також і Апеля) цей термін має дещо інше смислове навантаження. У нього факт буття (науково-теоретичного) розуму є відправним пунктом до реконструкції позанаукового знання. Габермас спростовує твердження Гайдеггера та Деррида про наявність чогось *наперед-не-помисленого* (*invordenkliche*), яке, втім підлягає розумовій артикуляції. *Post-Faktum* – це засвідчення в методично-рефлексивному звороті – через судження або твердження – генези (процесовості) певної історичної події, а отже й припущення її раціонального простеження, щоб задаючись питанням про умови її можливості, постати перед необхідністю (даною з очевидністю) постулювання «факту» буття *комунікативного розуму* (*комунікативної раціональності*) у світі, який несе в собі універсальні норми комунікативної дії, хоча й реалізується завжди контингентним чином – в межах історично даної реальної спільноти комунікації. Але це тільки перший крок, за яким має виконуватися і другий. Йдучи від передбачуваного *початку* певної історичної події (про яку щось стверджується), який генетично пов'язаний з її існуючою, раціонально артикульованою формою, остання (тобто, твердження про подію) піддається реконструкції: «розкладанню» її існуючої концептуальної форми і «збиранню, але в нових поняттях» – поступово здійснюючи реконструктивне повернення до вихідного пункту рефлексії, але вже як можливого результату комунікативної раціональності. А у випадку неможливості такого повернення, коли передбачуваний генетичний зв'язок виявляється розірваним, через те, що ця генеза суперечить раціональним нормам комунікативного розуму – коли твердження не відповідає домаганням дійсності щодо *істинності, правдивості та нормативної правильності* (див. Попе-

редне слово від перекладача, а також «дійсність» та «значущість» у цьому словнику) – дане твердження про історичну подію треба піддати сумніву щодо його дійсності, хоча воно й залишає за собою статус значущого. В Апеля ця концепція комунікативно-раціональної реконструкції має назву *постулату самонадолужування (Selbseinholungspostulat)*. (Див.: *Lie Situation des Menschen als ethisches Problem*.// К.-О. Apel. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. – Frankfurt a. M., 1988.—S. 50.)

Deontologische – деонтологічною називається етика, котра певні дії вважає «гарними», або «недобрими», незалежно від їх результатів та наслідків цих результатів. На відміну від неї, *телеологічна (teleologische)* етика ставить моральнісність дій у залежність від їх наслідків.

Kairos – (давньогрецькою) бог часу, сприятливого для розпочинання та здійснення гарних дій та намірів.

Lebensgeschichte – історія життя.

Selbststeuerungssystem – система, що саморегулюється.

Grundbegriffen – концептуальний каркас, основні поняття.

Produktionsästhetik – естетика продуктивності.

Selbsterhaltung – самозбереження, самоутримання.

Umweltkomplexität – складність (комплексність) середовища.

Selbstüberschreiten – самоперевершення.

Rückkoppelung – внутрішній (або зворотний) зв'язок.

Zweite Grad Reflexion – рефлексія другого порядку; рефлексія щодо рефлексії, або як в теорії систем Лумана спостереження за спостерігачем.

Sozialstaatsprojekt – проект держави суспільного добробуту.

Gesamtgesellschaftlich – загальносуспільний.

ПРИМІТКИ

Передмова

- ¹ *Habermas J. Modernity versus Postmodernity // New German Critique. — Frankfurt am M., 1981. — №22. — S. 3-14.*
- ² *Lyotard J.F. The Postmodern condition: A Report on Knowledge. — Minneapolis, 1984. Див. також Honneth A. Der Affekt gegen das Allgemeine в Merkur. — №430. — 1984. — S. 893ff.; Rorty R. Habermas and Lyotard on Postmodernity // Habermas and modernity / Ed. R. Bernstein. — Cambridge, MA, and Oxford, 1985. — P. 161-175; і мою відповідь: Questions and Counterquestions, ibid. — P. 192-216.*
- ³ *Bürger P. Zur Kritik der idealistischen Ästhetik. — Frankfurt.a.M., 1983; Jauss H.R. Von Der literarische Prozess des Modernismus Rousseau bis Adorno // Adorno-Konferenz 1983 / Eds. L. von Friedeburg and J. Habermas. — Frankfurt am M., 1983. — P. 95ff.; Wellmer A. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. — Frankfurt am M., 1985.*
- ⁴ Див. у: *Mylhos und Moderne / Hg. K.H. Bohrer. — Frankfurt am M., 1982. — S. 415-430.*
- ⁵ *Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. — Frankfurt am M., 1985.*

Лекція перша Свідомість часу в Модерні та потреба його самозасвідчення

- ¹ *Weber M. Die protestantische Ethic und das Geist der Kapitalismus. — Bd. 1. — Frankfurt am M., 1973.*
- ² Див. також *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. — Bd. 1. — Frankfurt am M., 1981. — Teil.II. — S 225ff.*
- ³ *Coleman J. Modernization // The Encyclopedia of the Social Sciences. — Vol. 10. — P. 397.*
- ⁴ *Gehlen A. Über kulturelle Kristallisation // Studien zur Anthropologie. — Neu-wied, 1963. — S. 321.*
- ⁵ Я посилаюсь тут на статтю *Альтуссера Г.Е.: «Туга за історією» (Heimweh nach Geschichte) // Merkur, 1984. — №430. — S. 1916ff, в якій він припускає, що вираз «Posthistoire» був запозичений Геленом у Гендріка де Мана.*

- ⁶ Далі див. *Koselleck R. Vergangene Zukunft.* – Frankfurt am M., 1979. – S. 314.
- ⁷ *Ibid.* – S. 547.
- ⁸ *Ibid.* – S. 36ff.
- ⁹ *Hegel G.W.F. Vorwort zu «Phänomenologie des Geistes».* – Suhrkamp-Werkausgabe. – Bd. 1. – S. 181. Надалі буде цитуватися як «Н».
- ¹⁰ *H. Die Philosophie der Geschichte.* – Bd. 12. – S. 24.
- ¹¹ *Koselleck R. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont // Koselleck, 1979.* – S. 349ff.
- ¹² *Blumenberg H. Legitimität der Neuzeit.* – Frankfurt am M., 1966. – S. 72.
- ¹³ *H.* – Bd. 1. – S. 209.
- ¹⁴ *Gumbrecht H.U. Art. Modern // Geschichtliche Grundbegriffe / Hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck.* – Bd. 4. – S. 93ff.
- ¹⁵ *Jauss H.R. Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der «Querelle des Anciens et des Modernes» // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt / Hrsg. H. Kuhn i F. Wiedmann.* – München, 1964. – S. 51ff.
- ¹⁶ Далі я посилатимуся на працю *Jauss H.R. Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität // Literalurgeschichte als Provokation.* – Frankfurt am M., 1970. – S. 11ff. Дивіться також його: *Von Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno // Adorno-Konferenz, 1983 / Hg. L. von Friedeburg und J. Habermas.* – Frankfurt am M., 1983. – S. 95ff.
- ¹⁷ *Baudelaire Ch. Der Maler des modernen Lebens // Gesammelte Schriften / Hg. M. Bruns (Melzer).* – Bd. 4. – Darmstadt, 1982. – S. 286. Цитую за: *Jauss H.R., 1970.* – S. 390ff; тут S. 403.
- ¹⁸ «Для того, щоб будь-яка форма Модерну була гідна того, щоб ставати стародавністю, їй необхідно вбирати в себе ту таємничу красу, яку мимовільно містить в собі людське життя». – *Ibid.* – S. 404.
- ¹⁹ *Ibid.* – S. 171.
- ²⁰ *Ibid.* – S. 525.
- ²¹ «Усім їм однаково властивий опозиційний та революційний характер; усі вони є репрезентаціями того, що є найкращим у людській гордості та піднесеності: та, дуже рідкісна потреба вести боротьбу з тривіальністю та знищувати її». – *Ibid.* – S. 302.
- ²² *Ibid.* – S. 284.
- ²³ *Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte // Gesammelte Schriften.* – Bd. 1. – S. 701.
- ²⁴ *Ibid.* – S. 704.
- ²⁵ *Ibid.* – S. 703.

- ²⁶ *Koselleck R. Erfahrung und Erwartungshorizont // Koselleck, 1979. – S. 359.*
- ²⁷ «Не існує документу культури, який водночас не був би й документом варварства. І якщо він не вільний від варварства, він не вільний і від трансформації традиції, завдяки якому варварство передається від однієї культури до іншої» (Thesis VII).
- ²⁸ Порівн. дослідження Гельмута Пайкерта (*Peukert*): «Апорії анамнестичної солідарності» (*Peukert H. Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. – Düsseldorf, 1976. – S. 273ff*), а також мої зауваження на адресу Г. Оттмана (*Ottmann*) у: *Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am M., 1984. – S. 214ff.*
- ²⁹ *H.* Розрізнення між системами філософії Фіхте та Шеллінга. – Bd. 2. – S. 20.
- ³⁰ *H.* Філософія права. – Bd. 7. – S. 439. Подальші міркування щодо цього у статті «Світ Модерну».
- ³¹ *H.* Лекції з історії філософії. – Кн. III. – Bd. 20. – S. 329.
- ³² *H.* Філософія права. – Bd. 7. – S. 311.
- ³³ *Ibid.* – S. 485.
- ³⁴ *H.* Лекції з історії філософії. – Кн. I. – Bd. 18. – S. 493.
- ³⁵ *Ibid.* – Кн. III. – Bd. 20. – S. 458.
- ³⁶ *H.* Лекції з філософії релігії. – Bd. 16. – S. 349.
- ³⁷ *H.* Філософія історії. – Bd. 12. – S. 522.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ *H.* Філософія права. – Bd. 7. – S. 204.
- ⁴¹ *H.* Про мистецтво, релігію та філософію. – Bd. 13. – S. 95
- ⁴² *Ibid.* – S. 94.
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ Порівн. резюме до №124 *H.* Філософія права.: «Право... суб'єктивної свободи складає поворотний і центральний пункт в розрізненні між античністю та модерним часом. Це право в його безкінечності висловлене в християнстві і зроблене всезагальним дієвим принципом нової форми світу. До його найближчих форм належать любов, романтичне сприйняття світу, прагнення індивіда до вічного блаженства і т.д.; далі йдуть мораль та совість, і вже потім – інші форми, котрі частково виступають як принцип громадянського суспільства та як моменти політичного устрою, частково ж – взагалі виказують себе лише в історії, зокрема, в історії мистецтва, науки та філософії». – *H.* – Bd. 7. – S. 233.
- ⁴⁵ Див. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. – S. 779.*

⁴⁶ *H.* – Bd. 2. – S. 23.

⁴⁷ *H.* – Bd. 3. – S. 362ff.

⁴⁸ *H.* – Bd. 2. – S. 22f.

⁴⁹ «Як тільки сила єднання зникає в житті людини, і як тільки протилежності втрачають їхні живі зв'язки та взаємність і досягають самостійності, одразу з'являється потреба в філософії. Досі це було лише випадковістю, але серед теперішнього розладу стає необхідною спроба зняти протиставлення, що все більш твердіє, між суб'єктивністю та об'єктивністю, і зрозуміти те, що трапляється в бутті (*das Gewordensein*) інтелектуального та реального світу, як становлення (*ein Werden*)» (*H.* – Bd. 2. – S. 22).

⁵⁰ *H.* – Bd. 2. – S. 25ff.

Лекція друга Гегелівське поняття Модерну

¹ *H.* – Bd. 2. – S. 287ff.

² *H.* – Bd. 2. – S. 21.

³ *Henrich D. Historische Voraussetzungen von Hegels System // Hegel im Kontext.* – Frankfurt am M., 1971. – S. 55.

⁴ *H.* – Bd. 1. – S. 107.

⁵ Гегель робить з цього приводу таке зауваження: «Спосіб поведження християнської релігії, яка стає в наші часи модною, покладає базисом своєї перевірки розум та мораль, залучаючи для пояснення дух націй та епох. Однією частиною наших сучасників, які поважають знання, ясний розум та добрі наміри, вона розглядається як благотворне Просвітництво, яке веде людство до його цілі, до істини та добросовісності; але друга частина, яка так само поважає знання і має той самий доброзичливий намір, і яка, окрім того, шанує мудрість століть та підтримує публічну владу, розглядає таке поведження релігії як явне погіршення» (*H.* – Bd. 1. – S. 104. Порівн. *Henrich D. Historische Voraussetzungen*, 1971. – S. 52ff).

⁶ *H.* – Bd. 1. – S. 103.

⁷ *Ibid.* – S. 33.

⁸ *Ibid.* – S. 10. Терміни «мораль» та «моральність» використовувались молодим Гегелем як синоніми.

⁹ *Ibid.* – S. 33

¹⁰ *Ibid.* – S. 77.

¹¹ *Ibid.* – S. 41

¹² *Ibid.* – S. 254.

- ¹³ Для порівняння з політичними творами молодого Гегеля див.: Suhrkamp-Werkausgabe. – Bd. 1. – S. 255ff; S. 268ff.; S. 428ff.; S. 451ff. Звичайно, в політичних творах ще відсутня педантичність щодо критики Просвітництва. Її, як відомо, Гегель досягає лише в «Феноменології духа» в розділі під назвою «Абсолютна свобода та терор». Тут також критика спрямована проти тієї філософської сторони, яка виступає з абстрактною вимогою підтримки старого режиму, який укріплюється у власному позитивізмі. З другого боку, досвід криз знаходить в політичних творах більш відвертий, принаймні, безпосередній, вираз, ніж у теологічних творах. Гегель прямо звертається в них із закликом до вимоги часу, відчуття суперечності, потреби зміни та зламу бар'єрів: «Картина кращих, більш справедливих часів ожила в душах людей, і палке бажання, зітхання про чистіший та більш вільний стан зворушило всі почуття і призвело до розладу з дійсністю». – *H.* Bd. 1. – S. 268ff.; див. також мою «Післямову» до: *Hegel G.W.F. Politische Schriften.* – Frankfurt am M., 1966. – S. 343ff.
- ¹⁴ *H.* – Bd. 1. – S. 465.
- ¹⁵ *Ibid.* – S. 219; 234f.
- ¹⁶ *Ibid.* – S. 318.
- ¹⁷ *Ibid.* – S. 323.
- ¹⁸ *Ibid.* – S. 342ff.
- ¹⁹ Я опускаю тут реальну філософію йенського періоду, в якій у ранніх творах Гегеля можна помітити інтерсуб'єктивістські настанови. Див.: *Habermas J. Arbeit und Interaktion // Technik und Wissenschaft als «Ideologie.* – Frankfurt am M., 1968. – S. 9ff.
- ²⁰ *Das älteste Systemprogramm / Ed. R. Bubner.* – Bonn, 1973. Щодо походження цього рукопису, див. *Mythologie der Vernunft / Hrsg. C. Jamme i H. Schneider.* – Frankfurt am M., 1984.
- ²¹ *H.* – Bd. 1. – S. 236.
- ²² «Так, врешті-решт, освічений і неосвічений повинні подати один одному руку; міфологія повинна ставати філософською, а народ розумним; філософія, в свою чергу, повинна ставати міфологічною, щоб зробити філософів більш чутливими» (*H.* – Bd. 1. – S. 236).
- ²³ Див. мій екскурс до «Листів про естетичне виховання людини» Шиллера у цій книзі.
- ²⁴ *Henrich D. Historische Voraussetzungen.* – 1971. – S. 61ff.

- ³⁰ *H.* – Bd. 13. – S. 89.
- ³¹ *Ibid.* – S. 141.
- ³² *H.* – Bd. 14. – S. 223.
- ³³ *H.* – Bd. 13. – S. 111.
- ³⁴ *H.* – Bd. 16. – S. 43.
- ³⁵ *H.* – Bd. 17. – S. 343.
- ³⁶ *Ibid.* – S. 343f.
- ³⁷ *H.* – Bd. 7. – S. 340.
- ³⁸ *Ibid.* – S. 340, 344.
- ³⁹ *Ibid.* – S. 340.
- ⁴⁰ *Ibid.* – S. 343.
- ⁴¹ *H.* – Bd. 2. – S. 482.
- ⁴² *H.* – Bd. 7. – S. 407.
- ⁴³ Ще енергійніше, ніж в редакційному варіанті книги, Гегель розробляє структуру кризи в громадянському суспільстві в його лекціях з філософії права, які він читав протягом зимового семестру 1819/20 років. Див.: *Henrich D.* Einleitung // *Hegel G.W.F.* Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1920 in einer Nachschrift. – Frankfurt am M., 1983. – S. 18ff.
- ⁴⁴ Див. *Horstmann R.P.* Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption // *Philosophische Rundschau*, 1972. – №9. – S. 95ff.; і Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft Philosophie in Hegels Politischer Philosophie // *Hegel-Studien.* – №9. – 1974. – S. 209ff.
- ⁴⁵ *Hegel G.W.F.* Jenenser Realphilosophie / Hg. *Hoffmeister.* – Leipzig, 1931. – S. 248.
- ⁴⁶ Цими словами Гегель характеризує трагедію, що її розгортає у сфері морального Абсолюта, який вічно грає з собою. *Hegel G.W.F.* Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie. – Surchamp-Werkausgabe. – Bd. 2. – S. 495.
- ⁴⁷ *Henrich D.* Einleitung to Die Vorlesung von 1819/20, 1983. – S. 31.
- ⁴⁸ «Коли Євангеліє більше не проповідується для бідного, коли сіль втратила свій смак і всі головні свята мовчки зникають, тоді народ, для пригнобленого розуму якого істина могла існувати тільки в ув'язненні, знає, що вже не може надати допомоги тиску свого внутрішнього» (*H.* – Bd. 17. – S. 343).
- ⁴⁹ *Hegel G.W.F.* Die Vorlesung von 1819/20, 1983. – S. 51.
- ⁵⁰ *H.* – Bd. 2. – S. 175.
- ⁵¹ *Ibid.*

Екскурс до «Листів про естетичне виховання людини» Шиллера

- ³² Schiller F. Sämtliche Werke. – Bd. 5. – S. 571f. У майбутньому викликаний в суд в тексті номером сторінки.
- ³³ Marcuse H. Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse // Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie. – Bd. 6. – Frankfurt am M., 1957. – S. 438.
- ³⁴ Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy / Ed. R. Beiner. – Chicago, 1982.
- ³⁵ Marcuse H. Counterrevolution und Revolte. – Frankfurt am M., 1973. – S. 140f

Лекція третя Три Перспективи: лівогегелянці, правогегелянці і Ніше

- ¹ Див. блискучий виклад Шнайделбаха про глибокі традиції філософських шкіл у Philosophie in Deutschland: 1831-1933. – Frankfurt am M., 1983.
- ² Löwith K. Von Hegel zu Nitsche. – Stuttg., 1941.
- ³ Löwith K. «Einleitung» zu Die Hegelsche Linke / Hrsg. K. Löwith. – Stuttgart, 1962. – S. 38.
- ⁴ «Зв'язок розуму та історії залишається конститутивним для дискурсу Модерну – стаючи то кращим, то гіршим. Той, хто бере участь у цьому дискурсі (а в ньому нічого не змінилося до сьогоднішнього дня), той певним чином використовує вирази «розум» або «раціональність». Він використовує їх ні за онтологічними правилами гри, для характеризування Бога або суцього, в цілому, ні згідно з емпіричними правилами гри, щоб характеризувати диспозиції суб'єкта, як такого, що здатний до пізнання та дії. Суб'єкт не є ні чимось готовим, як деяка об'єктивна телеологія, що маніфестує себе чи в природі, чи в історії, ні чисто суб'єктивною здатністю. Швидше, відшуквані в історичних подіях структурні зразки дають зашифровані посилання на низку нескінченних, направлених за неправильною адресою процесів самоутворення, які проходять через суб'єктивну свідомість індивіда. Оскільки суб'єкти мають відношення до внутрішньої і зовнішньої природи, вони репродукують себе завдяки соціальному і культурному життєвому контексту, в якому вони існують. Репродукування життєвих форм та життєвих історій залишає в піддатливому медіумі історії відбитки, які, під пильним поглядом відшукувачів слідів цих напрямів тверднуть до знаків або структур. Цей специфічно модерний погляд керується інтересом до самозасвідчення: із конфігурацій та структур, які він, постійно роздратований небезпечною обману і самообману, все ж таки схоплює, ним вичитуються надсуб'єктивні процеси виховання, в які вплетені як процеси навчання, так і процеси забуття. Отже, дискурс модерну покладає сферу не-існуючого та мінливого під визначеннями убачання та помилковості: він переносить розум у сферу, яка

розглядає грецьку онтологію, так само, як і новочасову філософію суб'єкта як таку, що просто не має сенсу і теоретично нездатна до теорії. Через прийняття хибних теоретичних моделей, це ризиковане починання зісклизало з самого початку в догматизм філософії і провокувало на відповідну реакцію у вигляді історизму. Але ті, хто *всерйоз* дотримуються дискурсу, знають, що вони мусять пройти між Сциллою та Гарибдою.

⁵ Foucault M. Die Intellektuellen und die Macht // Von der Subversion des Wissens. – Münich, 1974. – S. 128ff.

⁶ Щодо відстоювання/захисту консервативного розподілу зобов'язань/обов'язку доказу, див.: Lübke H. Fortschritt als Orientierungsproblem. – Freiburg, 1975.

⁷ Marx K., Engels F. Werke. – Bd. 4. – 1959. – S. 465. Далі цитується як *M/E*.

⁸ *M/E*. – Bd. 1 – S. 379.

⁹ *M/E*. – Bd. 4 – S. 476.

¹⁰ *Ibid.* – S. 473.

¹¹ *Ibid.*

¹² Між іншим, він обгрунтовує цю позицію через теорію неодночасовості одного: «Німецька філософія держави та права є тим єдиним, у чому німецька історія постає у відповідність до офіційної модерної сучасності.... Ми є філософськими сучасниками теперішнього часу, не стаючи його історичними сучасниками. (*M/E*. – Bd. 1. – S. 383).

¹³ Молодий Маркс інтерпретує відношення між державою та суспільством в термінах теорії дії, з позиції комплементарності ролей «громадянина» (*citoyen*) та «буржуа», громадянина держави та приватної особи з її цивільними правами. На перший погляд суверенний громадянин веде подвійне життя, – «небесне і земне, життя в політичній спільноті, де він сприймає себе як спільнотну сутність і життя в громадянському суспільстві, де він діє як приватною особою, ставлячись до іншої людини як засобу, зводячи самого себе до засобу та іграшки в руках чуждої влади». (*M/E*. – Bd. 1. – S. 355). При цьому ідеалізм буржуазної держави лише приховує завершення матеріалізму громадянського суспільства, саме як здійснення її егоїстичного змісту. Значення буржуазної революції подвійне: вона звільняє громадянське суспільство від політики, а так само і від видимості всезагального змісту; водночас, вона інструменталізує конституювану у її ідеальній незалежності спільнотну сутність для «світу людських потреб, праці, приватних інтересів та цивільного права» (*ibid.* – S. 357), в якому держава знаходить свій природний базис. Із соціального змісту прав людини Маркс вичитує те, що «сфера, в якій людина функціонує як спільна сутність, підпорядкована сфері, в якій вона деградує, функціонуючи як часткова сутність, що автентичною і дійсною стає не людина як громадянин, але людина як як буржуа» (*Ibid.* – S. 366).

¹⁴ *Ibid.* – S. 370.

- ¹⁵ Під «філософією практики» я розумію не тільки різні версії Західного марксизму, які виходять із Грамши та Лукача (як, наприклад, критична теорія та будапештська школа; екзистенціалізм Сартра, Мерло-Понті та Касторіадіса; феноменологія Енцо Пачі та югославських філософів «Праксису»), але також радикально демократичні різновиди американського прагматизму (Д.Г. Мід, Дьюї) та аналітичної філософії (Ч. Тейлор). Див. пояснювальне порівняння Річарда Бернштайна: *Praxis und Action*. – Philadelphia, 1971.
- ¹⁶ *M/E*. – Bd. 1. – S. 324.
- ¹⁷ *Taylor Ch. Hegel*. – Cambridge, 1975. – Chapter I. – S. 3ff.
- ¹⁸ Див. мою критику основ філософії практики у: *Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. – Frankfurt am M., 1984. – S. 482ff.
- ¹⁹ Про застарілість парадигми виробництва див. нижче.
- ²⁰ *Adorno T.W. Negative Dialektik*. – Bd. 6 його Werke. – Frankfurt am M., 1973. – S. 192.
- ²¹ Див. лекція V, нижче.
- ²² *Steinfels P. The Neoconservatives*. – New York, 1979; *Saage R. Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik // Rückkehr zum starken Staat?* – Frankfurt am M., 1983. – S. 228ff.; *Dubieli H. Die Buchstabierung des Fortschritts*. – Frankfurt am M., 1985.
- ²³ Див.: *Lorenz von Steins Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*. – Darmstadt, 1959. Оpubлікована спершу в 1849 р., ця праця є продовженням його *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich*.
- ²⁴ *Hinrichs H.F.W. Politische Vorlesungen // Die Hegelsche Rechte / Hrsg. H. Lübbe*. – Stuttgart, 1962. – S. 89.
- ²⁵ Трактати Розенкранца про поняття політичної партії та громадської думки драматичним чином відображають вторгнення модерної свідомості часу в гегельвську філософію права (див.: *Die Hegelsche Recht / Hrsg. H. Lübbe*, 1962. – S. 59ff., 65ff.). У «судочинстві», в якому майбутні інститути перебувають у напружених стосунках з минулим, історичний континуум фрагментується на послідовність фактуальних моментів. Громадська думка, яка безперервно перебуває в потоці перетворень, стає медіумом цього конфлікту, який розгорається не тільки між сторонами прогресу та інерції, але проникає всередину кожної із сторін; це втягує обидві сторони у вир поляризації між майбутнім та минулим і розколює їх на фракції, крила та кліки. Навіть уявлення про авангард, який втілює майбутнє в сучасних рухах, не сторонній лібералам – в Комуністичному Маніфесті це тільки знаходить своє найбільш рішуче формулювання.
- ²⁶ *Oppenheimer* полемізує зі «сліпою силою конкуренції, запиту та пропозиції», виступає проти «тиранії капіталу та крупного землеволодіння, яке спонукає до «швидкого виникнення олігархії власників». (*Oppenheim H.B. Die Hegelsche Recht / Hrsg. H. Lübbe*. – Stuttgart, 1962. – S. 186ff). Передбачається, що держава по-

винна втручатися у «святини індустриальних справ»: «Державна адміністрація... байдуже спостерігала, як крупні капіталісти, під обманним прикриттям вільної конкуренції, висмоктують через систему каналів всі національні ресурси, все багатство, і все щастя народу» (Ibid. – S. 193). *Гіпріх* вважає, що система праці та потреб лише тоді може гарантувати обіцяння суб'єктивної свободи, якщо навіть «працівник (стає) забезпеченим достатньою мірою для того, щоб підтримувати своє життя та ставати духовно розвинутим, для того щоб бути здатним набувати власність» (Ibid. – S. 131). *Розенкранц* очікує «нову, кровопролитну революцію», якщо «болючі соціальні питання» не будуть вирішені (Ibid. – S. 150).

- ²⁷ Цю позицію незмінно відстоює *Г. Люббе*; про деякі аспекти буржуазної політичної філософії див. у його праці: *Philosophie nach Aufklärung*. – Düsseldorf, 1980. – S. 211ff.
- ²⁸ «Як можна взагалі керувати спільно тим, що не набуває ніяких закінчених форм, а постійно породжується і формується в нескінченному і нескінченно різнобічному виробництві?» (*Oppenheim H.V. Die Hegelsche Recht / Hg. H. Lübbe*. – Stuttgart, 1962. – S. 196).
- ²⁹ *Rosenkranz Die Hegelsche Recht / Hg. H. Lübbe*, 1962. – S. 72.
- ³⁰ Пор. стосовно цього публікації *Фортшоффа Е., Губера Е.Р., Ларенца К.* і ін. з працею *Маркузе Г.: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung // Zeitschrift für Sozialforschung*. – №3. – 1934. – S. 161ff.
- ³¹ Ця деструкція була запроваджена лівогегельянами. Методологічні рефлексії щодо стрімко поширюваних природничих наук та наук про дух – позитивізм та історизм – невдовзі дискредитували все, чого хотілося досягти поза межами «чисто розсудливого мислення» (*blases Verstandesdenken*). *Розенкранц* все ще продовжував стверджувати про невмирущу величність духа, що царює в історії – цей тип філософії історії пішов у минуле наприкінці ХІХ століття. З того часу, кожний, хто хотів спиратися лише на мислительній фігурі *знання* буржуазного суспільства, мав у власному розпорядженні тільки номіналістичне поняття політичної влади, поняття, з якого *Максом Вебером* були вилучені всі конотативні зв'язки з розумом. «Держава» залишалася значеннево навантаженою, шонайбільше, відношеннями «друг-ворог».
- ³² *Freyer H. Weltgeschichte Europas*. – 2 Bde. – Wiesbaden, 1948, і *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. – Stuttgart, 1955; *Ritter J. Metaphysik und Politik*. – Frankfurt am M., 1969.
- ³³ *Habermas J. Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik // Die Neue Unübersichtlichkeit*. – Frankfurt am M., 1985.
- ³⁴ *Ritter J. Hegel und die französische Revolution*. – Frankfurt am M., 1965. – S. 62.
- ³⁵ Ibid. – S. 45.
- ³⁶ Ibid. – S. 70.
- ³⁷ *Ritter J. Subjektivität und industrielle Gesellschaft // Subjektivität*. – Frankfurt am M., 1974. – S. 120.

- ³⁸ Ritter J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft // Subjektivität, 1974. – S. 131.
- ³⁹ Див. Schnadelbach H. Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. – Freiburg, 1974.
- ⁴⁰ Ritter J. Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft // Subjektivität, 1974. – S. 141ff.
- ⁴¹ Див. лекція XI, нижче.

Екскурс до процесу відмирання парадигми виробництва

- ⁴² Див. Brunkhorst H. Paradigmatikern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft // Soziale Welt, 1983. – S. 25ff.
- ⁴³ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am M., 1981.
- ⁴⁴ Lukács G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. – 3 Bde. – Neuwied. – S. 1971ff.
- ⁴⁵ Berger P., Luckmann T. Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. – Frankfurt am M., 1966. – S. 36.
- ⁴⁶ Taylor Ch. Hegel. – Cambridge, 1975. – P. 13ff, 80ff.
- ⁴⁷ Berger P., Luckmann T. Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. – Frankfurt am M., 1966. – S. 65.
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Ibid. – S. 95.
- ⁵⁰ Heller A. Das Alltagsleben. – Frankfurt am M., 1978; Alltag und Geschichte. – Neuwied, 1970.
- ⁵¹ Heller A. Das Alltagsleben. – Frankfurt am M., 1978. – S. 182ff.
- ⁵² Heller A. Alltag und Geschichte. – Neuwied, 1970. – S. 25ff.
- ⁵³ Offe C. Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? // Krise der Arbeitsgesellschaft. – Frankfurt am M., 1983. – S. 38ff.
- ⁵⁴ Markus G. Die Welt menschlicher Objekte // Arbeit, Handlung, Normativität / Hrsg. A. Honneth, U. Jaeggi. – Frankfurt am M., 1980. – S. 12ff.; розширена версія: Langage et production. – Paris, 1982.
- ⁵⁵ Ibid. – S. 28.
- ⁵⁶ Ibid. – S. 36.
- ⁵⁷ Ibid. – S. 74.
- ⁵⁸ Ibid. – S. 51; курсив в оригіналі.

⁵⁹ Ibid. – S. 50.

⁶⁰ Ibid. – S. 114.

Лекція четверта
Вступ до Постмодерну:
Ніше, як поворотний пункт

¹ *Nietzsche F. Sämtliche in 15 Bänden / Hrsg. G. Golly, M. Montinari. – 1967. – Bd. 1. – S. 273ff. Далі цитується як «N».*

² Ibid. – S. 293ff.

³ Ibid. – S. 299ff.

⁴ Ibid. – S. 269.

⁵ Ibid. – S. 273.

⁶ Ibid. – S. 306.

⁷ Це стосується також і Горкгаймера та Адорно, які у цьому відношенні були ближчими до Ніше, Батая та Гайдеггера. Див. лекцію V.

⁸ *N.* – Bd. 1. – S. 146.

⁹ Ibid. – S. 294.

¹⁰ Ibid. – S. 281, 330.

¹¹ *Wagner R. Sämtliche Schriften und Dichtungen. – Bd. 10. – S. 211.*

¹² Ibid. – S. 172.

¹³ *N.* – Bd. 1. – S. 56.

¹⁴ *N.* – Bd. 1. – S. 20.

¹⁵ *Frank M. Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie. – Frankfurt am M., 1982. – S. 180ff.*

¹⁶ *Shellings Werke // Hg. M. Schröter. – Bd. II. – S. 629.*

¹⁷ *Schlegel F. Kritische Ausgabe. – Bd. II. – S. 312.*

¹⁸ *H.* – Bd. I. – S. 235.

¹⁹ *Shellings Werke // Hg. M. Schröter. – Bd. II. – S. 628.*

²⁰ Ibid. – S. 629.

²¹ *Schlegel F. Kritische Ausgabe. – Bd. II. – S. 317.*

²² Ibid. – S. 314.

- ²³ Schlegel F. Athenäum Fragment Nr. 252, *ibid.* Bd. II. – S. 207; див. також Bohrer K.H. Friedrich Schegels Rede über die Mythologie, // *Mythos und Moderne* / Hg. K.H. Bohrer. – Frankfurt am M., 1983. – S. 52ff.
- ²⁴ Schlegel F. Kritische Ausgabe. – Bd. II. – S. 319.
- ²⁵ Див. Lange W. Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil // *Mythos und Moderne* / Hg. K.H. Bohrer. – S. 127.
- ²⁶ У даному пункті мене цікавить сама структура аргументу. Тільки завдяки зверненню до фігур міфологічної думки про «першопчатки» Ніцше зберігає позицію викриваючого критика, який вже зруйнував основи критики ідеології через її самозастосовуюче (*selbstbezügliche*) відповідне використання. З інших його записів постає ідеологічний зміст «Генеалогії моралі», та й взагалі ніцшевська боротьба проти модерної ідеї, до якої виявляють сьогодні – через презирство до демократії – різкий інтерес ті освічені, ... які зневажають демократію... Frank M. *Der kommende Gott*. – S. 12ff.
- ²⁷ М. Франк досліджує зіставлення Діоніса з Христом на прикладі гьольдерлінівської елегії *Brot und Wein* («Хліб та вино») // *Der kommende Gott*, 1982. – S. 257ff. Див. також: Szondi P. *Hölderlin Studien*. – Frankfurt am M., 1970. – S. 95ff.
- ²⁸ Пор. початок співу «Patmos»: «Але там, де є небезпека, зростає й спасіння» (*Hölderlin Sämtliche Werke* / Hg. F. Beissner. – Bd. II. – S. 173).
- ²⁹ У зв'язку з цим Якоб Тауб робить спостереження, що Шеллінг, беручи до уваги цю межу між архаїчною та історичною свідомістю, робить розрізнення між філософією міфології і тим, що обіцяє откровення: «Програма пізнього Шеллінга має назву не «буття та час», але «буття та часи». Час міфу і час откровення є якісно різними». Taubes J. *Zur Konjunktur des Polytheismus* // *Mythos und Moderne* / Hg. K.H. Bohrer, 1983. – S. 463.
- ³⁰ *N.* – Bd. 6. – S. 431f.
- ³¹ *N.* – Bd. 1. – S. 41.
- ³² *Ibid.* – S. 28.
- ³³ Він стилізує Сократа – який впадає в помилку віри, що думка поширюється аж до глибинних безодень буття – під теоретичний прототип митця: «Тоді як митець при кожному розкритті істини завжди перебуває в екстатичному захопленні від того, що навіть і тепер, після розкриття, покров все ж таки залишається – теоретична людина отримує насолоду і задоволення тільки від *остаточно зірваного покрову*» (*Ibid.* – S. 88). Так само енергійно Ніцше спростовує й моральне пояснення естетичного, яке давалося йому від Аристотеля до Шиллера: «Якщо ви повинні пояснити трагедійний міф, перша вимога – віднайти в чисто естетичній сфері притаманне йому захоплення, не поширюючи на сферу співчуття, страху або моральнісно піднесеного. Як може потворне та дисгармонійне, що складає зміст трагедійного міфа, збуджувати естетичне захоплення?» (*Ibid.* – S. 152).
- ³⁴ Ніцше підсумовує це його вчення в положенні: «Кожне зло виправдане, якщо, дивлячись на нього, Бог відчуває духовну насолоду». *N.* – Bd. 5. – S. 304.

- ³⁵ *N.* – Bd. 1. – S. 17f; Bd. 5. – S. 168; Bd. 12. – S. 140.
- ³⁶ *Habermas J.* Zu Nietzsches Erkenntnistheorie // *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* – Frankfurt am M., 1982. – S. 505ff.
- ³⁷ *N.* – Bd. 5. – S. 336.
- ³⁸ *N.* – Bd. 1. – S. 13f.
- ³⁹ Див. *Genealogie der Moral. N.* – Bd. 5. – S. 398-405.
- ⁴⁰ *N.* – Bd. 12. – S. 159f.
- ⁴¹ *N.* – Bd. 5. – S. 238.
- ⁴² Між 1936 та 1946 рр. – тобто, між «Вступом до метафізики» (Introduction to *Metaphysics*), який ще ніс на собі відбитки фашистського у Гайдеггера, та «Листом про гуманізм», який являє собою його післявоєнну філософію – Гайдеггер постійно працював з творами Ніцше. Ідея історії буття формувалася в інтенсивному діалозі з Ніцше. Гайдеггер підтверджує це в 1961, у передмові до двох його томів, в яких задокументований цей відтинок шляху його думки. Див.: *Heidegger M.* Nietzsche. – Pfullingen, 1961. – Bd. 1. – S. 9f.
- ⁴³ Ця вигадка була без залишку зруйнована виданням коментарів до його пізніх праць Джоржіо Коллі та Міззіно Монтинарі. Див.: *N.* – Bd. 14. – S. 383ff, а також хронологію життя Ніцше в *N.* – Bd. 15. – S. 1.
- ⁴⁴ *Heidegger M.*, 1961. – Bd. 1. – S. 12.
- ⁴⁵ *Ibid.* – S. 19.
- ⁴⁶ *Ibid.* – S. 154.
- ⁴⁷ Щодо цього Оскар Беккер демонструє незрівнянно більшу чутливість з його дуалістичною контрпропозицією щодо гайдеггерівської фундаментальної онтології; див. *Becker O.* Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Kunstlers та *Von der Abenteuerlichkeit des Kunstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen // Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze.* – Pfullingen, 1963. – S. 11ff, 103ff.
- ⁴⁸ *Heidegger M.* – Bd. 1. – S. 231.
- ⁴⁹ *Heidegger M.*, Nachwort zu *Was ist metaphysik? // Wesmarken / Hg. M. Heidegger.* – Frankfurt am M., 1978. – S. 309.
- ⁵⁰ Гайдеггер резюмує його перші ніцшевські лекції такими словами: «Виходячи з перспективи сутності буття, мистецтво необхідно зрозуміти як ґрунтовну подію сушого, як дійсно творчий його момент».
- ⁵¹ *Bataille G.* Вступ до *Der heilige Eros.* – Frankfurt am M., 1982. – S. 10ff.
- ⁵² *Ibid.* – S. 29.

Лекція п'ята
Сплетіння міфу та Просвітництва:
Макс Горкгаймер та Теодор Адорно

- ¹ *Heinrich K.* Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen. – Frankfurt am M., 1964.
- ² *Horkheimer M., Adorno Th.* Dialektik der Aufklärung. – Amsterdam, 1947. У подальшому ця праця цитуватиметься як «ДА». (Див. також мою передмову до нового німецького видання цього твору, яке вийшло в світ у 1985 р. у видавництві Suhrkamp.)
- ³ *Heinrich K.* Dahlemer Vorlesungen. – Basel/Frankfurt am M., 1981. – S. 122f.
- ⁴ «Предковичне повинне бути нам досвідом того, що символічний зв'язок із божеством через жертву не є реальним. Покладене в жертві заміщення, яке так прославляє новомодний ірраціоналізм, не може бути відокремлене від обожнювання людської жертви – обману попівської раціоналізації смерті через апофеоз визначеності жертви». – ДА. – S. 66.
- ⁵ *Weber M.* Wissenschaft als Beruf // Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre. – Tübingen, 1968. – S. 604.
- ⁶ *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. – Bd. 1. – Frankfurt am M., 1981. – Kap. II.
- ⁷ *Adorno T.W.* Gesammelte Schriften. – Bd. 1. – Frankfurt am M., 1973. – S. 345ff.
- ⁸ *Dubiel H.* Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. – Frankfurt am M., 1978. – Teil A.
- ⁹ Див. особливо *Horkheimer M.* Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. – Frankfurt am M., 1947.
- ¹⁰ Як і його неоконсервативні послідовники він видає себе за «антисоціологіста». Пор.: *Baier H.* Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes // Nietzsche-Studien. – Bd. 10/11. – Berlin, 1982. – S. 6ff.
- ¹¹ Дивіться також *Pütz P.* Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie // Nietzsche-Studien. – Bd. 3. – Berlin, 1974. – S. 175ff.
- ¹² *N.* Bd 5. – S. 322.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ *Habermas J.* Nachwort zu *Friedrich Nietzsche* // Erkenntnistheoretische Schriften. – Frankfurt am M., 1968. – S. 237ff.
- ¹⁶ *Deleuze W.G.* Nietzsche und die Philosophie. – München, 1976. – S. 38ff.
- ¹⁷ *N.* Bd 5. – S. 402.

- ¹⁸ Ibid. – S. 158.
- ¹⁹ Ibid. – S. 15.
- ²⁰ Ibid. – S. 346f.
- ²¹ Ibid. – S. 271.
- ²² Опосереднююча функція судження смаку, яка редукується з позицій «так/ні» – відносно критикованих домагань дійсності щодо «так» та «ні» – до імперативістських волевиявлень, може також бути побачена у способі, яким Ніцше, разом із поняттям *пропозиціональної істини* піддає ревізії й вбудоване в нашу граматику поняття *світу*: «Дійсно, що примушує нас взагалі припускати, що існує сутнісна протилежність «істинного» та «хибного»? Чи не є достатнім, припустити рівні видимості і казати про світліші або темніші відтінки і тона видимості – про різноманітні «значення», щоб розмовляти мовою художників? Чому не може світ, який має до нас деяке відношення не перестає бути вигадкою? І той, хто запитує: «адже до вигадки належить і автор?» – не може просто відповісти на це: *Чому (?) це «належить» саме, скоріш за все, не належить до вигадки?* Та чи не дозволено ставати відносно суб'єкта, так само, як і відносно предиката та об'єкта врешті-решт трохи іронічним? Чи не можна дозволити філософу підноситися над вірою в граматику?» (*N. Bd 5. – S. 53f.*)
- ²³ *Deleuze G. Nietzsche und Philosophie. – S. 114ff.*
- ²⁴ *N. Bd 5. – S. 261.*
- ²⁵ Ibid. – S. 366.
- ²⁶ Тут мене зацікавила сама структура аргументу. Як тільки він знищив основи критики ідеології використанням самого *referential* цієї критики, Nietzsche зберігає його власну позицію, як критик скинення маски тільки звертанням до фігури думки, яка приєднується з міфом походження. Ідеологічний зміст Генеалогії бою Моралей і *Nietzsche's* проти сучасних ідей взагалі, в якому більш культурний між *despisers* демократії, тепер, як тільки, показують помітний інтерес є інший зміст зовсім. Див. *Maurer R. Nietzsche und die Kritische Theorie; Rohrmoser G. Nietzsches Kritik der Moral // Nietzsche Studien. – Bd. 10/11. – Berlin, 1982. – S. 34ff, 328ff.*
- ²⁷ *Fink-Eitel H. Michel Foucaults Analytik der Macht // Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften / Hg. F.A. Kittler. – Paderborn, 1980. – S. 38ff.; Honneth A., Joas H. Soziales Handeln und menschliche Natur. – Frankfurt am M., 1980. – S. 123ff.*
- ²⁸ *Schnädelbach H. Über historische Aufklärung // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1979. – S. 17ff.*
- ²⁹ Окрім посилання, зазначеного в примітці 6 на мою працю «Теорія комунікативної дії» (*The Theory of Communicative Action*) – див. також її другий том, розділ під назвою «Життєвий світ та система: критика функціоналістського розуму» (*Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*). – Boston, 1987).

Лекція шоста
Підри́в західного раціоналізму через
Критику метафізики: Мартін Гайдеггер

- ¹ *Heidegger M.* Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* // *Heidegger.* – 1967. – S. 361 f.
- ² *Heidegger M.* *Nietzsche.* – Pfullingen, 1961. – Bd. 2. – S. 333. Надалі посилання на це видання позначатиметься літерою «N» (німецька редакція) та літерами «NE» (англійська редакція).
- ³ *N.* – Bd. 2. – S. 313.
- ⁴ *Ibid.* – S. 61; *NE.* – Vol. 4. – P. 28.
- ⁵ *Ibid.* – S. 141ff and 193ff.; *NE.* – Vol. 4. – P. 96ff, 139ff.
- ⁶ *Ibid.* – S. 145f; *NE.* – Vol. 4. – P. 99ff.
- ⁷ *Ibid.* – S. 149; *NE.* – Vol. 4. – P. 103.
- ⁸ *Ibid.* – Bd. 1. – P. 480.
- ⁹ *Ibid.* – S. 579.
- ¹⁰ *Ibid.* – S. 656.
- ¹¹ *Ibid.* – S. 479.
- ¹² *Ibid.* – Vol. 2. – S. 355; *NE.* – Vol. 4. – P. 215.
- ¹³ *Ibid.* – S. 353; *NE.* – Vol. 4. – P. 214.
- ¹⁴ Вже в у «Бутті та часі» Гайдеггер каже про «деструкцію історії онтології».
- ¹⁵ *N.* – Vol. 2. – S. 367; *NE.* – Vol. 4. – P. 225.
- ¹⁶ *Heidegger M.* *Der Brief über Humanismus.* – Pfullingen, 1967. – S. 353.
- ¹⁷ *Ibid.* – S. 333.
- ¹⁸ *N.* – Bd. 1. – S. 580.
- ¹⁹ *Heidegger M.* *Der Brief über Humanismus.* – Pfullingen, 1967. – S. 353.
- ²⁰ *Ibid.* – S. 363.

- ²⁵ Райнер Шурман убачає кінець метафізики в тому, що послідовність епох, в яких онтологічне розуміння було визначене під впливом деяких, конкретно визначених принципів, дійшла кінця. Постмодерн стоїть під знаком вмирання будь-яких форм тлумачення світу із всепоєднуючих принципів; він вносить анархістські риси поліцентричного світу, які скасовують попереднє категоріальне диференціювання. З добре відомими констеляціями пізнання та діяння, змінюється також і поняття політичного. Шурман характеризує структурну зміну через такі ознаки: 1) скасування першості телеології в дії; 2) скасування першості відповідальності в легітимації дії; 3) зміна в самій в дії, що здійснюється під знаком протесту проти керованого світу; 4) втрачання інтересу до майбутнього людства; 5) анархія, як суть усього того, що є «здійснюваним». Див. також: *Schurmann R. Questioning the Foundation of Practical Philosophy // Human Studies. – Vol. 1. – 1980. – P. 357ff; Political Thinking in Heidegger // Social Research. – Vol. 45. – 1978. – P. 191ff; Le principe d'anarchie // Heidegger et la question de l'agir. – Paris, 1982.*
- ²⁶ Виходячи з цієї позиції, Вальтер Шульц визначає «історико-філософське місце Мартіна Гайдеггера». Див.: *Philosophische Rundschau. – 1953. – S. 65ff і 211ff.*; повторно опубліковане в: *Heidegger / Hg. O. Pöggeler. – Köln, 1969. – S. 95ff.*
- ²⁷ *Simmel G. Zur Philosophie der Kultur // Philosophische Kultur. – Berlin, 1983.* Див. також мою післямову до цієї роботи: *Simmel als Zeitdiagnostiker. – S. 243–253.*
- ²⁸ *Heidegger M. Sein und Zeit. – Tbg, 1949. – S. 47f.*
- ²⁹ *Schulz W. Über den philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers. – S. 115.*
- ³⁰ *Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. – Frankfurt am. M., 1949. – S. 37.*
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*
- ³³ Це, між іншим, можна побачити й в формі тих речень, за допомогою яких Ернст Тугендхат здійснює семантичну реконструкцію змісту другої частини «Буття та часу». Див.: *Tugendhat E. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. – Frankfurt am. M., 1979. Лекції 8–10.*
- ³⁴ *Tugendhat E. Heideggers Idee Von Wahrheit // Heidegger / Hg. O. Pöggeler. – 1969. – S. 296; також див. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. – Berlin, 1967.*
- ³⁵ Див. нижче: Екскурс до Касторіадіса до лекції XI.
- ³⁶ Зроблена Гайдеггером копія цього документу, датована 1945 роком, уперше була опублікована його сином в 1983 р.: «Самоствердження німецького університету. Ректорат» (*Das Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. – Frankfurt am M., 1983. – S. 26*). У зв'язку з цією публікацією, М. Шрайбер повідомляв у *Frankfurter Allgemeine Zeitung* від 20 липня 1984 про «Нові деталі для майбутньої біографії Гайдеггера», які були отримані останнім часом в дослідженнях фрайбурзького історика Гуго Отта.
- ³⁷ *Ibid. – S. 39.*

- ³⁸ На це звертав мою увагу вже в часи мого студіювання Оскар Беккер. Я також вдячний Віктору Фаріасу за його дозвіл ознайомитися з його – до того часу ще не опублікованими – матеріалами, що стосувалися націонал-революційної фази в біографії Гайдеггера.
- ³⁹ Цьому відповідає й реакція Гайдеггера на повторний дозвіл на відкриття «Об'єднання католицьких студентів». У листі до керівника студентського організації від 2 червня 1934 він пише про «громадську перемогу католицизму». Він попереджає: «Католицька тактика все ще залишається маловідомою. Але свого часу за це доведеться сильно поплатитися». Цит. за: *Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger*. – Bern, 1962. – S. 206. Також див. *Bröcker W. Dialektik, Positivismus, Mythologie*. – Frankfurt am M., 1958. – Chapter 2, 3.
- ⁴⁰ *Ibid.* – S. 145ff.
- ⁴¹ Уже у §74 «Буття та часу» Гайдеггер у своєму аналізі конституювання історичності слідкує до того пункту, того димензіону, в якому доля індивіда явним чином сплітається з долею народу: «Якщо фатальне тут-буття як у-світі-буття сутнісно існує у співбутті з іншими, то його подієвість (*Geschehen*) є спів-подієвістю і визначається як фатум. Цим самим ми позначаємо подієвість спільноти, народу (S. 384). Дійсно, для значення пізнього терміна «доля буття» (*Seinsgeschick*) зовсім не випадково, що Гайдеггер подає термін «доля» в такому «народницькому» контексті. Проте, екзистенціальна перевага індивідуального тут-буття над колективним тут-буттям спільноти, якому пізніше буде надана націонал-революційна, протилежна за значенням реінтерпретація, недвозначно випадає з цього контексту. Структура турботи розвивається відповідно до «кожного-разу-мого» («*je meinem*») тут-буття. «Рішучість» до «власної здатності-бути» (*Seinkönnen*) є справою індивіда, який повинен спершу зважитися-на, а вже потім також і «в народі та разом з ним» зазнавати «фатальної долі», щоб могли зазнати «фатальної долі *Dasein* з всередині і з «генерацією» (S. 436). Нерішучі не можуть мати «власної долі» («*Schicksal*»).
- ⁴² *Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger*. – S. 159ff.
- ⁴³ Вільям Ричардсон звернув мою увагу на той факт, що даний концепт спостерігається вже в праці «Про сутність істини» (*On the Essence of Truth // Basic Writings*. – P. 113-141). У цьому розділі йдеться тут про «не-істинність як помилковість (*Irrer*)». Подібно до істини, помилковість належить до конститутивної структури тут-буття: «Помилковість є відкрите місцеперебування хибності (*Irrtum*). Не поокремі помилки (*Fehler*), але королівство (володіння) історії тієї, переплетеної в собі плутанини всіх видів помилковостей є хибністю» (*From Wesen der Wahrheit*. – Frankfurt am M., 1949. – S. 22). Це поняття помилковості не може надати нічого більше, окрім вказання на деякий пункт прив'язки до об'єктивного ігрового простору; та все ж хибність та істина перебувають одна відносно другої як приховування та розкриття сушого як такого (*Ibid.* – S. 23). На мою думку, цей текст, який спершу був опублікований в 1943 р. і ґрунтувався на тексті лекції від 1930 р., був «неодноразово виправлений», а тому не дозволяє однозначно інтерпретувати як такий, що належить до пізньої філософії Гайдеггера.
- ⁴⁴ *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*. – Tbg., 1953. – S. 152.

- ⁴⁵ Див. точний виклад матеріалу стосовно цього в: *Schurmann R. Political Thinking in Heidegger // Social Research. – Vol. 45. – 1978. – P. 191.*

Лекція сьома

Перевага темпоралізованої «першої філософії»: Жак Дерріда і його критика фоноцентризму

- ¹ *Derrida J. Fines Homini // Randgänge der Philosophie. – Frankfurt am M., 1976. – S. 88ff.*
- ² *Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 28.*
- ³ *Ibid. – S. 28f.*
- ⁴ *Derrida J. Fines Homini // Randgänge der Philosophie. – Frankfurt am M., 1976. – S. 115.*
- ⁵ *Bourdieu P. Die politische Ontologie M. Heideggers. – Frankfurt am M., 1976. – S. 17ff.*
- ⁶ *Derrida J. Fines Homini // Randgänge der Philosophie. – Frankfurt am M., 1976. – S. 123.*
- ⁷ *Gelb I.J. Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft. – Stuttgart, 1958.*
- ⁸ *Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 23.*
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Derrida J. Die Schrift und die Differenz. – Frankfurt am M., 1972. – S. 21f.*
- ¹¹ *Derrida J. Signatur, Ereignis, Kontext, 1976. – S. 124ff., bes. S. 133, 141.*
- ¹² *Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 120.*
- ¹³ *Ibid. – S. 37.*
- ¹⁴ *Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. – Frankfurt am M., 1979; див. також стосовно цього статтю: Form and Meaning: A Note on the Phenomenology of Language.*
- ¹⁵ *Husserl E. Logische Untersuchungen. – Bd. I. – Tbg., 1913. – S. 23ff.*
- ¹⁶ *Ibid. – S. 46.*
- ¹⁷ *Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. – Frankfurt am M., 1976. – S. 212ff.; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am M., 1981. – Bd. 2. – S. 15ff.*
- ¹⁸ З цієї точки зору, стає зрозумілим, що мовно-аналітично пояснений семантизм також будується на припущеннях філософії свідомості.
- ¹⁹ *Husserl E. Logische Untersuchungen. – Bd. I. – Tbg., 1913/1980. – S. 33.*

- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Ibid. – S. 35.
- ²² Ibid. – S. 36.
- ²³ Ibid. – S. 69.
- ²⁴ Ibid. – S. 104.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Ibid. – S. 56.
- ²⁷ Ibid. – S. 90.
- ²⁸ Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. – Frankfurt am M., 1979. – S. 90.
- ²⁹ Ibid. – S. 103.
- ³⁰ Ibid. – S. 106.
- ³¹ Husserl E. Logische Untersuchungen. – Bd. I. – Tbg., 1913. – S. 97.
- ³² Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. – Frankfurt am M., 1979. – S. 135.
- ³³ Ibid. – S. 134.
- ³⁴ Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 39.
- ³⁵ Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. – Frankfurt am M., 1979. – S. 163.
- ³⁶ Derrida J. Die Differance, 1972. – S. 12.
- ³⁷ Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. – Frankfurt am M., 1979. – S. 164f.
- ³⁸ Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 78. Див. також відмінне роз'яснення Culler J. On Deconstruction. – London, 1983. – P. 89-109.
- ³⁹ Saussure F., 1967. – S. 141f.
- ⁴⁰ Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 110.
- ⁴¹ Ibid. – S. 82.
- ⁴² Ibid. – P. 169. Див. також Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva // Positions. – Chicago, 1981. – P. 15-36.
- ⁴³ Дерріда твердить про «*differance*»: «Воно нічим не володіє/керує, ні над чим не владарює, і ніде не служить авторитетом. Воно не заявляє про себе з Великої букви. Воно не тільки не має свого царства розрізнянь (*differance*), але навіть саме провокує до зруйнування усіх царств» (Margins of Philosophy). – P. 22.
- ⁴⁴ Derrida J. Grammatologie. – Frankfurt am M., 1974. – S. 31.
- ⁴⁵ Scholem G. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. – Frankfurt am M., 1973. – S. 47f.
- ⁴⁶ Моя інтерпретація знаходить підтримку у статті Сузан Гандельман (Handelman S. Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic // Displacement, Derrida and After / Ed. M. Krapnick. – Blumington, Indiana, 1983. – P. 98ff) – з якою я ознайомився

вже після написання цієї лекції (завдячуючи посиланням на неї Джонатана Кулера). Гандельман згадує про цікаву цитату Левінаса, яку Дerrіда (у його есеє про Левінаса) фактично привласнив: «Любити Тору більше, ніж Бога означає мати захист проти божевілля від прямого контакту з святым»; і підкреслює спорідненість Дerrіди з равинською традицією, особливо з кабалістичною та еретичною її радикалізацією: «Твердження (Левінаса) є вражаючим та воістину равинським – Тора, Закон, Святе письмо, – зазначає він, – є навіть більш важливими, ніж Він. Ми могли б сказати, що Дerrіда та Єврейський еретик герменевтично роблять точно те саме: покиньте Бога, але увічнійте Тору, Святе письмо, або Закон на їхньому власному зміщеному та амбівалентному шляху» (Р. 115). Гандельман також звертає увагу на знецінення первинної передачі божественного Слова на користь усної Тори, яка протягом історії вигнання отримувала поволі зростаючу, нарешті, навіть переважну авторитетність: «Таким чином, вся пізніша равинська інтерпретація набула того самого пророчого походження, що й Тора Мойсея; інтерпретація, в термінах Дerrіда, «завжди вже була там» людською інтерпретацією, а тому коментарі стають частиною Пророчого Откровення. Кордони між текстом і коментарієм стають настільки рухливими, що важко уявити собі як для святого тексту, але ця рухливість є центральним пунктом сучасної критичної теорії, особливо у Дerrіда» (Р. 101). Окрім того, Гандельман розглядає, як Дerrіда звинувачує Західний логоцентризм як фоноцентризм в історико-релігійному контексті постійно відтворюваного захисту літери від духа. У такий спосіб Дerrіда утримує місце всередині іудейської аполететики. Павлікіанське християнство дискредитувало історію інтерпретації усної Тори як «мертвої Літери «на протизвагу живому Духу» (див. Друге послання до коринфян, 3, 6) завжди теперішнього Христа. Павел виступає проти іудеїв, які чіпляються за літеру і відмовляються від Святого писання на користь Логоса християнського откровення: «Вибір Дerrіда на користь «Письма», альтернативою якому є Західний логоцентризм, є реставрацією равинської герменевтики у новий спосіб. Дerrіда має намір розвінчати греко-християнську теологію і повернути нас назад від онтології до граматики, від буття до тексту, від Логоса до Святого писання» (Р. 111). У цьому контексті найбільш важливим є те, що Дerrіда відтворює мотив відсутності та позбавленості бога не за Гайдеггером, який – через Гьольдерліна – був схильний до романтичного сприйняття Діоніса і зумів повернути *архаїчний* мотив проти монотеїзму. Скоріше, активна відсутність Бога є лейтмотивом, який він отримує – через Левінаса – саме від іудейської традиції. «Відсутній Бог Голокоста, Бога, який приховує своє лице, парадоксальним чином стає для Левінаса умовою іудейської віри... Тому іудаїзм визначається як віра у відсутнього Бога» (Р. 115). Звідси, звичайно, критика метафізики у Дerrіда набуває зовсім іншого значення, ніж у Гайдеггера. Робота деконструкції служить тут для невизнаного відновлення дискурсу з Богом, який – за *модерних умов* ні до чого не зобов'язуючої онтології – стає розірваним. Провідною інтенцією має стати тоді не подолання Модерну через звертання до архаїчних витоків, але специфічне зважування на умови модерної постметафізичної думки, за якої онтотелеологічно захищений дискурс з Богом не може далі продовжуватися.

Екскурс до проблеми нівелювання жанрової відмінності між філософією та літературою

- ¹ *Schnadelbach H.* Dialektik als Vernunftkritik // Adorno-Konferenz, 1983 / Hg. *L. von Friedeburg* and *J. Habermas*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 66ff.
- ² Це особливо стосується таких американських критиків як *Поль де Манн*, *Джеффри Гартман*, *Гіліс Міллер* та *Гарольд Блюм*. Див.: *The Yale Critics: Deconstruction in America* / Hg. *J. Arac*, *W. Godzich*, *W. Martin*. – Minneapolis, 1983.
- ³ *Norris Ch.* Deconstruction: Theory and Practice. – New York and London, 1982. – P. 93, 98.
- ⁴ *Man P. de* Blindness and Insight. – 2d ed. – Minneapolis, 1983. – P. 110.
- ⁵ *Culler J.* On Deconstruction. – London, 1983. – P. 150.
- ⁶ *Ibid.* – P. 181.
- ⁷ У своєму есе «Сигнатура, подія, контекст» (*Derrida J.* Randgänge der Philosophie. – Bln, 1976. – S. 142ff) Дерріда присвячує останній розділ полеміці з теорією Остіна: *Сьорль* звертається до цього в: *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*. – *Glyph*. – №1. – 1977. – P. 198ff. Відповідь Дерріда була опублікована в: *Glyph*. – №12. – 1977. – P. 202ff. under the title «Limited, Inc.».
- ⁸ *Culler J.* On Deconstruction, 1983. – P. 119.
- ⁹ *Searle J.* Speech Acts. – Cambridge, 1969; *Expression and Meaning*. – Cambridge, 1979.
- ¹⁰ *Culler J.* On Deconstruction, 1983. – P. 121f.
- ¹¹ *Ibid.* – P. 123.
- ¹² *Ibid.* – P. 176.
- ¹³ Порів. *Ibid.* – P. 130ff.
- ¹⁴ *Bühler K.* Sprachtheorie. – Stuttgart, 1965. – S. 24ff.
- ¹⁵ *Jakobson R.* Linguistik und Poetik, 1960; *Poetik*. – Frankfurt am M., 1979. – S. 92.
- ¹⁶ *Jakobson R.* Poetik. – Frankfurt am M., 1979. – S. 92f.
- ¹⁷ *Ohmann R.* Speech-Acts and the Definition of Literature // *Philosophy and Rhetoric*. – №4. – 1971. – P. 17.
- ¹⁸ *Ibid.* – P. 14.
- ¹⁹ *Ibid.* – P. 17.
- ²⁰ *Hartman G.* Saving the Text. – Baltimore, 1981. – P. XXI.
- ²¹ Див. також: *Speech, Literature, and the Space between* // *New Literary History*. – №5. – 1974. – P. 34ff.

- ²² Labov W. Language in the Inner City. – Philadelphia, 1972.
- ²³ Pratt M.L. A Speech-Act Theory of Literary Discourse. – Bloomington, 1977. – P. 92; Я вдячний Дж. Кулеру за його посилання на цю цікаву книгу.
- ²⁴ Ibid. – P. 148.
- ²⁵ Ibid. – P. 147.
- ²⁶ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Bd. 1. – Frankfurt am M., 1981. – S. 374ff.
- ²⁷ Rorty R. Deconstruction and Circumvention, 1983; див. Consequences of Pragmatism. – Minneapolis, 1982; особливо вступ і розділи 6, 7 і 9.
- ²⁸ Наші міркування одразу приводять нас до того пункту, звідки можна побачити, чому взагалі Гайдеггер, Адорно та Дерріда потрапляють у цю апорію. Всі вони все ще намагаються висувати на свій захист те, що вони, ніби-то, продовжують перебувати, як і перша генерація гегелівської школи, під тінню «останніх» філософів; вони все ще виступають із спростуванням «сильного» поняття теорії, істини та системи, яке було у минулому, більш ніж 150 років тому. Вони все ще сподіваються, що мусять збудити філософію від того марення, яке Дерріда називає «сном її серця». Вони вважають, що саме вони повинні визволити філософію від її безумних сподівань знайти теорію, яка буде залишати за собою «останнє слово». Така всеосяжна, замкнена і завершена в собі система висловлювань мала б бути сформульована такою мовою, яка б сама себе проясняла і не вимагала, чи спонукала, до будь-яких подальших коментарів, а тому приводила б до бездіяльності *дієву історію*, в якій інтерпретації накладаються одна на одну у безконечному процесі інтерпретування. У цьому контексті Рорті каже про вимогу до мови, «яка не може зберегти глянець – бути мовою, яка не вимагає інтерпретації, – не може дистанціюватися, не може глузувати над наступними генераціями. Це є сподівання на словник, який є сутнісно і самоочевидно остаточним, а не тільки більш об'ємним та корисним серед тих, які ми до цього часу придумали» (Rorty R. Consequences of Pragmatism. – Minneapolis, 1982. – P. 93ff).
- Якби розум зобов'язався, під загрозою своєї загибелі, дотримуватися класичних цілей метафізики, якими переймаються від Парменіда до Гегеля; якби розум як такий все ще стояв би, навіть після Гегеля, перед альтернативою: або відстоювати сильні поняття теорії, істини та системи, що були притаманними Великій традиції, або ж відмовитися від самого себе, – тоді *адекватна* йому *критика* розуму повинна була б фактично залишатися настільки глибоко зануреною у його корінні, що навряд чи була б здатна уникнути парадоксів самовіднесеності. Це показав уже Ніцше. Та на жаль, Гайдеггер, Адорно і Дерріда все ще, як здається, переплутують універсалістську *постановку питання*, яка все ще *утримується* в філософії, з тими, давно залишеними *претензіями на залишність*, на які свого часу філософія поклаталася у власних відповідях. Але

ґрунтування», як для себе, так і для своїх теоретичних рамок. Фалібілістська свідомість наук вже давно ввійшла в філософію.

Але з прийняттям фалібілізму ми – філософи і (особливо) нефілософи – ні в якому разі не відмовляємося від домагання істини. Воно виступає у перформативній настанові першої персони ніяк не інакше, як тим способом, що воно – як домагання – трансцендує простір та час. Але ми також знаємо, що не існує будь-якого «нульового» контексту для домагання істини. Воно постає тут і тепер і саме як таке підлягає критиці. Тому ми мусимо рахуватися з тією тривіальною *можливістю*, що завтра, або в деякому іншому місці воно буде критично переглянute. Зважуючи на це, філософія розуміє себе як берегиня (*Hüterin*) раціональності, берегиня природної вимоги розуму, що притаманна нашій формі життя. Проте у своїй конкретній справі вона надає перевагу комбінації із сильних висловлювань та слабких вимог щодо значущості, які стають настільки нетоталітарними, що проти них зовсім не треба мобілізувати тоталітаризовану критику розуму. Див. також: *Habermas J. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret // Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. – Frankfurt am M., 1983. – S. 7.* Перекл. на українську мову див.: *Габермас Ю. Філософія як берегиня та інтерпретатор // Після філософії: кінець чи трансформація. – Київ, 2000. – С. 276-277.*

Лекція восьма

Між Еротизмом та загальною економікою: Жорж Батай

- ¹ *Leiris M. Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen Documents // Das Auge des Ethnologen. – Frankfurt am M., 1981. – S. 75.*
- ² *Foucault M. Vorrede zur Überschreitung // Von der Subversion des Wissens. – München, 1974. – S. 40.*
- ³ *Ibid. – S. 44.*
- ⁴ *Ibid. – S. 35.*
- ⁵ *Ibid. – S. 33.*
- ⁶ Див. *Dubiel H. Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. – Frankfurt am M., 1978; Die Aktualität der Gesellschaftstheorie // Adorno-Konferenz, 1983 / Hg. L. von Friedeburg, J. Habermas. – Frankfurt am M., 1983. – S. 293ff.*
- ⁷ *Bataille G. Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. – München, 1978.*
- ⁸ *Ibid. – S. 19.*
- ⁹ *Ibid. – S. 38.*
- ¹⁰ Див. *Mitscherlich A. Massenpsychologie und Ich-Analyse // Gesammelte Schriften. – Bd. 5. – Frankfurt am M., 1983. – S. 83ff.*

-
- ¹¹ *Bataille G.* Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. – München, 1978. – S. 23.
- ¹² *Ibid.* – S. 10.
- ¹³ *Ibid.* – S. 18.
- ¹⁴ *Ibid.* – S. 22.
- ¹⁵ *Horkheimer M., Adorno T.W.* Dialectik der Aufklärung. – Amsterdam, 1949. – S. 199ff. Щодо політехномічної характеристики фашизму як «державного капіталізму див.: Staatskapitalismus // Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942 / Hg. *H. Dubiel, A. Söllner.* – Frankfurt am M., 1981; *Wilson M.* Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen. – Frankfurt am M., 1982.
- ¹⁶ *Horkheimer M.* Kritik der instrumentellen Vernunft. – Frankfurt am M., 1967. – S. 118.
- ¹⁷ *Horkheimer M., Adorno T.W.* Dialectik der Aufklärung. – Amsterdam, 1949. – S. 204.
- ¹⁸ *Bataille G.* Der heilige Eros. – Frankfurt am M., 1982. – S. 89.
- ¹⁹ *Benjamin W.* Zur Kritik der Gewalt // *Angelus Novus, Ausgew.* – Schriften 2. – Frankfurt am M., 1966. – S. 55.
- ²⁰ *Benjamin W.* Der Surrealismus // *Benjamin*, 1966. – S. 212.
- ²¹ *Bataille G.* Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. – München, 1978. – S. 42.
- ²² *Ibid.* – S. 42ff.
- ²³ Спершу опублікований в: *Bataille G.* *La Critique Sociale.* – №7. – 1933; німецькою опубліковано в: *Bataille G.* *Das theoretische Werk.* – Vol. 1. – München, 1975. – S. 9ff.
- ²⁴ *Ibid.* – S. 25.
- ²⁵ *Ibid.* – S. 12.
- ²⁶ *Ibid.* – S. 23.
- ²⁷ *Ibid.* – S. 22.
- ²⁸ *Ibid.* – S. 89.
- ²⁹ *Ibid.* – S. 164.
- ³⁰ *Bataille G.* Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. – München, 1978. – S. 57.
- ³¹ *Bataille G.* Das theoretische Werk. – Vol. 1. – München, 1975. – S. 88.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.* – S. 87ff.

- ⁴² Bataille G. Das Hallcluja; Die Erotik und die Faszination des Todes; Die Wiege der Menschheit; Der belastete Planet. - Munich, 1979. - S. 60.
- ⁴³ Ibid. - S. 67ff.
- ⁴⁴ Ibid. - S. 68.
- ⁴⁵ Saint-Simons Gleichnis // Saint-Simon, Ausgewählte Texte / Hg. / Dautry. - Berlin, 1957. - S. 141ff.
- ⁴⁶ Bataille G. Das theoretische Werk. - Bd. 1. - Munich, 1975. - S. 179.
- ⁴⁷ Ibid. - S. 169.
- ⁴⁸ Ibid. - S. 177.
- ⁴⁹ Ibid. - S. 171.
- ⁵⁰ Батаїл посилається на класичне дослідження Марселя Мосса; див.: Mauss M. Essai sur le Don // Année Somlogique, 1923/24. - S. 30ff. Переклад німецькою: Mauss M. Die Gabe. - Frankfurt am M., 1968.
- ⁵¹ Bataille G. Das theoretische Werk. - Bd. 1. - Munich, 1975. - S. 105.
- ⁵² Bataille G. Der heilige Eros. - Frankfurt am M., 1982. - S. 57.
- ⁵³ Ibid. - S. 51.
- ⁵⁴ Ibid. - S. 59.
- ⁵⁵ Ibid. - S. 35.
- ⁵⁶ Те, що Батаїл називає досвідом еротичного, М. Лері виклав у 1931 р. у «Документах». Він описував фотографію голої жінки в шкіряній масці; маска була виготовлена за ескізом В. Зебрука (W. Seabrook), який довгий час займався мистецтвом обробки слонової кістки. Текст Лері є свідченням того, як тогочасні польові дослідження з антропології вступали в союз із екзотикою в мистецтві та еротикою, як на рівні індивідуального досвіду, так і в царині літератури. Лері намагається уявити собі ту сакральну радість і сатаністське сластолюбство, які відчуває фетишист, споглядаючи тіло замаскованої і, таким чином де-індивідуалізованої до рівня статево визначеної істоти жінки: «Цілком зрозуміло, що любов - оскільки голова символічно підкорена масці - редукується до натуралізованого та тваринного процесу, фатальність, яка нас раніше гнітила, нарешті, приборкується. Завдяки масці, ця жінка залишається для нас природою як такою, створеною сліпими законами, без душі та особистості, природою, яку ми рано чи пізно остаточно беремо у полон, так само, як ця жінка полонена нами. Погляд, як квінтесенція людського самовияву, залишається на деякий час засліпленим, не помічаючи, що жінка ще деякий час перебуває у значенні чогось диявольського та підземного. А її рот, те єдине, що можна роздивитися через тонкий розріз у масці, редукується до анімістичної ролі рани. Нарешті, жіночі прикраси, накладені звичайно, спостерігаємо тільки на голові; тіло оголене, а голова замаскована. Усе це деталі, які можна виготовити, за допомогою призначених для цього знарядь праці, зі шматка шкіри (матеріалу, із якого можна виготовити і жіночі чобітки і батіги), дивовижно узгоджуються з тим, чим є еротика по суті: засобом для того, щоб виходити із себе і

розривати пута моралі, здорового глузду та звичаїв; але водночас і способом вигнання злих сил, демонстрацією спротиву Богу та усім силам пекельного світу, що його репрезентують, і разом з цим поверненням і підкоренням своїй власності, цілісного універсуму, у його особливо значущих, але вже не розрізнених частинах» (*Leris M. Das «caput mortuum» oder die Frau des Alchemisten. // Das Auge des Ethnologen, 1981. – S. 260–262.*

⁴⁹ *Bataille G. Das theoretische Werk. – Bd. 1. – München, 1975. – S. 164.*

⁵⁰ *Ibid. – S. 282.*

⁵¹ *Ibid. – S. 106.*

⁵² *Bataille G. Der heilige Eros. – Frankfurt am M., 1982. – S. 269.*

⁵³ *Ibid.*

Лекція дев'ята

Критика розуму, як спростування гуманітарних наук: Мішель Фуко

¹ *Foucault M. Von der Subversion des Wissens. – München, 1974. – S. 24. (Від інтерв'ю з Paolin Caruso).*

² *Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. – Frankfurt am M., 1969. – S. 9.*

³ Вже Шеллінг та романтична філософія визначили природу божевілья як Інше-розуму, яке породжується через розрив у комунікації, щоправда, з перспективою примирення з ним, яке далі спростовує Фуко. І оскільки комунікативний зв'язок між божевільними (або порушниками) та розумово створеною тотальністю публічного контексту життя розірвано, обидві частини потерпають деформацію – вони протиставляються саме як такі, що можуть бути повернутими до їх початкового стану лише на засадах сумнівної нормальності суб'єктивного розуму, але не тієї нормальності щодо якої вони виступають як порушники. Божевілья і зло відмовляють нормальності тоді, коли вони починають погрожувати їй двояким чином – як те, що порушує нормальність, порядок якої ставиться під сумнів, а також і як те, що робить очевидним власні хиби нормальності, коли вони виводяться за її межі. Безумовно, що божевільний та порушник можуть розгорнути цю силу активної відмови лише у вигляді оберненого розуму, тобто як моменти, що відколоті від комунікативного розуму.

Слідом за Батаєм та Ніцше Фуко відмовляється від цієї ідеалістичної фігури думки, яка повинна охоплювати внутрішню притаманну розуму діалектику. Розумові дискурси коріняться саме у тих шарах, які обмежують монологічний розум. Його безсловесний смисловий фундамент, що складає основу Західного раціоналізму, саме тепер і позбавляється смислу; він мусить тепер, як безмовний монумент минулого, бути екзгумованим, тоді як розум – при обміні на своє Інше та в опозиції до нього – повинен підлягати висвітленню. У цьому значенні археологія є зразком для історика науки, який діє в площині історії розуму і який при цьому, йдучи слідом за Ніцше, залишає за собою право вказувати на

те, що розум створює у собі власні структури єдино на шляху відмежування від гетерогенних елементів, єдино на шляху монадичної центрованості на самому собі. Не існує будь-якого розуму, який передує монологічному розуму. А тому божевілья постає не як результат процесу розкола, в ході якого комунікативний розум саме й міг би стверджуватися в формах суб'єктоцентрованого розуму. Процес його створення виглядає разом з тим таким, що розум не міг би виступати в будь-яких інших формах, ніж у формі Західноєвропейської самовіднесеної суб'єктивності. Той «розум» німецького ідеалізму, який бажав ствердити себе в бутті раніше того, який був втілений в європейській культурі, виявився саме тією фікцією, через яку Захід відкриває себе для пізнання у власній особистості, через яку він надає собі химерної всезагальності та водночас вуалює і здійснює своє глобальне домагання володарювати.

⁴ Foucault M. *Wahnsinn und Gesellschaft*. – Frankfurt am M., 1969. – S. 13.

⁵ «Оскільки нам не вистачає «початкової чистоти», структурне дослідження має вдатися до того вирішення, що розум та божевілья є водночас розділеними і пов'язаними. Воно повинне намагатися відкрити постійну зміну непрозорого спільного кореня та початкового протиставлення, яка настільки ж є єдністю, наскільки й притаманною смислу опозицією смислу та нісенітницею. Так, щоразу може виникати блискавичне вирішення, яке є гетерогенним усередині історичного часу, але зовсім незрозумілим за його межами; вирішення, яке відрізняє мурмотіння темних шкідливих комах від мови розуму та обіцянок часу. (Ibid. – S. 13.)

⁶ Foucault M. *Die Geburt der Klinik*. – München, 1973. – S. 15.

⁷ Foucault M. *Wahnsinn und Gesellschaft*. – Frankfurt am M., 1969. – S. 8ff. На жаль, в моєму дослідженні я не мав змоги ознайомитися з другим та третім томами праці Фуко «Історія сексуальності», які тільки останнім часом були опубліковані.

⁸ Ibid. – S. 367.

⁹ Фуко дає вражаючий опис притулку, який протягом реформ кінця 18 століття під, так би мовити, пильним оком психіатрів радикально змінив свій вигляд та свої функції: «Цей кошмар ніс з собою, перш за все, те значення, що божевільні ставали підкореними і що у такий спосіб людина розуму була від них захищеною. Тепер він маніфестує, що ізольований божевільний стає визволеним і що в цій його свободі, яка ставить його – за законами природи – на певний рівень, він знову стає у відповідність до людини розуму... Та хоча, насправді, в цих інститутах нічого суттєво не змінилося, смисл інтернування та виключення починає змінюватись. Він починає поступово набувати позитивних значень, і нейтральний, порожній, ночний простір, у якому безрозсудність вже була раніш перетворена у ніщо, починає заселятися (медично контрольованою) природою, якій визволене божевілья мусить підкоритися (як патологія)» (Ibid. – S. 343) (Задужковані фрази мої – Ю.Г.).

¹⁰ «По периферії – кільцеподібна будівля; всередині – вежа, яка проглядається наскрізь через широкі вікна, що відкриті на внутрішню сторону кола; периферична споруда розділена на камери, які протягуються по всій її довжині; секції мають два вікна, одне всередину, спрямоване на одне з вікон вежі;

інше на зовнішню сторону, так що світло пронизує камери з обох боків. Отже, достатньо помістити у лежу одного паглядача, а в кожному камеру – по одному божевільному, хворому, засудженому, робітнику або школяру. Завдяки двобічному освітленню, з всієї добре видні маленькі силуети в'язнів, що знаходяться в камерах, розташованих по периметру. Кожна клітка – це маленький театр, де кожний актор наодинці з собою, цілком індивідуалізований і постійно перебуваючий на виду» (*Foucault M. Überwachen und Strafen. – Frankfurt am M., 1978. – S. 256ff*). Від функцій старої в'язниці – ув'язнення, затемнення, приховування – залишається тільки перша: обмеження простору пересування є необхідним для виконання своєрідної експериментальні умови для встановлення чіткого уречевлюючого погляду: «Паноптикум є машиною для роз'єднання пари бачити/бути побаченим: у зовнішньому колі можна цілком все побачити, залишаючись ніколи не побаченим; в центральній вежі кожний може побачити все, залишаючись невидимим» (*Ibid. – S. 259*).

- ¹¹ *Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. – Frankfurt am M., 1969. – S. 480.*
- ¹² *Foucault M. Die Ordnung der Diskurse. – München, 1974. – S. 10ff.*
- ¹³ *Ibid. – S. 14f.*
- ¹⁴ *Ibid. – S. 48.*
- ¹⁵ *Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault, 1974. – S. 89.*
- ¹⁶ *Foucault M. Die Geburt der Klinik. – München, 1973. – S. 14ff.*
- ¹⁷ *Ibid. – S. 23.*
- ¹⁸ *Ibid. – S. 19.*
- ¹⁹ *Honegger C. M. Foucault und die serielle Geschichte. – Merkur. – №36. – 1982. – S. 501ff.*
- ²⁰ *Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault, 1974. – S. 96.*
- ²¹ Пор. із самокритикою Фуко в «Археології знання»: «Кажучи взагалі, «Божевільня та суспільство» містить у собі одну досить важливу і водночас надто загадкову частину, яку я назвав «досвід»; це є свідченням того, якою мірою я все ще продовжував в цій книзі відстоювати анонімного та і всезагального суб'єкта історії». – *Frankfurt am M., 1973. – S.29.*
- ²² *Veune P. Der Eisberg der Geschichte. – Berlin, 1981. – S. 42. Метафора Вейна коноує з одним із образів Геленівської «кристалізації».*
- ²³ *Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault, 1974. – S. 98.*
- ²⁴ *Honneth A. Kritik der Macht. – Frankfurt am M., 1985. – S. 142f.*
- ²⁵ *Fink-Eitel H. Foucaults Analytik der Macht // Austreibung des Geistes ans den Geisteswissenschaften / Hg. I.A. Kuttler. – Paderborn, 1980. – S. 55.*
- ²⁶ Так, у своїй захопленій рецензії на працю А. Глюксмана «Майстри думки», Фуко пише так: «У Гулагу ніхто не убачає наслідків нещасливого непорозуміння чи помилки, але дієвість «найістиннішої» теорії політичного режиму. Ті, хто

намагалися шукати спасіння в натягуванні марксівської справжньої бороди на сталінський фальшивий ніс, залишилися від цього без особливого запалення.» (Див.: *Foucault M. Dispositif der Macht.* – Berlin, 1978. – S. 220). Теорії влади буржуазних песимістів від Гоббса до Ніцше також слугували завжди проміжною інстанцією для розчарованих перебіжчиків, які, в справі реалізації їхніх ідеалів з політичної точки зору, зазнали того, як гуманістичний зміст Просвітництва та марксизму повертається своїм протилежним варварським боком. Навіть якщо 1968 рік позначити лише як бунт, а не революцію, подібну до 1789 або 1917 років, синдром лівого ренегатства залишається загальним для всіх цих подій і може навіть пояснити ту дивну обставину, що Нові філософи у Франції діяли у тому ж самому смисловому просторі, що й свого часу неоконсервативні послідовники старшої генерації розчарованих комуністів. По обидва боки Атлантики цей простір заступає контр-Просвітництво: з критикою явно неминучих терористичних наслідків глобальних тлумачень історії; з критикою провідної ролі інтелектуального, яке виступає від імені загальнолюдського розуму; а також з критикою запровадження теоретично вимогливих гуманітарних наук в соціально-теоретичну, або терапевтичну, зневажливу до людини практику. Фігура думки залишається тією ж самою: в універсалізмі Просвітництва, в гуманізмі ідеалів емансипації, в домаганні розуму щодо системного саме й полягає тупа воля до влади, яка, як тільки теорія налаштовується ставати практичною, скидає з себе маску – за якою виступає воля до влади філософських майстрів думки, інтелектуалів та посередників смислу, коротше: Нового Класу. Однак, Фуко засвідчує ці добре відомі мотиви контр-Просвітництва зовсім не обмежуючись лише радикальними жестами, але дійсно загострюючи їх як критику розуму і узагальнюючи в теорії влади. Позад емансипаторського саморозуміння науково-гуманітарних дискурсів приховується тактика і технологія справжньої волі до самоствердження, яку генеалогіст витягує з-під ексгумованого смислового фундаменту самооманливих дискурсів так, як це показав Солженіцин у Гулазі під риторикою лицемірного радянського марксизму. Див.: *Rippel P., Münkler H. Der Diskurs und die Macht. Zur Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus // Politische Vierteljahresschrift.* – №23. – 1982. – S. 115ff.

²⁷ *Foucault M. Die Ordnung der Dinge.* – Frankfurt am M., 1971. – S. 376.

²⁸ Див. *Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* – Chicago, 1983. – P. 21ff.

²⁹ Фуко конструює два ряди *відсутностей*. З одного боку, живописцю на картині, не вистачає його моделі, королівської пари, що стоїть зовні зображуємої картини; їй, в свою чергу, закритий доступ побачити себе на картині, що знаходиться в процесі малювання – вона може бачити лише зворотню сторону полотна; нарешті, спостерігачу не вистачає центрального положення у всій цій композиції, звідки можна було б безпосередньо побачити королівську пару, що слугує моделлю, на яку спрямовані погляди художника та придворних дам. З другого боку, тим, хто викриває відсутність представляємих об'єктів є суб'єкт, що здійснює це представлення, а саме, потрібну відсутність живописця, моделі та очевидця, який розташований перед картиною і сприймає перспективи двох інших. – Художник Веласкес, щоправда, з'являється в просторі картини, але він презентований в ній не безпосередньо в процесі його праці – його можна побачити лише протягом паузи, коли він відривається від полотна, і зрозуміти, що він знову зникне за полотном, як тільки він зосередиться на

праці. Обличчя двох моделей можна розпізнати, хоча й нечітко, у відображенні дзеркала, але протягом акта їх зображення вони не спостерігаються безпосередньо. Нарешті, нерепрезентований і акт спостереження – змальований спостерігач, який вступає в простір картини з її правого дальнього кута, також не може прийняти на себе цю функцію. (Див.: *Foucault M. Die Ordnung der Dinge.* – Frankfurt am M., 1971. – S. 31–45, 372–377).

³⁰ *Ibid.* – S. 373.

³¹ *Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* – Chicago, 1983. – P. 30.

³² *Henrich D. Fluchtlinien.* – Frankfurt am M., 1982. – S. 125ff.

³³ Цим можна також пояснити, чому в аналітичній філософії з таким успіхом може зберігатися матеріалізм, особливо стосовно проблеми відношення тіла та духа.

³⁴ *Foucault M. Die Ordnung der Dinge.* – Frankfurt am M., 1971. – S. 403.

³⁵ *Ibid.* – S. 418.

Лекція десята Апорії теорії влади

¹ *Foucault M. Die Ordnung der Dinge.* – Frankfurt am M., 1971. – S. 412.

² *Ibid.* – S. 388.

³ М. Франк спрямовує нашу увагу на цю перевагу моделі репрезентації, яка не знаходить у Фуко свого систематичного виправдання. Див. його: *Was Heißt Neostrukturalismus?* – Frankfurt am M., 1984. – Lec. 9–10.

⁴ *Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* – Chicago, 1983. – P. 84. Див. також: *Honneth A. Kritik der Macht.* – Frankfurt am M., 1985. – S. 133ff.

⁵ *Foucault M. Dispositive der Macht.* – Berlin, 1978. – S. 53.

⁶ *Ibid.* – S. 51.

⁷ «Ці науки, від котрих протягом століття наше «людство» у такому захваті, мають їхню технічну матрицю та їхній зразок в мелочной и придирчивой основательности дисциплін та проводимих ними розслідувань. Останні відіграють важливу роль у психології, психіатрії, педагогії, кримінології і у багатьох інших специфічних галузях знань, роль, яку свого часу приймала на себе жадлива влада інквізиції стосовно «спокійних» знань про тварин, рослини або землю. Інша влада – інше знання. На порозі класичного віку Ф. Бекон, юрист та державний діяч, намагався дати визначення для емпіричного наукового знання та методології наукового дослідження. Та що це за Великий Спостерігач, який має виробити методологію перевірки гуманітарних наук? (Якщо, звичайно, така річ взагалі можлива). Хоча проведення наукового дослідження звільнювалося від своєї історичної вкоріненості в інквізиторській методах, стаючи

технікою емпіричних наук, процедура перевірки, що властива дисциплінарній владі, – в якій вона, власне, формувалася та удосконалювалася, залишаючись майже незмінною. Вона завжди залишається сутнісним елементом дисциплін. Звичайно, може здаватися, що вона має підлягати спекулятивному очищенню, завдяки її інтегруванню з такими науками, як психологія та психіатрія. І в формі тестів, співбесід, розпитувань та консультацій поставати такою, що коригує дисциплінарні механізми: передбачається, що психологія виховання повинна виправляти та компенсувати строгість шкільного навчання так само, як і лікарська або психіатрична розмова корегує впливи дисципліни праці. Але ми не повинні тут плутати: ці техніки відсилають індивідів від одної дисциплінарної інстанції до іншої і в концентрованому або формалізованому вигляді вони репродукують власну для кожної дисципліни схему влада/знання. Дослідження отримує статус, який притаманний йому в природничих науках, позбуваючись разом з тим своєї політико-правової моделі. Перевірка, між тим, залишається завжди інтегрованою у дисциплінарну технологію». (*Foucault M. Überwachen und Strafen. – Frankfurt am M., 1978. – S. 290f.*)

Це положення цікаве в двох відношеннях. По-перше, це те, що порівняння природничих та гуманітарних наук має вчити тому, що, лише природничі науки з самого їхнього виникнення спроможні розв'язувати проблеми і розгортати серйозний, претендуючий на об'єктивне та істинісне вирішення проблем, дискурс.. По-друге, це фукіанська думки про те, що гуманітарні науки взагалі не можуть бути відокремленими від контексту їхнього виникнення, оскільки в їхньому випадку практики влади не тільки каузально включаються в історію їхнього виникнення, але й відіграють трансцендентальну роль в конституюванні їхнього знання.

⁸ Див. *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt am M., 1968;* а також *Apel K.-O. Die Erklären. – Frankfurt am M., 1979.*

⁹ *Foucault M. Howison Lecture on Truth and Subjectivity. – October 20. – 1980. – University of California at Berkeley, unpublished manuscript. – P. 7.*

¹⁰ В «Історії сексуальності» Фуко досліджує контексти походження та застосування, в яких психоаналіз дійсно має свою справу. Тут знов функціоналістська аргументація повинна обґрунтувати те, чого вона обґрунтувати нездатна, а саме, ті технології влади складають володіння наукових об'єктів і віднині також ставлять під сумнів критерії чинності для того, що розглядається правильним або фальшивим всередині наукової лекції.

¹¹ *Veune P. Der Eisberg der Geschichte. – Berlin, 1981. – S. 52.*

¹² До цього прикладу звертається також і *Veune* (*Ibid.* – S. 6ff).

¹³ *Foucault M. Die Geburt der Klinik. – München, 1973. – S. 292.*

¹⁴ *Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault, 1974. – S. 107.*

¹⁵ *Ibid.* – P. 101.

¹⁶ *Foucault M. Dispositive der Macht. – Berlin, 1978. – S. 60f.*

¹⁷ *Ibid.* – S. 61.

¹⁸ *Ibid.* – P. 65.

- ¹⁹ Foucault M. Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Foucault, 1974. – S. 101.
- ²⁰ Foucault M. Überwachen und Strafen. – Frankfurt am M., 1978. – S. 191.
- ²¹ Ibid. – S. 195.
- ²² Fraser N. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions // Praxis International. – Vol. 1. – 1981. – P. 283.
- ²³ Foucault M. Dispositive der Macht. – Berlin, 1978. – S. 95.
- ²⁴ Стаття Фуко вийшла під заголовком: Мова тіла: постгуманістична політична риторика?. Див. у: Salmagundi. – №61. – 1983. – P. 55-70.
- ²⁵ Foucault M., 1977. – S. 190.
- ²⁶ П. Слотерд'як вирішує цю альтернативу на прикладі безсловесної, експресивно-тілесної форми протесту кініків: Sloterdijk P. Kritik der zynischen Vernunft. – Bd. 2. – Frankfurt am M., 1982. Власні дослідження Фуко пішли, звичайно, в іншому напрямку; див. його післямову до другого видання: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics / Dreyfus H.L., Rabinow P. – Chicago, 1983. – pp. 229ff
- ²⁷ Foucault M. Überwachen und Strafen. – Frankfurt am M., 1978. – S. 191.
- ²⁸ Honneth A. Kritik der Macht, 1985. – S. 182.
- ²⁹ Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. – Hamburg, 1957.
- ³⁰ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Bd. 2. – Frankfurt am M., 1981. – S. 92ff.
- ³¹ Foucault M. Überwachen und Strafen. – Frankfurt am M., 1978. – S. 34.
- ³² Ibid. – S. 99.
- ³³ Foucault M. Dispositive der Macht. – Berlin, 1978. – S. 94.
- ³⁴ Habermas J. Art. Soziologie // Evangel. Staatslexikon, 1966. – S. 210ff.
- ³⁵ Honneth C. Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurfeiner einer Geschichte der Sexualität, unpublished manuscript, 1982. – S. 20.
- ³⁶ Gehlen A. Die Seele, 1957. – S. 118.

Лекція одинадцята
Інший шлях із філософії суб'єкта: альтернатива
комунікативного та суб'єктоцентрованого розуму

- ¹ Пор. із показовою лекцією, яку на початку 1983 р. Фуко присвятив Канту: Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Magazine Litteraire. – Mai. – 1983.
- ² Habermas J. Zum Begriff des kommunikativen Handelns // Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am M., 1984.

- ³ *Habermas J.* Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften // *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* / Hg. *J. Habermas*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 29ff.
- ⁴ *Habermas J.* – 1973. – S. 411ff; Див. також *Dahmer H.* *Libido und Gesellschaft*. – Frankfurt am M., 1982. – S. 8ff.
- ⁵ *Habermas J.* *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* // *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. – Frankfurt am M., 1982. – S. 331ff.
- ⁶ *Habermas J.* *Theorie des kommunikativen Handelns*. – Bd. 2. – Frankfurt am M., 1981. – S. 589ff.
- ⁷ *Bernstein R.J.* *Beyond Objectivism and Relativism*. – Philadelphia, 1983.
- ⁸ *Böhme H., Böhme G.* *Das Andere der Vernunft*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 326.
- ⁹ Див. екскурс до лекції VII.
- ¹⁰ *Böhme H., Böhme G.* *Das Andere der Vernunft*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 11.
- ¹¹ *Ibid.* – S. 18.
- ¹² *Ibid.* – S. 19.
- ¹³ Там, де Шиллер та Гегель хотіли побачити моральну ідею самонадання законодавства (*Selbstgesetzgebung*) в естетично примиреному суспільстві як тотальності звичаєвого контексту життя, брати Бьоме спромоглися визнати в автономії Моралі лише справу дисциплінарної влади: «Якщо дехто стверджує внутрішній судовий процес, який зводиться над максимами від імені звичаєвого закону і унаочнюється в соціальних моделях (та через ці моделі), тоді він мусить здійснювати зворотній хід: до протестантської перевірки совісті, яка переносить зразки інквізиції над відьмами у внутрішній простір людини, або рухатися веред: у прохолодні гігієнічні кімнати допиту та безмовні елегантні комп'ютеризовані арсенали поліції, ідеалом якої – що служить їй категоричним імперативом – є безперервне контролювання всього партикулярного та виказуючого опір, аж до найінтимніших сфер людського існування» (*Böhme H., Böhme G.* *Das Andere der Vernunft*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 349).
- ¹⁴ *Ibid.* – S. 13.
- ¹⁵ *Ibid.* – S. 23.
- ¹⁶ *Apel K.-O.* *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie*. – Frankfurt am M., 1984.
- ¹⁷ *Tugendhat E.* *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. – Frankfurt am M., 1976.
- ¹⁸ *Wellmer A.* показала, що гармонія мистецтва – естетичного вимислу – ніяк не зменшується від зниження ступеня вірогідності або правдивості; див.: *Adornos ästhetische Rettung der Modernität* // *Adorno-Konferenz 1983*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 138ff.
- ¹⁹ Дивіться екскурс до цієї лекції.

- ²⁰ *Hamann J. H.* Metakritik über den Purismus der Vernunft // *Schriften zur Sprache* / Hg. *J. Simon*. – Frankfurt am M., 1967. – S. 213ff.
- ²¹ *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. – Bd. 2. – Frankfurt am M., 1973. – S. 358ff. Див. також мою відповідь *Hesse M.* *Habermas – Critical Debates* / Hg. *J. Thompson, D. Held*. – London, 1982. – P. 276ff.
- ²² *Heinrich K.* Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. – Frankfurt am M., 1964. – S. 20; див. також його *Parmenides und Jona*. – Frankfurt am M., 1966.
- ²³ *Brunkhorst H.* Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt // *Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau*. – Н. 8/9. – 1983. – S. 7ff.

Екскурс до «імажинарної інституалізації» Корнеліуса Касторіадіса

- ¹ *Castoriadis C.* Gessellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. – Frankfurt am M., 1984. – S. 31.
- ² Див. *Habermas J.* Hannah Arendt: Begriff der Macht // *Philosophisch-Politische Profile*. – Frankfurt am M., 1981.
- ³ Див. есе заголовка в: *Habermas J.* *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. – Frankfurt am M., 1983. – S. 152ff.

Лекція дванадцята Нормативний зміст Модерну

- ¹ Див. екскурс до лекції VII.
- ² Див. §23 в: *Habermas J.* *Theorie des kommunikativen Handelns*. – Bd. 2. – Frankfurt am M., 1981. – S. 217.
- ³ *Ibid.* – S. 209.
- ⁴ *Ibid.* – §22. – S. 215.
- ⁵ Ідеології, які покривають спростовані антагонізми, не можуть більше посылатися на хибну колективну свідомість; вони самі звертаються до зразків систематично спотвореної повсякденної комунікації. Там, де зовнішня організація мовлення вже не може передаватися у внутрішню організацію мовлення інакше, ніж через прихований тиск, і робить це так, щоб розірвати внутрішні зв'язки між значенням і дійсністю, значенням і інтенцією, значенням і виконанням дії (Порівн.: *Juirgen Habermas*, «Überlegungen zur Kommunikationspathologie» // *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. – Frankfurt a M., 1984, S. 226 ff.) – там, у спотвореній таким чином комунікації, стає можливим розпізнати і роздвоєну звичаєву тотальність Гегеля та марксієвську відчужену практику саме як форми пошкодженої інтерсуб'єктивності. З цієї точки зору, користуючись засобами формальної прагматики треба розглядати й фукіанську аналітику дискурсів.

⁶ *Offe C. Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? // Arbeitsgesellschaft. – Frankfurt am M., 1984. – S. 13ff.*

⁷ Див. нижче екскурс до успадкування луманівською теорією систем настанови філософії суб'єкта.

⁸ Те, що Луман разом з критиками розуму постає наступником Ніцше, можна краще зрозуміти, якщо ще раз подивитися з точки зору філософії суб'єкта на здійснену Ніцше тоталітаризацію звичайної критики ідеології. Тут нам буде гарною допомогою міркування Дитера Генріха щодо вигадки та істини. Вихідним пунктом для нього служить самовіднесено оперуючий суб'єкт пізнання, як такий, що необхідно конституційований, за власними критеріями дійсний, і «у самому собі» – консеквентний зв'язок уявлень. Як *раціональний зв'язок* «для себе», він може розгортатися «для нас» – зовнішніх спостерігачів, як деякий вигаданий світ, якщо він у деякому, наявному для нього, але недоступному для нашого розуміння контексті може бути описаним «не як такий, що розпізнаваний нами, але лише як інструмент, що діє певним чином». Критик, що спростовує, може, звичайно, лише дистанціювати себе від вигаданого світу, а проте, як він з необхідністю змушений його конституювати, стверджуючи його не у критичній настанові, а отже й приймати його раціональні взаємозв'язки і робити їх своїми, і навіть якщо не визнавати його масштаби, то й не масштаби раціональності взагалі: «Критичний погляд може домінувати до того часу, коли раціональність у домаганні свого власного права залишається неупередженою. Упродовж цього часу критика вигадок може означати також і той шлях, який приводить врешті-решт до вільної від вигадок розумності. Але така форма критики може також бути оберненою й до будь-яких імпліцитних очікувань, які були пов'язані з раціональністю як такою... Вона постає (тоді) як нова форма справджуючого обґрунтування щодо функціонування самих вигадок». (*Henrich D. Versuch über Fiktion und Wahrheit // Poetik und Hermeneutik. – Bd. X. – München, 1984. – S.513*)

Тотально налаштований критик ідеології, який необачливо здійснює цей крок, більше не може наївно розглядати власну справу як безпосередню спрямованість до істини. Адже він ідентифікує власне свідоме життя з продуктивністю та свободою деякої ґрунтовної життєвої сили (*Lebensmacht*), яка створює вигадки. Безумовно, що в цьому пункті його шлях роздвоюється, або ж справа критики поширюється далі на цілісність ворожого до вигадок розуму, який з великою кримінальною енергією підкоряє, виключає та переслідує все, що руйнує замкнене коло його власної самовіднесеної суб'єктивності, все, що здатне дистанціювати себе відносно себе самого. Стосовно такої радикальної критики розуму дійсність істини (*Wahrheitsgeltung*) може потрапляти лише у сферу її *об'єктів* – адже вона сама собі створює посвідчення із горизонту життєвих сил, які породжують вигадки, тобто із горизонту естетичного досвіду. Звичайно, що відносно цього, несвідомо стверджуваного – за винятком Дерріди – буття естетичного, критика, що парадоксально здійснюється, надає певну альтернативу. Думку, що перебуває на тому рівні, який можна прирівняти до другого шабля критики ідеології, можна спрямувати у *другому* напрямку, якщо *позиція критики стає значущою*. В такому разі у кожному конкретному випадку можна спрямовувати інтерес на те, щоб суб'єкти через життєво корисні вигадки стверджували самовіднесено конституційований світ у його першопочатковій продуктивності та свободі. Це дослідження безпосередньо використовує той

«димензіон подієвості, що відкривається через другу рефлексію, і який є виключно фактичним, але який потребує для своєї континуальності ілюзії розумового вбачання». (Ibid. – S. 514). Предметом стає не розум, що здійснює єдність функцій, а поезія життєстверджуючого самоутримання суб'єктів, які живуть поряд з вигадками і завдяки ним – завдяки їх функціям підтвердження.

Це пояснює водночас і *функціоналістське* ствердження дійсності істини, яка є конститутивною для репродукції осмисленого життя в цілому. Саме такої, зорієнтованої на перспективу пізнання кожним суб'єктом дійсності істини – не більше, але й не менше – повинна, власне, домагатися теорія, яка спеціалізується на такого роду пізнанні репродукції осмисленого життя. Теорія мусить зрозуміти себе саме як продукт самозростаючої надійності збереження суб'єкта, який репродукує себе завдяки *лише для нього* дійсного вигаданого світу. Перспективізм втрачає деяку частину свого жаху, якщо ми будемо думати про цьому не про будь-якого суб'єкта, але про високоспеціалізованого, обізнаного у самопізнанні суб'єкта пізнання. Саме це, до певної міри, можна поставити у відповідність до самозастосування теорії систем, завдяки якій *теорія* суспільства як результат певної підсистеми суспільства, яка засвідчує комплексність репродукування, стає релятивною. У цьому напрямі і діє Луман.

Луман використовує виправдані в біології ґрунтовні поняття кібернетики та загальної теорії систем, щоб у оригінальний спосіб скомбінувати погляди Канта та Ніцше. Світоконститутивна діяльність трансцендентального суб'єкта, який втратив свій статус звільненості від світу і знизився до рівня емпіричного суб'єкта, набуває нової концептуалізації як діяльність системи, яка оперує осмислено і самовіднесено, і здатна до внутрішньої репрезентації оточуючого її світу. Життєстверджуюча продуктивність суб'єктів, зростання якої супроводжується створенням вигадок, а для них (суб'єктів) розрізнення між істиною та ілюзією втрачає свій смисл, концептуально і в смислово-відношенні перетворюється на систему, яка для подолання комплексності середовища нарошує комплексність забезпечення своєї захищеності.

⁹ Honneth A. Kritik der Macht. – Frankfurt am M., 1985. – S. 214ff.

¹⁰ Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. – München, 1981. – S. 25ff.

¹¹ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Bd. 2. – Kap. 8.

¹² Дивіться критичний аналіз С. Offe. Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates, 1983. – S. 323ff.

¹³ Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. – München, 1981. – S. 22.

¹⁴ Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. – Bd. 1. – Frankfurt am M., 1980. – S. 33.

¹⁵ Mathiessen U. Das Dickicht der Lebenswelt. – München, 1984.

¹⁶ Я основуюсь тут на результатах мого дослідження, отриманих у статтях, опублікованих під загальним назвою «Нова непрозорість». Див.: Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. – Frankfurt am M., 1985.

- ¹⁷ Міркування щодо «соціетальної теорії управління», висунутої Г. Вільке (див.: *Willke H. Entzauberung des Staates*. – Königsten, 1983. – S. 129ff) складають інтерес перед усім через те, що автор діє надто непослідовно, щоб аналізувати взаємний вплив між *автопоїстичними* системами за моделлю інтерсуб'єктивного взаєморозуміння.
- ¹⁸ (Порівн. *Habermas J. Können komplexe Gesellschaften eine vernunftige Identität ausbilden?* // *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. – Frankfurt am M., 1976. – S. 92ff.

Екскурс до успадкування луманівською теорією систем настанови філософії суб'єкта

- ¹ *Luhmann N. Soziale Systeme*. – Frankfurt am M., 1984.
- ² Безумовно, я маю достатньо сумний досвід у тому, що змістовність теорії*, якщо вона розглядається виключно під одним кутом зору, не може бути викладена належним чином; проте, єдино лише під таким кутом зору, вона становить інтерес для теми наших лекцій.
- * *Габермас має на увазі ту ідею Фуко, викладену у його праці «Історія божевілья в класичну епоху», що, так само, як та чи інша наукова картина світу створює відповідний їй світ, так і медичні теорії хвороб породжують відповідні хвороби. Тому, за Фуко, божевільні, як соціально визнаний феномен, з'являються у суспільстві не раніше, ніж виникла – у середині XIX сторіччя – теорія божевілья. – Прим. перекл. В.К.*
- ³ «Кожна самореференційна система має лише контакт з середовищем, який саме її уможливає, але ця система не містить ніякого середовища-у-собі» (*Luhmann N. Soziale Systeme*. – Frankfurt am M., 1984. – S. 146).
- ⁴ *Habermas J. Erkenntnis und Interesse*. – Frankfurt am M., 1968. – S. 59ff.
- ⁵ В цьому питанні Луман наслідує *Ніцшеанську* філософію суб'єкта. Порівн. лекція XII, прим. 8.
- ⁶ Луман підкреслює, «що з точки зору традицій гуманізму людина розглядається як складова частина соціального устрою зсередини, а не ззовні. Компонент соціального устрою є невід'ємним елементом суспільних відносин. Якщо людина й стала називатися індивідом, то лише тому, що для суспільства вона постає останнім, далі неподільним елементом» (*Luhmann N. Soziale Systeme*. – Frankfurt am M., 1984. – S. 286.)
- ⁷ Афекти нормативного антигуманізму, які знаходять чіткий відбиток у праці *Гелена*, залишаються майже непоміченими *Луманом*.
- ⁸ «Значення може бути пристосоване до послідовності, яка вкорінюється в життєвому тілесному відчутті і потім з'являється, як свідомість. Але значення може також бути пристосоване до послідовності, яка включає розуміння інших: потім з'являється, як зв'язок» (*Luhmann N. Soziale Systeme*. – Frankfurt am M., 1984. – S. 142).

-
- ⁹ У багатьох публікаціях Луман виходить із того, що психічна система в еволюції ному ряду займає місце між органічною та соціальною системами, тобто генетично є «ранішою», ніж соціальна система. Лише психічна система має у своєму розпорядженні свідомість, а індивіди як носії свідомості є основою соціальної системи (Ibid. – S. 244ff). Така картина отримується перш за все в кожному тексті міркувань, у яких йдеться про автокаталіз соціальних систем. Якщо *соціальний порядок* (у значенні Льюїса) досягається завдяки тому, що соліпсистський представлений актор вносить лише незначний обсяг більш-менш невизначної контингентності – через однобічне самопокладання – то осіб, як «носії свідомості» потрібно просто постулювати, як таких, що вже *попередньо, до будь-якої* їх участі в соціальній системі є здатними до судження та прийняття рішень лише з такої «фізично-хімічно-органічно-психічної реальності» піднімається на поверхню соціальна система (S. 170f). З другого боку, обидва типи систем не можуть засновуватися на будь-яких паростках еволюційного шабля, які обидві рівною мірою через їх несподівано виникаюче досягнення в обробці смислу повинні відрізнятись від органічних систем. Так стверджує Луман іншому місці (S. 141f), кажучи про ко-еволюцію формування смислоперероблюючих систем, що одночасно виникають і взаємно (у їх середовищі) передбачують одна одну; які, з одного боку, засновуються на свідомості, а з другого боку на комунікації.
- ¹⁰ Питання щодо того, який домовний смисл може завжди залишатися *поза* будь-якою його підпорядкованою інтенціональній структурі свідомості – безумовно залишається тут відкритим.

Іменний покажчик

А

Адорно 59, 60, 63, 73, 74, 107–110,
112, 113, 115, 116, 118–124,
128–130, 132, 133, 181–185,
215, 216, 220, 237

Апель 315

Аренд, Г. 32, 320

Аристотель 320

Арнольд 15, 281, 344

Б

Байер 110

Барт 190

Батай 16, 102–107, 132, 208–235, 243,
255, 261, 262, 296

Бауер 59

Башиляр 240

Бекер 145

Бенн 15

Беньямін 21, 22, 23–26, 216, 217

Бергсон 142

Бергер 79–80

Бланшо 189, 234

Блюм 185

Блюменберг 19

Бодлер 20, 21, 22

Бретон 209

Бруннгорст 338

Бьоме 285, 294, 295, 297, 316

Бюлер 197

В

Вагнер 93, 96

Вайс 118

Вартенбург 24

Вебер 13, 14, 76, 117, 307, 330

Вейне 270

Веласкес 254

Віко 184

Віттенштейн 182

Г

Габермас 295, 366

Гадамер 25, 195

Гайдеггер 159, 160, 162, 169, 182, 185,
210, 249, 252, 301, 310, 312

Гартман 189, 198

Гегель 288, 295, 296, 316, 330, 343,
361, 365, 366

Гелен 173, 281, 286, 344, 365

Гельб 161

Генріх 110

Гердер 173

Гесс 58

Глюксман 317

Гоббс 108, 253

Гольгусен 16

Гоннет 280

Горкгаймер 213, 216, 220, 297, 307

Горстман 25

Гріс 201

Гумбольд 184, 369

Губер 75

Гуссерль 165–174, 176, 258

Гьольдерлін 32, 41, 42, 52, 95, 96, 135

Д

Дамміт 299

Дарвін 59

Декарт 29, 104, 133, 134, 135

Дельоз 128

Демокріт 307

Дерріда 62, 100, 106

Дільтей 142

Дройзен 184

Дьюї 148

Дюркгейм 14

Е

Ейнштейн К. 209

З

Зиммель 142

К

Кальвін 230

Кант 27, 29–31, 33, 34, 40, 41, 51, 52,
54, 55, 82, 142, 143, 151, 152

Касторіадіс 310, 319–328

Кіркегор 61–62, 152

Кожев 309

Козеллек 17, 23, 24, 26

Колеман 14

Корш 25, 80

Кройцером 96

Кун Г. 19

Кун Т. 202

Куллер 189, 191, 192, 193, 194, 195

Л

Лабов 198

Лаван 262

- Ласк 29
 Леві 234, 235, 259, 277, 279, 300, 369
 Леві-Стросс 235, 262
 Левінас 179
 Лері 209
 Лессінг 34
 Люгар 11
 Лукач 55, 60, 80, 81, 189, 220, 221, 258, 274, 330, 344
 Лукман 81, 82, 83
 Луман 345, 346, 350, 351, 359–375
 Лурія 316
 Лютер 28, 34, 228
- М**
 Мід 14, 138, 148, 317, 326, 369
 Міллер 189
 Макіавеллі 108
 Мандевіль 108
 Маркс 22, 24, 53, 55, 59, 61, 62, 66–74, 75, 80, 81, 83, 128, 218
 Маркузе 55, 56, 57, 72, 80, 81
 Мендель 179, 180
 Мерло 257, 309
- Н**
 Ніцше 24, 52, 58–93, 96, 97, 98, 101–103, 107–109, 113, 121, 122, 124, 125, 128, 129, 133, 158, 160, 164, 181, 182, 185, 208, 210, 211, 231, 236, 237, 244, 245, 249, 258, 261, 272, 275, 278, 288, 295, 300, 302
 Новаліс 96
- О**
 Оппенгейм 74
 Остин 137, 191–193, 196, 198, 202, 305
 Оффе 84
- П**
 Піаже 116, 290
 Пірс 137, 148, 317
 Паз 97
 Парменід 316, 317
 Парсонс 342, 359, 368
 Платон 304, 315
 Плеснер 309
 Поппер 304
 Пратт 191, 199, 200, 201
 Протагор 134
- Р**
 Риттер 77, 78, 79, 344
 Розенкранц 74, 76
 Рорті 203, 204
 Руге 58, 59
 Руссо 35, 186
- С**
 Сартр 80, 235, 309, 319
 Сведенборг 294
 Сократ 91, 124
 Соссюр 161, 166, 176, 186
 Сьорль 192, 194
- Т**
 Тейлор 81
 Тугендгат 153
- Ф**
 Фіхте 31, 33, 40, 41, 51, 60, 256, 257, 288, 295, 321, 324, 325, 365, 369
 Фейєрбах 59, 60, 61, 68, 81, 82
 Фрайєр 77, 344
 Франк 95
 Фреге 169, 304
 Фройд 214, 236, 257, 258, 277, 285, 297, 300
 Фуко 210, 211, 234–260, 261–287
- Ш**
 Шелер 141, 142
 Шеллінг 17, 31–34, 40–42, 52, 55, 70, 93–96, 125, 176, 258, 288, 295, 316
 Шиллер 41, 43, 44, 52–57
 Шлегель 43, 93, 94
 Шолем 179, 180, 181
 Шопенгауєр 97, 98, 108, 236
 Шпенглер 134
 Штор 34
 Шульце-Наумбург 160
 Шютц 81, 309
- Ю**
 Юнг 300
 Юнгер 134
- Я**
 Якобі 33, 40
 Якобсон 189, 197, 198, 199
 Ясперс 162
 Яусс 43

Наукове видання

Перекладач: Куплін Володимир Михайлович

Юрген Габермас. Філософський дискурс Модерну

Відповідальний редактор та дизайнер обкладинки	<i>Валерій Певно</i>
Літературні редактори	<i>Мирослава Шевченко, Тамара Циганчук</i>
Комп'ютерна верстка	<i>Олег Коваленко</i>
Технічний редактор	<i>Віктор Іванов</i>

Підписано до друку 27.02.2001. Формат 60x84 1/16
Папір офсетний. Гарнітура Times ET. Друк Офсетний.
Ум. друк. арк. 25,11. Обл.-вид. арк. 24,18.
Тираж 1000 прим. Зам. № 1-855

Видавництво «Четверта хвиля» ДК № 340
01030, Київ, вул. Володимирська, 57, к. 22

ЗАТ «ВІПОЛ» ДК № 15
03151, Київ, вул. Волинська, 60