

ПРЕВРАЩЕННЫЕ ФОРМЫ И ГЕТЕРОТОПИЧЕСКАЯ ОМОНИМИЯ: АЛЬТЮССЕР, МАМАРДАШВИЛИ И ПРОБЛЕМА «ЧЕЛОВЕКА»

Миглена Николчина

В связи с дружбой, по большей части «дистанционной», между Луи Альтюссером и Мерабом Мамардашвили мы обратимся к широкой проблеме (одновременно и заостряя ее, и сужая ее рамки), которая сегодня, похоже, снова предельно актуальна: проблеме положения «человека» относительно дрейфующих границ между «животным», «машиной» и «божественным». Этот вопрос — на фоне радикальных социальных освободительных проектов — сыграл решающую роль во французских теоретических дебатах 1960-х годов и принял поворот, в который Альтюссер внес свой вклад и который повсеместно принято называть «антигуманистическим». При несхожих экономических, политических, социальных, культурных и идеологических обстоятельствах¹ события, происходившие в Восточной Европе практически одновременно с французскими, следовали иной логике. Политически эта логика явила себя в событиях Пражской весны 1968 года с ее лозунгом «социализм с человеческим лицом». В философском и в более широком культурном контексте она поместила в центр рассмотрения понятие «человек». Эта тенденция, необходимое «алиби» для которой обеспечили работы молодого Карла Маркса, получила распространение и признание на различных уровнях, в том числе у реформаторски настроенной номенклатуры. Одновременно с присвоением номенклатурой, но, по существу, — вопреки ему, указанная тенденция была использована критически настроенными восточноевропейскими интеллектуалами и художниками в качестве платформы для

¹ От отмены частной собственности на «средства производства» к (более или менее успешной) реорганизации всех сфер жизни в соответствии с радикальными теоретическими предпосылками Восточная Европа поставила массовый эксперимент, масштабы, всеохватность и продолжительность которого невозможно переоценить. Этот проект с его изначальным предпочтением коллектива индивидууму, и неумолимой машины истории — человеческой воле, совершенно справедливо может быть описан как антигуманистический.

противостояния репрессивной идеологической машине режима и для ее подрыва.

Таким образом, оказалось, что в конце 1960-х годов мышление, носившее критический и проективный характер, на Западе (представленное прежде всего французской теорией) было охвачено антигуманистическими тенденциями, в то время как в Восточной Европе оно стало разворачиваться под лозунгом «человека». Эта инверсия, осуществленная в Восточной Европе, могла бы быть легко понята — и тем самым сразу отброшена — как *дежавю*, своего рода «реставрация», контрреволюционный возврат к «буржуазному гуманизму». Альтюссер, разумеется, именно так все и понял. Он зашел столь далеко, что заявил, что именно из-за «гуманистического бреда» либерализации, в которой он видел предательство как теории, так и самого революционного проекта в Восточной Европе, он вообще стал писать свои книги². Обращение к его биографическим и философским встречам с Мамардашвили может пролить новый свет на эту теоретическую дивергенцию с точки зрения Востока и открыть сложную и неоднозначную природу предполагаемого этой дивергенцией различия между гуманизмом и антигуманизмом.

Альтюссер достаточно хорошо известен как на Востоке, так и на Западе своими работами по Марксу и исследованиями идеологии. Российский и грузинский философ Мамардашвили малоизвестен на Западе, но это довольно громкое имя, по крайней мере в некоторых странах бывшего Восточного блока. Философы впервые встретились предположительно в 1966 (затем, возможно, в 1967-м) году, и несмотря на то, что с 1967 года Мамардашвили стал «не-

² Ретроспективно Альтюссер признавал: «Я никогда не написал бы ничего, если бы не XX съезд, критика Хрущевым сталинизма и последующая либерализация. Я никогда не написал бы эти книги, если бы не видел в этом начинании (“либерализации”) неумелую десталинизацию, правую десталинизацию, которая вместо анализа предложила нам только заклинания; вместо марксистской концепции открывала доступ только к нищете буржуазной идеологии. Моя мишень была, следовательно, четко определена: это гуманистические бредни, жалкие бумагомарания о свободе, труде или отчуждении, которые были следствиями всего этого среди французских партийных интеллектуалов. И моя цель была столь же четко определена: положить начало первой левой критике сталинизма, критике, которая позволила бы осмыслить не только Хрущева и Сталина, но и Прагу, и Линь Бяо, что прежде всего помогло бы вернуть вес революционному проекту здесь, на Западе». Althusser, Louis. *Les communistes et la philosophie // L'Humanité*. July 5. 1975. Цит. по: Elliott Gregory. *Althusser. The Detour of Theory*. Leiden: Brill, 2006. P. 1.

выездным»³, они продолжали общаться, обмениваясь письмами, которые доставлялись друзьями, а не по почте. Еще одна встреча, о которой достоверно известно, произошла в 1974 году, когда Альтюссер принял участие в гегелевском конгрессе в Москве⁴.

Здесь следует отметить, что десятилетия, прошедшие с 1960-х годов, также сопровождались — по причинам, которые все еще необходимо исследовать (они могут быть частью более общей тенденции укрепления разных «лобби» в гуманитарных науках), — нарастающей эрозией общей интеллектуальной почвы Востока и Запада. В 1960-е годы прежние авторитеты, такие как Александр Койре, Александр Кожев и Роман Якобсон, и вновь прибывшие на Запад интеллектуалы, такие как Цветан Тодоров, Юлия Кристева и многие другие, обеспечивали живую интеллектуальную связь Запада и Востока. Интенсивная рецепция русского формализма Михаила Бахтина (с его акцентом на диалоге) наложила свой отпечаток на эту эпоху. Ранняя история Международной ассоциации по семиотическим исследованиям, в число президентов и вице-президентов которой входили Роман Якобсон, Юлия Кристева, Вячеслав Всеволодович Иванов, Юрий Михайлович Лотман, и Александр Людсканов (некоторые из них — эмигранты, некоторые — нет), представляет собой красноречивый пример восточно-западной открытости к теоретической дискуссии, несмотря на идеологические репрессии в Восточной Европе⁵. В 1970-е гг. все резко изменилось, и, когда в 1980-е годы Джордж Сорос начал организовывать свои конференции в Дубровнике «Восток встречается Запад», западные ученые приезжали на них не с намерением обсудить, но с намерением учить и собирать эмпирический материал.

³ В 1967 г. М. М. становится «невыездным» на 20 последующих лет. Причиной стала несанкционированная советскими властями поездка во Францию, в которую М. М. отправился из Италии, где находился в составе делегации. — *Примеч. ред.*

⁴ Существует мнение, выраженное Анни Эпельбоэн, что встреча Альтюссера и Мамардашвили не привела к значимому диалогу (Vladiv-Glover, Slobodanka. Post-structuralism in Georgia // *Angelaki* 15. № 3. 2010. P. 36, n. 4). Эта точка зрения кажется мне сомнительной. Независимо от их теоретических разногласий, я полагаю, что одно «философское животное» (как называл себя Мамардашвили) признало другое: письмо Альтюссера, которое я процитирую позже, убедительно свидетельствует о взаимной молчаливой эмпатии.

⁵ О краткой истории Международной ассоциации семиотических исследований см.: iass-ais.org.

Связь между Альтюссером и Мамардашвили затрагивает эту историю. Предвосхищая восточно-западные расхождения между гуманистическими и антигуманистическими тенденциями, их встреча отражает процессы, которые в конечном счете привели к политическим изменениям в Восточной Европе в конце 1980-х годов: Альтюссер был прав в своих опасениях, и Пражская весна была права в своих надеждах. Тем не менее можно также утверждать, что исторические события в том виде, в котором они произошли, внесли неясность в конкретные концептуальные и политические импликации вышеуказанного расхождения и что это расхождение имеет влияние на современные философские дебаты и, более того, на новые дилеммы, стоящие перед миром.

Сегодня дискуссионное поле вокруг проблемы человека, похоже, разделилось между тем, что Аллен Бадью метко назвал «животным гуманизмом»⁶, и «антигуманистской программой», которая сохраняется и преобладает с конца 1960-х годов, так как «является носителем сопряжения идей пустоты и начала»⁷. «Животный гуманизм» рассматривает человека в качестве одного из естественных видов среди других и, как можно уверенно полагать, обусловлен тревогой за идентичность человека перед лицом технологического сдвига⁸. Антигуманизм же, заботится ли он о том или ином начале или нет, объявляет конец человека, который «исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» (знаменитая заключительная фраза Мишеля Фуко из «Слов и вещей»)⁹.

Во время своей первой встречи Альтюссер и Мамардашвили были уже авторами жестко антигуманистических марксистских исследований; однако в последующие годы, хотя антигуманизм стал еще более неукоснительно исповедоваться во французском

⁶ Badiou, Alain. *The Century* / Trans. into English by A. Toscano. Cambridge: Polity Press. 2007. P. 175.

⁷ Ibid. P. 173.

⁸ Я исследую эту тревогу в: Nikolchina, Miglena. *Lost Unicorns of the Velvet Revolutions: Heterotopias of the Seminar*. N Y: Fordham University Press, 2012, в главе «An Unfinished Project: Man as Comedy», («Незаконченный проект: человек как комедия»). С. 88–108, где также говорится о взглядах Мамардашвили на человека. См. также мою статью: Nikolchina, Miglena. *The Concave Mirror: Notes on the Parahuman in Kleist and Rilke // Kritika i humanism. Justice and communicative Freedom: The Recognition Paradigm in a Post — socialist Context. Special bilingual issue*. 22. 2006. P. 75–92.

⁹ Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., А-сэд, 1994. С. 404.

постструктурализме (непростая позиция Альтюссера по этому вопросу была частью процесса), философская установка Мамардашвили претерпела ряд сдвигов, по-видимому, в противоположном направлении. Я считаю, что точка зрения, которую представляет здесь Мамардашвили, важна не только как предмет исторической реконструкции, но, вероятно, и как возможность обеспечить плодотворную перестановку акцентов в сегодняшнем противостоянии гуманизма и антигуманизма.

Гетеротопическая омонимия

Личное взаимопонимание — с учетом расстояния, разделяющего двух философов, рисков, связанных с поддержанием личных отношений, их философского отдаления друг от друга и индивидуальной драмы, будь то психологической или профессиональной, — особенно интересно как своего рода биографическое воплощение феномена, который я описываю как «гетеротопическая омонимия». «Гетеротопическая омонимия» знаменует переворот в значении ключевых теоретических и политических понятий, который возник по причине геополитических разделений и соответствующего движения фантазий относительно *Другого*. В контексте холодной войны переворот принял спекулятивный характер в духе определения гетеротопии у Фуко: как бы глядя в зеркало на свое отражение, гетеротопические омонимы представляют друг друга, переворачивают друг друга и бросают друг другу вызов. В качестве примера такой омонимии можно привести понятие «человек» и, шире, проблему гуманизма (расширение, которое всегда остается проблематичным).

Возможно, здесь стоит вспомнить, что вертикальная реверсия или инверсия, в смысле возвращения того, что было перевернуто с ног на голову, обратно на ноги, или, напротив, переворачивания с ног на голову, стало широко употребляемой метафорой и своего рода ориентиром (легендарным, поскольку о его происхождении редко кто вспоминает) в марксистской мысли. Самой популярной цитатой, вероятно, является утверждение Фридриха Энгельса о том, что Марксом «гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать — вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове»¹⁰. До этого упоминание образа переворачивания

¹⁰ Engels, Frederick. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. Trans. and ed. C.P. Dutt. New York: International Publishers. 1941. P. 44.

появляется в собственном послесловии Маркса ко второму немецкому изданию «Капитала», где он отмечает, что диалектика Гегеля стоит на голове, и надо бы поставить ее на ноги, чтобы «вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹¹. Однако даже перед этим, в «Святом семействе» (написано в соавторстве с Энгельсом), Маркс уже заявляет, что Гегель «поставил мир на голову»¹². «Святое семейство» было первой книгой, которую прочитал В. Ленин: он быстро понял намек и особо увлекся идеей исправить противоестественную «позу» Гегеля¹³.

Этот образ, правдив он или нет, оказался чрезвычайно живучим. Он появляется в работах и Альтюссера, и Мамардашвили. К Мамардашвили я вернусь позже. Что же до Альтюссера, то в своих «Ранних работах» он интерпретирует его, ссылаясь на Маркса, Энгельса и Ленина¹⁴. В тексте о Людвиге Фейербахе упоминание этого образа Энгельсом по-прежнему носит положительный характер, и от него веет чувством облегчения и энтузиазмом¹⁵. В более позднем тексте о Ленине, однако, альтюссеровское центральное утверждение заключается в том, что Ленин читал Гегеля не с точки зрения «переворачивания», а, скорее, с точки зрения «разоблачения», что возвращает нас, конечно, к задаче Маркса: извлечь ядро диалектики из «мистической оболочки». Мысль Альтюссера о том, что Ленин «для чтения Гегеля освоил новую философскую практику», станет более понятной, если мы вспомним, что большевистская революция оказалась этой новой философской практикой¹⁶. На полях «Фило-

¹¹ See: Marx, Karl and Engels, Friedrich. *Das Kapital*. Vol. 23. Werke. Berlin/DDR: Dietz Verlag. 1968. P. 25.

¹² «Гегель ставит мир на голову и по этой причине и может преодолеть в голове все пределы, что, конечно, нисколько не мешает тому, что они продолжают существовать для дурной чувственности, для действительного человека». (Гл. 8, часть, озаглавленная «Разоблаченная тайна “точки зрения”»). Engels, Friedrich. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Kunsorten*. Vol. 2. Werke. Berlin/DDR: Dietz Verlag. 1972. P. 203. Рус. перевод: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2, М., 1955. С. 210.

¹³ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 37. См. также: с. 93.

¹⁴ Althusser, Louis. *The Spectre of Hegel: Early Writings*. Ed. Francois Matheron, trans. G.M. Goshgarian. London: Verso. 1997. P. 241–247.

¹⁵ Althusser, Louis. *For Marx*. Trans. Ben Brewster. London: Allen Lane, 1969. P. 41.

¹⁶ Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. London: New Left Books. 1971. P. 114.

софских тетрадей» мы встречаем одну из загадочных записей Ленина о гегелевской диалектике: «Сбросим Небеса: материализм»¹⁷.

И небеса, действительно, были сброшены. Мы могли бы проследить источник возникновения гетеротопической омонимии в различии переводов центрального понятия гегелевской диалектики, *Aufhebung* — различии, в котором сошлись вертикальные и горизонтальные оппозиции. Во французском переводе (*relever*, поднятие) и английском (*sublation*, от латинского *sublatio*, поднятие) мы видим движение вверх, а в русском переводе (снятие) — движение вниз; в противоположности переводов вертикальная борьба между материализмом и идеализмом обретает дополнительный, горизонтальный, геополитический поворот. Следует подчеркнуть, что гетеротопическая омонимия обозначает языковые явления, которые, если мы того хотим, нетрудно обнаружить. Нет необходимости (хотя это был бы настоящий вызов) распутывать узел материального и воображаемого, производящий переворачивание в гетеротопических омонимах, чтобы заметить сложные операции, которые оно осуществляет¹⁸.

Сам выбор термина «переход» (*transition*) — ведущего свою генеалогию от Маркса и далее через советские идеологии эпохи Иосифа Сталина до постсталинских апорий перехода к коммунизму, — для обозначения преобразования бывших коммунистических обществ в либеральные демократии является удивительным примером омонотипического переворачивания¹⁹. В конечном счете после падения Берлинской стены движение Восточной Европы «от коммунизма» было (неосознанно) названо «переходом» — марксистским термином, который обозначал движение в прямо противоположном направлении. Хотя и очевидно, что эта путаница не была плодом хитроумных махинаций, она демонстрирует один из механизмов, посредством которых Восточная Европа лишилась

¹⁷ Ленин В.И. Философские тетради. С. 330.

¹⁸ См. статью: Nikolchina, Miglena. *Lost Unicorns of the Velvet Revolutions*, главу “The West as Intellectual Utopia” («Запад как интеллектуальная утопия»), где я обращаюсь к вопросу о движении фантазий, и главу “Between Irony and Revolution: The Case of *Aufhebung*” («Между иронией и революцией: случай *Aufhebung*»), в которой обсуждаются переводы этого гегелевского термина (с. 43–87).

¹⁹ Guillhot, Nicolas. The Transition to the Human World of Democracy: Notes for a History of the Concept of Transition, from Early Marxism to 1989 // *European Journal of Social Theory*. 5. № 2. May 2002. P. 219–43.

языка какого-либо конкретного мировоззрения, которое было бы связано с опытом жизни в (анти)утопии²⁰. И все же теоретические нарративы, подобные нарративу о судьбе «перехода», или философская «драма», подобная той, что я здесь описываю, могут позволить обнаружить пропущенный поворот мысли.

«Человек»: постоянно рождающийся

Гетеротопическое расхождение явно проявляется в концепции «человека» в выступлении Мамардашвили «Европейская ответственность» на международном симпозиуме в Париже в 1988 году, накануне политических изменений в Восточной Европе²¹. Прежде чем я продолжу разбирать эту историю о «соблазнении» и «предательстве» (речь идет о европейских ценностях), немного отвлекусь на два взаимосвязанных языковых вопроса. Во-первых, существует проблема, связанная с самим словом «человек», центральным для выступления Мамардашвили. В русском языке традиционные гуманистические ценности, по крайней мере на языковом уровне, ассоциировались со словом «человек», не исключая женщин²²

²⁰ Равенство полов — это пример сравнительно простого случая, который, тем не менее, создает непреодолимые трудности. Равенство женщин и мужчин было установлено и вписано в конституцию сразу с момента создания коммунистических режимов. Это решение «сверху» породило свои проблемы, но они не были ни проблемами западных женщин, которым пришлось бороться «снизу», с низового уровня, через социальные движения и так далее, ни проблемами женщин из третьего мира. Объяснить это оказалось трудной задачей. Несколько лет назад я приняла участие в проекте Европейской комиссии, которая должна была изучить политическую репрезентацию женщин в восьми странах, вступающих в Евросоюз. Ученые из этих восьми стран провели довольно много времени, пытаясь сформулировать для наших западных партнеров конкретные проблемы, стоящие перед женщинами в Восточной Европе. Мы думали, что постепенно добьемся прогресса, и тут состоялись местные выборы в одной из стран Восточной Европы. Наши партнеры были в шоке. «Пожалуйста, объясните столь высокий процент избранных женщин», — попросили они. Нам казалось, что мы это объяснили! Книга, явившаяся результатом этого исследования, написана в соавторстве с западными партнерами. См.: Galligan, Yvonne, Clavero, Sara, and Calloni, Marina. *Gender Politics and Democracy in Post — Socialist Europe*. Farmington Hills, MI: Barbara Budrich, 2007.

²¹ Mamardachvili, Merab. *La responsabilité européenne // Europe sans rivage: De l'identité culturelle européenne*; Symposium international, Paris 1988. Paris: Albin Michel. 1988. P. 201–205.

²² Родной язык Мамардашвили — грузинский, но по большей части как его письмо, так и его философская среда являются русскими. Здесь я просто отмечу, что в грузинском

(в отличие от английского *man* — 1) человек; 2) мужчина. — *Примеч. пер.*) Для Мамардашвили в этом отношении не было никаких неувязок между историческими коннотациями, вложенными в понятие «человек» («*man*»), и переносом (в связи с гендерными проблемами XX века) характерных притязаний, традиционно связываемых с понятием «человек» («*man*»), на понятие «человеческое существо» («*human being*»). В этом тексте я буду использовать преимущественно словосочетание «*human being*», отметив, тем не менее, что, хотя оно выигрывает в плане избавления от сексизма, оно теряет с точки зрения исторической памяти и тех философских дебатов, которые имели место при создании концепции «человек». Хуже того, определение «*human*» («человеческое») вызывает непроизвольную ассоциацию с производным от него словом «гуманизм» и с представлением о некотором биологическом виде среди других биологических видов. Будто этот языковой сдвиг от «*man*» к «*human*» уже содержит зерно «животного гуманизма».

Еще одним неудобным обозначением является термин «Европа». В одном из своих текстов, посвященном проблеме человека, Мамардашвили отмечает, что Европа — это не географическое понятие, это нечто, могущее находиться, например, в Токио, а не в тех местах, где Мамардашвили обычно преподавал и встречался со своей аудиторией, — в Москве или Тбилиси²³. Так что же такое Европа, если не географическое понятие? «Европа» подразумевает «человека». Начнем с того, что оно включает в себя два основных момента: культуру правового государства (*l'État de droit*), полученную нами в наследство от римского права, и внутренний голос, открытый Евангелием (но наиболее очевидными у Мамардашвили являются отсылы к Апостолу Павлу). Этот внутренний голос позволяет человеку идти без внешней поддержки и без гарантий, открывая путь элементу неопределенности, силе, «которая, собст-

языке, с некоторыми интересными исключениями, языковая ситуация в отношении мужчины / женщины / человека, кажется, ближе к русскому языку, чем к английскому или французскому. (В этих языках возникает проблема, которой нет в русском и грузинском: слова *man* / *homme* обозначают и человека, и мужчину. Поэтому в том случае, когда речь идет о человеке как таковом, феминизм настаивает на термине «человеческое существо». Однако это вступает в противоречие с философской традицией, в которой используется слово «человек». — *Примеч. пер.*)

²³ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 358.

венно, и творит историю»²⁴. Мамардашвили особо подчеркивает, что идея закона и права, унаследованная от римского права, не была должным образом усвоена в его собственной стране, которая, таким образом, остается на периферии Европы. Он, однако, также противопоставляет внешний закон и внутренний голос и отдает предпочтение последнему; европейская культура имеет для него «...антиморализаторский и антилегалистский характер, так как власть языка, имеющая началом этот внутренний принцип, вещь наиболее важная — именно она направляет усилия и борьбу людей»²⁵.

Бифуркация между законом и внутренним голосом на этом не заканчивается. Она является необходимым условием дальнейшего развития. Во-первых, «человек» подразумевает «историю»: и не просто историю, а историю *творения* истории как органа собственно «человеческого» (и *vice versa*: человек является существом, чей специфический орган есть история). Во-вторых, «человек» подразумевает «язык», который является не просто некоей системой коммуникации, но эквивалентен политическому языку. Языком является публичное «обкатывание» выкриков на агоре: вне полиса могут быть только варвары, на древнегреческом — люди без языка. В-третьих, хотя человек есть существо, органом которого является история, он не имеет ни прошлого, ни будущего, а всегда случается *сейчас*. Следовательно, он есть апокалиптическое измерение «сейчас», а вовсе не «естественный» человек, изучаемый антропологией. Это апокалиптическое измерение — этот *kairos*, как мы могли бы сказать с учетом последних работ Джорджо Агамбена, — случается, когда и если случается, только через мышление — в пространстве возможного человека. *Человек есть всегда возможный человек, непредсказуемым образом являющийся в акте мысли здесь и сейчас*. Следовательно, человек — это объект *отрицательной онтологии*. Он есть отсутствие. Человек никогда не есть, а всегда лишь становится²⁶, всегда заново рождается, что образует его четвертый главный аспект — усилие. Человек есть усилие и труд быть человеком, в

²⁴ Мамардашвили М.К.. Европейская ответственность. — <http://mamardashvili.com/archive/interviews/responsibility.html>

²⁵ Там же.

²⁶ Слово «становление» («*devenir*») в связи с человеком появляется в «Европейской ответственности», но в своих более строгих философских текстах Мамардашвили предпочитает говорить «случается»: человек невозможен, но он *случается*. Именно так и

большинстве случаев неудавшееся усилие, часто недоношенное и приводящее к выкидышу, но все же усилие. И, наконец, когда и если оно случается, то человек есть существо искусственное, оно рождается «на втором шаге» и не имеет ничего общего ни с природным человеком, ни с человеческой природой.

Однако, что бы мы ни думали об определении человека у Мамардашвили, нам может не понравиться, что «человеческое» синонимично «европейскому». Это может вовлечь нас в такие же споры, какие вызывает лакановский фаллос. Если это не мужской анатомический орган, то зачем его так называть? Если «европейское» может относиться к Токио, а не к Европе, зачем называть его «европейским»? Зачем настаивать на том, что Европа предлагает единственно приемлемый ответ на вопрос: возможно ли еще? изменение в мире? То, что интересует меня на этой стадии — на довольно поздней (и предсмертной) стадии существования восточной коммунистической системы (и, как оказалось, поздней стадии жизни Мамардашвили²⁷), — это утверждение Мамардашвили о том, что европейцы дезавуировали свою ответственность быть европейцами в том очень специфическом смысле, в котором понимает данное слово Мамардашвили.

«Для вас, европейцев, слишком многое кажется естественным, чуть ли не само собой разумеющимся. Так, никто не задумывается даже о самих основах своего существования, равно как нет и обостренного сознания, что человек — это прежде всего усилие во времени, постоянное усилие стать человеком. (...) Ведь человек — это не естественное, не от природы данное состояние, а состояние, которое творится непрерывно. (...) Человек — это существо, которое всегда находится в состоянии становления, и вся история может быть определена как история его усилия стать человеком.

следует понимать возможного человека: как невозможное, которое случается. См.: *Мамардашвили М.К.*. Введение в философию // Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.

Другой интересный момент в данном контексте — это появление «апокалиптического измерения», которое Мамардашвили критикует у Сартра в своих ранних работах. См.: *Мамардашвили М.К.*. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм: Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 149–204. Относительно *kairos* у Арамбена, я опираюсь на: Restuccia, Frances. *A Messianic Aesthetic: Lily Briscoe's Vision* (неопубликованная рукопись).

²⁷ Мамардашвили скоропостижно скончался 25 ноября 1990 г. в московском аэропорту «Внуково».

Человек не существует — он становится (...) Однако может возникнуть усталость и забвение собственных истоков. И в этом опасность для Европы»²⁸.

Человек: тупик(и)

Хотя Мамардашвили никогда не уточняет, кто такие эти европейцы, забывшие об усилении быть человеком, нет сомнений, что он бросает вызов идее, выраженной в строках, завершающих «Слова и вещи» Фуко: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек»²⁹, или лаконичной формулировкой Жака Деррида в «Концах человека»: «Человек — это то, что соотносится со своим концом, в фундаментально двусмысленном значении этого слова»³⁰. К середине 1960-х гг. тенденция постулировать человека как законченное существо обрела название «антигуманизм» и, как показывает недавнее исследование Стефаноса Геруланоса, «стала почти официальным лицом французской мысли»³¹. К текстам, сыгравшим ключевую роль в этом направлении, обычно причисляют «Письмо о гуманизме» 1947 г. Хайдеггера, вторую заметку Александра Кожева о «конце истории», написанную в 1961 г. и опубликованную в 1968-м, работы Луи Альтюссера по поводу дебатов о гуманизме в марксизме, а также процитированные выше тексты Фуко и Деррида.

В своем собственном исследовании (иллюстрирующем как вновь возникший интерес к проблеме человеческого, так и связанные с этой проблемой неясности) Геруланос возводит эту тенденцию к 1930-м и даже к 1920-м годам и объединяет различных философов и писателей, в чьих работах он наблюдает появление «негативной антропологии». Исследование Геруланоса интересно как с точки зрения его полноты, так и с точки зрения обращения к фигурам, редко упоминаемым теперь в таких контекстах (как в случае с А. Койре). Оно также акцентирует внимание на

²⁸ Мамардашвили М.К.. Европейская ответственность. — <http://mamardashvili.com/archive/interviews/responsibility.html>

²⁹ Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 404.

³⁰ Derrida, Jacques. *The Ends of Man // Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 123.

³¹ Geroulanos, Stefanos. *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford University Press, 2010. P. 2.

некоторых основных проблемах, ставших предметом дебатов об антигуманизме, и в первую очередь на проблеме расплывчатости и многогранности понятий «человек» и «гуманизм», которые подверглись суровой критике и были объявлены мертвыми. Его собственный подход разрывается между, с одной стороны, сведением гуманизма к концепции, согласно которой понятие «человек» основано на представлении о человеческой «природе» или «сущности», пред-данных и неизменных или служащих его высшим существом и идеалом³², и, с другой стороны, утверждением, которое Геруланос по понятным причинам повторяет при каждом удобном случае, что его постоянный отказ от строгой концептуальной рамки соответствует недостатку строгости у авторов и в дебатах, которые он исследует. Он имеет дело, следовательно, или с довольно общей концепцией «человеческой природы» (как будто когда-либо существовало неоспоримое соглашение относительно того, что это значит), или же не касается никакой определенной концепции. В результате Геруланос причисляет к направлению антигуманизма авторов, которые эксплицитно понимают свою задачу как разработку гуманизма правильного сорта в отличие от неправильного гуманизма, или тех, кто предлагал различные проекты «нового человека» и т.п. Сам факт постановки под вопрос значения понятия «человек», согласно Геруланосу, уже указывает на антигуманизм.

Такой подход очевидно расходится с главной идеей «Концов человека»: если Деррида деконструирует подспудные возвраты к «гуманистической метафизике» в воззрениях, ostensibly осуществляющих критику такой метафизики, то Геруланос, напротив, вскрывает обширную, уже осуществленную деконструкцию гуманизма в случаях, когда ему явно все еще привержены. Иначе говоря, в то время как Деррида сетует о конце человека как о том, что само никогда не может в достаточной степени совершиться, Геруланос рассматривает формулу Деррида о конце человека как результат давно разворачивающегося процесса. Труды Сартра, особенно «Экзистенциализм — это гуманизм», являются красноречивым примером этого расхождения: Сартр является отправной точкой и образует главную мишень критики Деррида в «Концах человека»; Геруланос, со своей стороны, включает работу Сартра в рамки общего движения в сторону антигуманизма.

³² Geroulanos, Stefanos. *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. P. 12, 14 и далее.

Вопросы, поднятые этим несоответствием между гуманизмом, который никогда, как кажется, не уйдет, и антигуманизмом, который, как кажется, всегда уже пришел, были разрешены А. Бадью в терминах противопоставления радикального гуманизма (представленного Сартром) и радикального антигуманизма (представленного Фуко). Какими бы противоположными ни казались эти ориентации, обе они обращаются к одному и тому же вопросу («что станет с человеком в отсутствие Бога?»), и обе они «согласны относительно темы безбожного человека как начала, возможности, программы мысли»³³. Поэтому существует единство двух конфликтующих ориентаций: единство в их программном повороте к возможному. Из двух направлений, однако, Бадью определенно отдает предпочтение решению Фуко, то есть «мышлению, которое способствует приходу нечеловеческого начала». Иными словами, и в подтверждение перспективы, предложенной Геруланусом, — радикальный гуманизм почти так же хорош, как и радикальный антигуманизм (но все-таки немного не дотягивает до последнего). Бадью говорит: «Если антигуманистическая программа и преобладает с конца шестидесятых годов (и, по-моему, она остается нашей отправной точкой), то это потому, что она является носителем сопряжения идей пустоты и начала»³⁴.

Возвращаясь к Мамардашвили, мы должны спросить, почему «носитель сопряжения идей пустоты и начала» (который, кажется, скорее соответствует «негативной онтологии» человека Мамардашвили) называется «человеком» в одном случае и «нечеловеком» в другом. Почему в одном случае это законченный/завершенный человек, а в другом — постоянно возрождающийся? Почему искусственность «человеческого», на котором настойчиво делает акцент Мамардашвили, рискует быть синонимичным «животному гуманизму»?

Загадка еще больше усиливается деталями, которые возвращают нас к встрече Мамардашвили с Альтюссером. Когда Мамардашвили приехал в Париж в 1966 г. повидать Альтюссера, он уже опубликовал критику сартровской «Критики диалектического разума»³⁵, в которой обвинил Сартра в неспособности выйти из «ла-

³³ Badiou, Alain. *The Century*. P. 171.

³⁴ Там же. С. 173.

³⁵ Мамардашвили М.К. К критике экзистенциалистского понимания диалектики // Вопросы философии. 1963. № 6. С. 108–20.

биринта гуманистической идеологии»³⁶, второй же критический аргумент против Сартра — обвинение в антропологизации социального бытия³⁷ — появился в 1966 году. Что касается Альтюссера, то ко времени этой встречи он уже опубликовал значительную часть своих основных трудов³⁸. Он уже нанес, по словам Жан-Клода Милнера, «смертельный удар» по «гегеле-марксизму» тем, что радикально оторвал Маркса от Гегеля и обозначил разрыв в работах Маркса, различив Маркса молодого и зрелого³⁹. Что касается того, что имеет более близкое отношение к случаю Мамардашвили, то в работах «Молодой Маркс: теоретические вопросы»⁴⁰ и «Марксизм и гуманизм»⁴¹ Альтюссер критиковал поворот к

³⁶ Григоров Емил. Драмата на *cogito*: една съвременна версия. Опит върху философията на Мераб Мамардашвили (Драма когито: современная версия: Эссе о философии Мераба Мамардашвили) София: Университетско издателство «Св. Кл. Охридски», 2009. С. 52.

³⁷ Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм: критические очерки. М., 1966. С. 149–204.

³⁸ Согласно Грегори Эллиоту Альтюссеру не удалось после 1965 года создать что-либо подобное книгам «За Маркса» и «Читая Капитал» (Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. Leiden: Brill, 2006. P. XX).

³⁹ Milner, Jean-Claude. *La petite bourgeoisie intellectuelle en France: d'un rêve l'autre // Le Moment philosophique des années 1960 en France*, ed. Patrice Maniglier. Paris: PUF, 2011. P. 187.

⁴⁰ Альтюссер Л. За Маркса / Предисловие Этьена Балибара. М.: Праксис, 2006. С. 77–125, 219–241, 313–342. Пьер Машерей (*Pierre Macherey*) отмечает, что «Молодой Маркс: вопросы теории» — первый важный текст Альтюссера (кроме его книги о Монтескье, появившейся годом раньше) и что подзаголовок «Вопросы теории» пародирует подзаголовок книги Сартра «Критика диалектического разума» — «Вопросы метода». См.: Macherey, Pierre. *Althusser et le jeune Marx // Actuel Marx*. № 31. March 2002. P. 159–175. В этом тексте Альтюссер критически подходит к выпуску журнала *Recherches Internationales* («Международные исследования»), посвященного молодому Марксу. Некоторые статьи выпуска были написаны советскими авторами. В комментарии Альтюссер пишет: «Весьма примечательным является интерес, проявляемый молодыми советскими исследователями к работам молодого Маркса. Он является важным знаком, свидетельствующим о нынешних тенденциях культурного развития в СССР» (Альтюссер Л. За Маркса. С. 77). Альтюссер благосклонно выделяет текст Николая Лапина, однокурсника Мамардашвили по МГУ 1949 года, с которым тот сотрудничал в разных ситуациях. См.: Лапин Н.И. Ранний Мамардашвили // Быть философом — это судьба / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.А. Парамонова, Е.В. Петровской. М.: Прогресс-традиция, 2011. С. 50–63.

⁴¹ Althusser, Louis. *Marxism and Humanism // Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*. № 20, June 1964. С. 9–33. На русском языке работа «Марксизм и гуманизм» напечатана в книге: Альтюссер Луи. За Маркса. С. 313–352.

«буржуазному гуманизму» (то есть к идеям молодого Маркса относительно «человека» и «человеческой природы») в официальной линии Коммунистической партии Советского Союза. Встреча Мамардашвили с Альтюссером ясно свидетельствует о его выборе против сартровского «радикального гуманизма» (который, как покажут дальнейшие события и как не преминул отметить Бадью, был привлекательным для советской власти) и в пользу (альтюссеровского) не менее радикального антигуманизма. И, тем не менее, в 1970-х годах Мамардашвили выступает на стороне «человека». Вопрос, если сформулировать его в терминах Мамардашвили, состоит в том, как это *случилось*?

Событие и актуальность

Я снова повторю (поскольку реалии связанного с Мамардашвили контекста в наше время требуют более обстоятельного пояснения): встреча (вероятная) Мамардашвили с Альтюссером в Париже в 1967 г. содержала по меньшей мере два нарушения с точки зрения советского режима. Он путешествовал без официального разрешения, а также встретился с тем, кто открыто критиковал официальные советские идеологические установки. Членство Альтюссера во французской компартии только усугубляло дело⁴². Тот факт, что эта коллизия частично касалась философских тонкостей (например, вопроса о том, существовала ли преемственность между молодым и зрелым Марксом), много говорит о природе самого советского режима и о теоретических ограничениях, с которыми должны были сталкиваться мыслители Восточной Европы. Таким образом, возникает вопрос: если поворот к «человеку» и гуманизму был предпринят Коммунистической партией Советского Союза, возможно ли, что Мамардашвили приспособился к линии партии, сдав свои позиции? Обратился ли он к молодому Марксу лишь потому, что к нему обратилась партия?

В конкретном практическом и биографическом смысле ответ на этот вопрос не вызывает затруднений: если Мамардашвили и старался сделать свои философские исследования приемлемыми для

⁴² В работе «Althusser: The Detour of Theory» (Leiden: Brill, 2006) Грегори Эллиот (Gregory Elliott) представляет современный той эпохе политический фон теоретического диссидентства, включая анализ положения различных компартий, расхождение СССР и Китая и т. п.

властей, он не слишком преуспел; и как бы в течение последних десятилетий режима ни пересекались с официальным гуманизмом философские, литературные и художественные решения проблемы человека, это не слишком помогало многим интеллектуалам, включая Мамардашвили.

Фактически сосредоточение на «человеке» произвело теоретический разлом в идеологическом монолите системы, вызвавший ее внутреннюю эрозию. Это было прямым следствием мифологизации Маркса — парадокс, поскольку критический мыслитель был подвергнут идеологической мумификации и был обречен на фатальную слабость, которой не преминули воспользоваться оппоненты системы. Поэтому в чисто теоретическом плане, равно как и в плане обмена идеями между свободно мыслящими интеллектуалами и попыток номенклатуры приспособиться⁴³, ситуация может оказаться гораздо более сложной в том смысле, что молодой Маркс мог сыграть роль троянского коня в цитадели официального марксизма. В поздних интервью Мамардашвили подтверждает свою связь скорее с Марксом, нежели с марксизмом⁴⁴, и влияние Маркса на свою собственную борьбу за внутреннюю свободу начиная с 1950-х годов, поскольку в ранних работах Маркс, по выражению Мамардашвили, «пытался выработать некую процедуру, которая позволила бы изгнать социальные призраки из мышления, из обществоведения»⁴⁵.

Мамардашвили называет Маркса трагическим мыслителем, поскольку тот не смог жить в соответствии с собственными философскими критериями: он создал фундаментальную методологию, позволявшую извлечь «яд из отравленного — социализованного, отчужденного и так далее — сознания», но в дальнейшем пал жертвой яда собственного изготовления⁴⁶. Похоже, что Маркс оставался предметом мысли Мамардашвили со времен его юно-

⁴³ Не важно, искренне или нет. См.: *Мамардашвили М.К.* Мой опыт нетипичен // Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, 2011. С. 87–98.

⁴⁴ См.: *Мамардашвили М.К.* Начало всегда исторично. — <http://www.mamardashvili.com/autobiographical/beginning.html>

⁴⁵ *Мамардашвили М.К.* Мысль под запретом. (Беседы с Анни Эпельбозн) // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 103.

⁴⁶ Ср.: «С другой стороны, он сам создал яд не слабее прежнего, так что в результате оказался лекарством, действующим как противоядие и отравка одновременно». *Мамардашвили М.К.* Мысль под запретом. С. 103. — *Примеч.ред.*

сти, однако в таком виде, который подразумевает не только разрыв в работах Маркса (в согласии с жестким противопоставлением Альтюссером молодого Маркса — зрелому), но и разрыв самого Мамардашвили со зрелым Марксом. Мысль Мамардашвили, как уже предполагалось, изначально разворачивалась в концептуальных рамках «Капитала» и в очень значительной степени — в духе утверждения Альтюссера, что «всякая мысль, которая стала бы ссылаться на Маркса для того, чтобы так или иначе восстановить теоретическую антропологию или теоретический гуманизм, в теоретическом отношении была бы всего лишь прахом»⁴⁷.

Мамардашвилевская критика гуманизма Сартра 1963 года утверждает, что Сартр перевернул перспективу Маркса, поставив ее на голову⁴⁸, — и здесь мы возвращаемся к инверсии и переворачиванию. Маркс, отмечает Мамардашвили, «специально разъяснял тот факт, что на поверхности капиталистического жизненного процесса действительные общественные связи людей принимают превращенные иррациональные формы, которые зачастую “говорят прямо обратное тому, что есть на самом деле”»⁴⁹.

Несколькими годами позже идея «выражения противоположного тому, что есть на самом деле», которая никогда не выражалась столь просто, даже в ранних текстах, трансформировалась в мамардашвилевскую концептуализацию превращенных форм — Марксовой *verwandelte Form* — не только как иррациональных, но и как совершенно непрозрачных и оторванных от связей и процессов, которые их породили. Превращенные формы *стирают* процессы, вызвавшие их к жизни. Действительно, мы здесь снова имеем дело с «заколдованным и замороженным, на голову поставленным миром, обильно населенным чудесами и привидениями»⁵⁰ (курсив мой. — М. Н.), однако эти чудеса и привидения не восприимчивы к переворачиванию, так сказать, к обратной инверсии, которая смогла бы обнаружить за ними истину. Аргументы, обращенные к тому, что лежит за ними, иррелевантны: «В этом смысле превращенная форма видения действия системы изнутри ее самой

⁴⁷ Альтюссер Луи. «Марксизм и гуманизм» // За Маркса. С. 325.

⁴⁸ Переворачивание с ног на голову появляется в этом тексте три раза. См.: Мамардашвили М.К. К критике экзистенциалистского понимания диалектики. С. 109, 111, 114.

⁴⁹ Там же. С. 114.

⁵⁰ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, 2011. С. 252.

есть *объективированная* ориентация сцепления в ней атомарных сознательных актов, есть *реально* полагаемый вовне субъектов объект, определяемый отношениями системы как целого и из них черпающий свою жизнь, а не из акта понимающего индивида». Для последнего эта объективированная ориентация «индуцирует поле понимания и возможного движения мысли, создает замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта, а с другой стороны, отбрасывает своего рода “тень” на различные области системы, индуцируя зоны принципиального непонимания, “мертвое пространство”, непроницаемое для луча сознания»⁵¹.

Таким образом, мы имеем дело с беспрепятственным заключением «понижающего индивида» в тюрьму матрицы превращенных форм. В этой перспективе последующее занятие Мамардашвили вопросами того, как человек «случается» (похожее на процедуру извлечения яда из «отравленного, социально детерминированного и отчужденного сознания», осуществленную молодым Марксом), поднимает еще один вопрос. Если поворот к «человеку» не был продиктован уступкой официальной партийной линии и если действительно понятие «человек» действовало как вирус, попавший в коммунистическую идеологическую систему, не было ли обращение Мамардашвили к этой проблематике результатом противоположного компромисса: теоретического компромисса, продиктованного необходимостью использовать любое средство для подрыва режима?

Если это так, то сам по себе риск, который такое мышление влекло за собой, мог бы послужить показателем адекватности такого мышления. Здесь следует напомнить о том, что поздний Фуко писал о парресии, в которой «истина» гарантирована телом и собственной жизнью индивида. Об этом же говорит и один из персонажей «Самурая» Юлии Кристевой — Дан (представляющий болгарского теоретика Цветана Стоянова). Он пытается убедить Ольгу (альтер эго юной Кристевой, только что приехавшей в Париж) вернуться на свою деспотическую родину, а не дезертировать на Запад, где интеллектуальные потрясения — «просто игра». Западные интеллектуалы «протестуют, поскольку чувствуют себя в безопасности. Они потеряли ощущение смерти — и как угрозы

⁵¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. С. 248.

и как мотивирующей силы»⁵². Жить на Востоке, следовательно, могло бы отныне означать сохранять смерть как «угрозу и мотивирующую силу», или, как отмечает Альтюссер в своем письме Мамардашвили 1978 года, «долг интеллекта, за который приходится дорого заплатить»⁵³.

И все же риски мамардашвилевского уклона в сторону человека не были строго «парресийными»; его не особо беспокоило совпадение истины с риском для жизни. В том же письме 1978 года Альтюссер цитирует слова Мамардашвили: «Я остаюсь, поскольку именно здесь можно видеть обнаженную суть вещей»⁵⁴. Возможно, решение Мамардашвили не уезжать на Запад, как это сделали многие его друзья и коллеги (чтобы их выставили, комментирует Альтюссер, как «детей волков», от которых ожидают рассказов о нравах лесных жителей»⁵⁵), имело своей подоплекой философский мотив, который можно объяснить следующим образом: репрессивный режим с его тупой опорой на силу открывает более прозрачный, обнаженный доступ к истине. Вместо того чтобы так или иначе, через тот или иной компромисс исказить мышление, тирания, как кажется, облегчает его. Это и приводит к «видению»: трещины и щели тирании обнажают «суть вещей».

Перед лицом неотменимой иррациональности превращенных форм и позиционирования «понимающего индивида» в их лишенном горизонта пространстве идея подобного доступа, идея возможности «видеть обнаженную суть вещей» является явным парадоксом. В своем письме Альтюссер дважды повторяет выражение «метафизические глубины» — для того «чтобы знать, как ты это делаешь, и угадывать через ответы, которые ты ищешь, вопросы, которые тебя мучают», но и в связи с искушением, подобно Марксу в 1852 году, «вновь начать все сначала»⁵⁶. В отношении себя он добавляет: «слишком поздно, учитывая возраст, усталость, утом-

⁵² Kristeva, Julia. *The Samurai*. Trans. Barbara Bray. New York: Columbia University Press. 1992. P. 45.

⁵³ Althusser, Louis. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–87*. Trans. G. M. Goshgarian, ed. Francois Matheron and Oliver Corpet. London: Verso. 2006. P. 2. В том же самом письме Альтюссер с грустью пишет: «Здесь я все держу в себе, с тобой — это другое дело». См. наст. изд. С. 37.

⁵⁴ Наст. изд. С. 31.

⁵⁵ Там же. С. 31.

⁵⁶ Там же. С. 35.

ление и одиночество»⁵⁷. Из этого, похоже, вытекает, что Мамардашвили удалось «вновь начать все сначала», что подразумевает различие между ранним и поздним Мамардашвили. Как в случае Фуко, и, разумеется, Маркса, мы должны будем в случае Мамардашвили сопоставить работы разных лет: а именно работы 1960-х и начала 1970-х годов, то есть его критику Сартра, его неортодоксальный марксистский анализ и особенно его статью о превращенных формах, с его более поздними размышлениями — письменными и устными — и в первую очередь с его рукописью 1970-х годов «Стрела познания», которая маркирует трудный переходный период. Мы бы обнаружили, что проблема «человека» в работах Мамардашвили возникает в связи с его обращением к молодому Марксу и затем вообще полным отказом от Маркса ради «метафизического поворота» — «запоздалых цветов метафизики». Более того, этот поворот сопровождался решением отказаться от публикаций, что тоже обсуждалось в письме Альтюссера: «Единственный ответ, который я сейчас нахожу, — это молчание. И, несмотря на все различия, я понимаю твое молчание, у которого совершенно иные причины»⁵⁸.

Между ответом в форме молчания и заявлением об отставке по причине возраста, усталости, апатии и одиночества Альтюссер, тем не менее, упоминает о соблазне опубликовать кое-что о Макиавелли; такая книга была опубликована посмертно и, согласно Этьену Балибару, является «вероятно, его великой книгой», в которой Альтюссер объясняет, что значит действовать политически в пространстве идеологии⁵⁹. Что же касается Мамардашвили, то упомянутое в письме молчание (в смысле отказа от публикаций. — *Примеч. пер.*) приняло у него форму настоящего политического реагирования, оставившего позади сложность его письменных текстов. Его лекции и устные выступления — грандиозный результат, пришедшийся на бурные 1980-е годы в Восточной Европе. Многие были посмертно опубликованы, но еще больше продолжает выходить в свет до сих пор. Влияние Мамардашвили на это время было столь могущественным, что его стали воспринимать как «устного» философа, своего рода современного Сократа, и это почти стерло память о прежних написанных им текстах.

⁵⁷ Наст. изд. С. 35.

⁵⁸ Там же. С. 35.

⁵⁹ Balibar, Étienne. *La philosophie et l'actualité: au-delà de l'événement? // Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Ed. Patrice Maniglier. Paris: PUF, 2011. P. 215.

Идея «метафизического поворота» в работах Мамардашвили, впрочем, как и изображение Мамардашвили в качестве харизматического, но непоследовательного сократического мыслителя, не учитывают его непрерывное усилие — если использовать слово, столь сильно им подчеркнутое в «Европейской ответственности», — по извлечению «человека» из замороженного царства превращенных форм, не скатываясь к антропологизму, подвергаемому им критике в ранних работах. А это предполагает не только понимание лишнего горизонта царства объективированных «атомарных актов сознания» как царства непроницаемой и отравленной тьмы, но и мысль о «создании создающего» (Мамардашвили формулирует ее в «Стреле познания») ⁶⁰. Как создание создает? Ввиду этого порочного круга — как вообще возможно изменение? Как это невозможное — человеческое существо, человек — случается? Какими бы ни были его шаги в этом направлении, есть уверенность, что Мамардашвили не вернулся к идее некоей «природы» человека (подобной ли той, которую мы находим у молодого Маркса, или какой-либо иной). Человек — неестественное, искусственное существо: оно рождается «на втором шаге»; оно есть непредсказуемый результат собственных усилий. Или, по словам Мамардашвили, «все философские определения, лежащие в основании термина “человек”, никогда не разрешимы на какой-либо антропологической основе, на каком-либо конкретном образе человека, поскольку они имеют в виду *возможного человека*, который никогда “не есть”» ⁶¹.

Это вопрос и сегодняшнего дня: не была бы такая концептуализация «человека» более эффективной в плане противопоставления животному гуманизму, нежели антигуманизм, который делает концепцию человека неотличимой от концепции животного или машины? Этот «событийный» (*event-al*) подход к человеку открывает третью возможность для понимания трудов Мамардашвили — возможность, позволяющую оставить в стороне оппозицию «разрыв–непрерывность». Здесь может быть полезно обращение к последнему исследованию Э. Балибара ⁶². Балибар берет за точку отсчета «потрясающий способ», с помощью которого Джудит

⁶⁰ Мамардашвили М.К. Стрела познания: набросок естественно-исторической гносеологии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 105.

⁶¹ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя. С. 355.

⁶² Balibar, Étienne. *La philosophie et l'actualité*. P. 225.

Батлер в «Психической жизни власти» — через прагматическую категорию «перформативного противоречия» — раскрывает формальное сходство в обращении с «парадоксом события» у Альтюссера и у Фуко⁶³. Балибар указывает, что парадокс — в замкнутом круге, поскольку субъект одновременно и произведен, и является предпосылкой условий, которые его производят. Дж. Батлер исследует этот замкнутый круг не как слабость и не как ошибку, но как объект философского вопрошания, касающегося идеологии в случае Альтюссера и власти в случае Фуко.

С точки зрения Балибара, анализ Батлер выдвигает на первый план вопрос о том, каким образом актуализировать (*actualiser*) мышление о событии или философски мыслить событие как актуальность (*actualité*)⁶⁴. При этом понятие актуальности (*actualité*) не выступает другим именем для события, а, скорее, указывает на модальность, в которой философия пыталась бы не мыслить событие как таковое, а писать в гармонии (*en rapport*) с событием косвенным путем, который сам по себе событиен (*événementielle*)⁶⁵. Батлеровское перформативное противоречие «позволяет расположить понятие актуальности в точке пересечения определенной исторической *ситуации*, некоего ансамбля *определенных условий* (подверженных «процессу» возникновения и преобразования) и определенной интемпоральности, или транстемпоральности, или, еще лучше, некоего событийного («*event-al*») повторения, которое в то же время есть, по определению, непрерывное изменение или непрестанное воспроизведение сингулярностей»⁶⁶.

Моя точка зрения очевидна. Понимание Балибаром актуальности как событийного («*event-al*») повторения дает ключ к пониманию мамардашвилевского философского усилия. Мы могли бы объяснить это усилие с позиции, сформулированной Деяном Деяновым, а именно — «позитивно проясненного регресса, позволяющего рассматривать тот же самый регресс не как отказ от “модерности”, а как возвращение назад по ее следам, с тем чтобы разрешить противоречия, оставленные нам в наследство той

⁶³ Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997. P. 106–31.

⁶⁴ Balibar, Étienne. *La philosophie et l'actualité*. P. 223.

⁶⁵ Ibid. P. 215.

⁶⁶ Ibid. P. 232.

же «модерностью»...»⁶⁷. Ибо, как настаивает Мамардашвили, — «мертвые знания нам не важны — мы обращаемся к прошлому и понимаем его лишь в той мере, в какой можем восстановить то, что думалось в прошлом, в качестве нашей способности мышления, как то, что мы можем сейчас сами подумать»⁶⁸.

Вопрос в том, есть ли смысл в актуализации «человека» сегодня?

Органическое, слишком органическое...

В качестве ответа на этот вопрос приведу пример современной апории. *Mass Effect* — это грандиозная, эпическая научно-фантастическая игра, состоящая (пока) из трех частей. Ее сюжет задан конфликтом между так называемыми органиками (разновидностями разных галактических рас более или менее странной внешности, где люди борются за межзвездное признание) — и загадочным и дьявольски злобным искусственным интеллектом. По ряду крайне запутанных философских причин, с которыми создатели игры пытаются разобраться вплоть до самого конца игры (это можно рассматривать и как часть истории жанра, которая переросла свое скромное интеллектуальное начало), этот искусственный интеллект организует похищение населения целых планет, чтобы — во второй части игры — соорудить из их тел гигантского голема. Кроме этой злой силы, носителями которой выступают Риперы (*Reapers* — Жнецы (*англ.*)), есть, однако, и другие разновидности искусственного интеллекта, например, Геты (*Geth*), которые не такие уж злые и фактически могут быть (если пожелает игрок) рекрутированы для борьбы с Риперами. По словам одного участника форума игры, «Геты могут занять ницшеанскую позицию и решить, что бог/боги [Рипер/ы] их предали/обманули и их следует уничтожить. И почти каждое взаимодействие с Гетами показывает, что они имеют склонности к философским («почему я существую?»), художественным (они слушают оперу) и религиозным (молятся в своих алтарях) занятиям и ценностям, — склонности, которые Риперы

⁶⁷ Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX века // Мераб Константинович Мамардашвили / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: РОССПЭН, 2009. С. 376. (Имеется в виду принятое в западной литературе обозначение эпохи Нового времени (*modernity*). — Примеч. ред.)

⁶⁸ Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: «Прогресс-традиция», 2009. С. 9.

могли бы посчитать неэффективными либо органическими качествами». На это другой участник угрюмо отвечает: «МЕ [*Mass Effect*] Вселенная нуждается в батлерианском джихаде». Здесь батлерианский джихад (отсылающий к роману-утопии Сэмюэля Батлера «Эдгин» (*Erewhon* — частичная анаграмма *Nowhere* — Нигде. — *Примеч. пер.*), в котором машины представлены в качестве следующего шага эволюции), — аллюзия на объявление вне закона мыслящих машин и всех видов искусственного интеллекта в романе «Дюна» Герберта Франка⁶⁹.

Игра и дебаты между хорошо осведомленными геймерами (с их отсылками — время от времени — к мятежным роботам и органическим джихадам против них) отражают вымышленную войну, которая бушует уже около двухсот лет: сначала в литературе, затем в кино и, с недавнего времени, как показано выше, в видеоиграх. Новый виток этой войны актуализируется в *Mass Effect* благодаря тому факту, что главного персонажа, которому дается буколическое имя Шепард (Пастух. — *Примеч. пер.*), оставляют практически мертвым в конце *Mass Effect 1*, а затем снова в конце *Mass Effect 2*, так что в начале каждой следующей части его, видимо, возвращают к жизни с помощью передовых методов биотехнологического монтажа. Шепард, чье имя в качестве спасителя человечества приобретает не только пастырские, но и евангельские коннотации, должен сражаться с Риперами-Жнецами, усилия которых по сбору урожая органических тел напоминают традиционный образ Смерти, однако их имя также отсылает к последним достижениям беспилотной военно-воздушной техники⁷⁰. Хотя галактическое противостояние задумано в виде конфронтации между органическим и искусственным, тем не менее хай-тэковское устройство игры в сочетании с высоко хай-тэковскими предпосылками ее сюжета создают концептуальный узел, который сеет хаос среди геймеров на форумах. Ступор наступает после третьей части игры: споры так накалены, что описывать их — дело неблагоприятное. Апория уже достаточно продемонстрирована тем фактом, что монстр Рипер, созданный из вторичного человеческого сырья, имитирует и гротескно повторяет инженерный брико-

⁶⁹ BioWare, Social Network Forums, “I Have This Theory (Geth/Organics/Reaper Related)”, accessed August, 22, 2013. — social.bioware.com/forum/1/topic/103/index/686723

⁷⁰ MQ-9 Reaper — разведывательно-ударный беспилотный летательный аппарат ВВС США.

лаж, с помощью которого был возвращен к жизни Шепард. Чем же они отличаются? Почему Шепард органичен, а чудовище Рипер искусствен? Почему геймеры, как правило, сплачиваются в поддержку органического джихада?

Игра артикулирует эту проблему очень четко, хотя и не может предложить концептуального ее разрешения. Через сопоставление героя с монстрами красноречиво обнажается потребность, которая в первую очередь мобилизует термин «органическое». Органическое должно маркировать различие между человеком и машиной, но оно больше не может этого сделать. Я пока остановлюсь на том, что просто укажу на следующий факт: рассмотрение человека как законченного и инвестирование «сопряжения пустоты и начала» в нечеловеческое — это именно тот шаг, который превращает «человека» в концептуальную добычу «животного» и «машины».

Перевод с англ. Виктории Лысенко