Проблемы экзистенциальной философии

Promlems of Existential Philosophy

УДК 111.83
ББК Ю 87

Алексей Николаевич Фатенков,
доктор философских наук, доцент
Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского
(Нижний Новгород, Россия), e-mail: ksf@fsn.unn.ru

Подлинность непубличного

В соотнесении с традицией экзистенциальной философии и известными феноменами мировой культуры подлинность непубличного противопоставляется неподлинности публичного, коммуникативного, социального. Развивается топологическая идея М. Хайдеггера о сродстве философии и провинции. С позиции экзистенциальной онтологии и с опорой на тексты М. Кундеры различаются и критически рассматриваются сферы социального и публичного. Негативно, как фетиш коммуникативной гуманитаристики, трактуется фигура «другого». Проводится сравнение психоаналитического, постмодернистского и экзистенциалистского толкования образа Эдипа; постмодернистской и экзистенциалистской интерпретации фигуры Анти-Эдипа.

Ключевые слова: человеческое, экзистенциальное, социальное, публичное, коммуникативное.

Aleksey Nikolayevich Fatenkov,
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Nizhny Novgorod State University amed after N. I. Lobachevsky
(Nizhny Novgorod, Russia), e-mail: ksf@fsn.unn.ru

The Authenticity of the Non-public

In relation to the tradition of existential philosophy and well-known phenomena of world culture, the authenticity of the non-public is contrasted with the inauthenticity of the public, communicative and social. The paper develops M. Heidegger's topological idea about the affinity of philosophy and the province. The social and public spheres are distinguished and critically considered from the standpoint of existential ontology and on the basis of M. Kundera's texts. The figure of "the Other" is interpreted negatively as a fetish of communicative humanities. The paper presents a comparison of psychoanalytic, postmodern and existentialistic interpretations of Oedipus's image and a comparison of postmodern and existentialistic interpretations of Anti-Oedipus's figure.

Keywords: human, existential, social, public, communicative.

Врастая в пространство бытия… (Почему экзистенциальная философия остаётся в провинции?)

Таков совет М. Хайдеггера. Этому немцу, сумевшему, концептуально перемолов, укротить гремучую смесь платонизма и ницшеанства, можно верить. Он натурный европейский метафизик: его онтология радикально хронологична. В ней поставлены в «ближайшую близь» друг к другу бытие и время. Вместе с тем М. Хайдеггер близок и понятен русскому уму. Пространственные смысло-образы – «стояние в просвете бытия», «выход присутствия из потаённости», пожалуй, важнейшие из них формируют остов его метафизики. Она изысканно топологична.

Протяжённость есть атрибут сущего. Этот тезис упорно отстаивает всякая философия, свободная от эфемерностей спиритуализма и панлогизма, ни на секунду не ставящая под сомнение существование человеческих, природных, культурных *тел* – всего того, что имеет *место* быть, и непоколебимо уверенная в абсолютной ложности абсолютно бес-

© А, Н. Фатенков, 2012

плотной идеи. Протяжённость помогает ранжировать сущее: отличать по преимуществу самостоящие, суверенные тела и вещи от выставляемых на обозрение и представляемых объектов и предметов, нередко иллюзорных, симулятивных. Многомерное пространство защищает нас от тотальности небытия, хотя и не спасает от преследующего и постепенно настигающего смертельного распада. Оно задаёт соразмерный жизни трагедийный контекст. Тривиальная физическая и метафизическая пустота не способна онтологически удостоверить сущее, пробудить экзистенцию, сделать реальность событийной. Пространство – не отсутствие чего-либо и не банальное вместилище для существующего нечто. Оно предпослано соприсутствию, соучастию, сочувствию. В нём «и даёт о себе знать, и… таится событие» [9, с. 314]. Пространство откровенничает, скрываясь за вещами, оставляя нас с ними наедине. И оно же, окутывая вещи душевным флёром, оберегает сокровенное, не отдавая его на откуп циничному рассудку.

Объёмную динамику человеческой вселенной давно уже поддерживает провинция, с тех пор, как подошла к концу эпоха странствующих царств и обитателям столиц оказался закрыт доступ к «царственному ведению сущности вещей». С того исторического рубежа, когда зримо обнаружился разлад между внутренним средоточием культуры и внешней экспансией цивилизации. Пока мировые центры мигрировали, провинция выступала их инерционным, статичным противовесом. Стоило им остановиться, застыть, как провинция взволновалась, обнаружив тягу к неведомому глубинному истоку жизни.

Столица априори многолика и потому вынуждена склоняться к поверхностным компромиссам между её обитателями. Схожая ситуация наблюдается в пронизанной духом конвенционализма науке – этой зазывающей витрине нововременной цивилизации. Ей подыгрывают философы-сциентисты и методологи, самонадеянно поучающие других, педантично отыскивающие огрехи в чужих рассуждениях. Они действуют заодно и в параллель с чиновничьим сообществом административного центра, рассылая на периферию шаблонные инструкции и рекомендуя уже там, на местности, привязывать их к конкретному социально-культурному ландшафту. Но ведь именно такая кропотливая работа, шлифующая концептуальные грани и оттеняющая смысловые нюансы, только и «разверзает просторы, в какие вступает действительность…» [10, с. 218], только и придаёт конкретность бытию. Реальность не даётся человеку непринуждённо, само собой – разве что гению. За неё нужно бороться, её надо укреплять личным примером – таков важнейший и неопровержимый тезис экзистенциальной философии. К чему тогда внешний контроль и патронаж? Экзистенциальный метафизик лучше всех надзирающих органов и оппонентов знает, что ходит по краю пропасти самообмана. Он не собирается шантажировать людей сообщаемой или намеренно утаиваемой истиной, не пытается быть информирующим, коммуницирующим, строго оберегая вместе с тем таинство искреннего общения. Он не бежит, не скрывается от полемики, хотя знает наверняка: утверждать и убеждать труднее, чем доказывать. Доказательство – дело техники, выучки. За полученный вывод никто не несёт никакой ответственности. Дедуцированный негатив легко можно списать на объективные предпосылки и обстоятельства. Экзистенциалист относится к ним без пиетета. Объективность для него далека от подлинности. Но он и не отрекается от беспристрастно-отстранённой реальности, невзирая на отсутствие исчерпывающих рациональных доводов в её пользу. Ему привычно брать ответственность на себя, расставлять точки над «i». Согласно триаде П. Клоссовского, переводившего М. Хайдеггера на французский: «Никто не должен выражать никаких фактов, которые не были бы выражены от своего собственного имени. Никто не должен сообщать факты, кроме как в виде действий. Никаких действий, не взятых на себя» [2, с. 244]. Провинциал поступает так ежедневно и не таясь: ему просто не на кого переложить эту работу. И он не приговорён к участи маргинала. Экзистенциальный философ со столичной пропиской неизбежно оказывается представителем андеграунда, внутренней эмиграции.

Борьба за реальность непременно предполагает защиту цивилизационной периферии, которая оборачивается очагом подлинной культуры. Попытка превратить уездный или губернский город в третью, четвёртую, n-ную столицу страны – свидетельство метафизической безвкусицы авторов этого конъюнктурного проекта.

Размеренность – сущностная черта провинциального быта и бытия. Обычно её истолковывают темпорально, хронически: как неспешность. Возможна, однако, иная – пространственная – интерпретация, инициируемая пафосом дистанции, некой особенной рядоположенностью. Размеренность тут с оче-

видностью демонстрирует: «Малое отстояние – ещё не близость. Большое расстояние – ещё не даль» [8, с. 316].

Чувство дистанции – аристократическое чувство. Благородное сословие естественным образом устремлено в провинцию, укоренено в ней, выезжая в столицу, в свет – за малым: себя показать, других посмотреть. Аристократична и философия, со времён Платона нацеленная на постижение самобытного, не разменивающая личностное знание на трафареты интерсубъективной общезначимости. Экзистенциальный метафизик, как и всякий глубокий человек, интуитивно тянется к уединению, «там он *избавлен* от многих, от толпы, от подавляющего большинства…» [5, с. 137], от агрессивной посредственности и лукавых посредников. Философ-эгалитарист – карикатурная фигура, с усердием отрицающая самоё себя. Пассажи эгалитаризма целиком покрываются публицистическим дискурсом. Место им – в газетной передовице, в речах митингового оратора. Но не в сокровенной дневниковой записи, не в задушевной беседе, не на страницах выстраданного трактата. Уравнивание нивелирует, скрадывает, опустошает.

В метафизической топологии М. Хайдеггера есть сильный пункт, который, правда, трудно принять буквально, целиком, без оглядки. Действительно, простор у его крайнего горизонта поворачивает человека «или к целительности родины, или к гибельной безродности, или уже к равнодушию перед лицом обеих» [9, с. 314]. Всё так. Но справедливо ли связывать простор исключительно с «высвобождением мест», на чём настаивает немецкий философ? Вряд ли, если только не понимать под этим их *подвижную иерархию в сфере вечного возвращения*.

В онтологическом разладе с публичностью (О человеческой ситуации в координатах М. Кундеры)

Девятнадцатый век, этот законный наследник уверовавшей в собственную непогрешимость мировой истории, порой озадачивал человека: куда пойти, чтобы пообщаться с таким же страждущим существом или с тем, кто уже обрёл душевное успокоение и может помочь обрести его беспокойной натуре? Нередко выдаваемый философами и литераторами той поры ангажированный ответ: «Некуда пойти!» – нёс в себе, конечно же, оттенок трагедийности, но зачастую далеко отстоял от того, чтобы характеризовать человеческое бытие трагичным по сути. Он указывал скорее не на внутренние причины, а на внешние обстоятельства, которые делали личность несчастной. Стоило только их изменить, подправить, как наступало выздоровление, освобождение. Дорога к праведной жизни, к подлинной реальности ясно и отчётливо расстилалась перед глазами, надо было лишь расчистить её от завалов: социальных и психологических. Встречающиеся на пути трудности представлялись случайными и преходящими. Неуклонное движение вперёд – необходимым, посильным и желательным.

Модерну, оторвавшемуся от Традиции и вместе с тем освоившему её наследие в форме респектабельного классицизма, казалось особенно важным снять барьер между частным и общественным, индивидуальным и сверхиндивидуальным. Ведь сущность человека приравнивалась рационалистической нововременностью к совокупности всех его общественных отношений. Сентиментальная нововременность и вовсе отождествляла единство Я и Ты с богоподобной средой. Один из кундеровских героев, Франц, носитель духа старой-доброй (или вконец одряхлевшей?) Европы, любит цитировать Андре Бретона, сказавшего, что «он хотел бы жить в “стеклянном доме”, где нет никаких тайн и куда дозволено заглянуть каждому» [4, с. 138]. Как будто и не существовало предостережений Е. И. Замятина и Дж. Оруэлла! Судьба и воля автора оказались неблагосклонны к Францу, послав ему, словно в насмешку над притязаниями гуманизма и прогрессизма, случайную смерть.

Нововременный идеал однородного пространства – физического и метафизического – не располагал к различению *социальности* и онтически соразмерной ей, но онтологически отличной *публичности*. Хотя уже марксова критика фейербахианства должна была насторожить почитывающего обывателя. Она показала, что и имманентная общественная жизнь, избавившись от тяготы трансцендентного, не свободна от отчуждения, что хвалёный, разрекламированный *другой* далеко не всегда жаждет заключить тебя в дружеские объятия, чаще выказывая безразличие к окружающим или даже с готовностью участвуя в тотальной слежке за ними.

Замена в интеллектуально-духовных практиках гомогенного пространства зернистым, многомерным, произведённая на рубеже XX столетия, с очевидностью разграничила социальность и публичность. Социальность так или иначе всё же пытается преодолеть

отчуждение. И внутри каких-то общественных групп (семьи или неформального творческого союза, например) отчасти ей это удаётся. Публичность представляет собой не просто сублимат отчуждения – она гипостазирует кажимость, выступая беспримесным продуктом имагологии (от лат. *imagio* – образ). Её носитель давно решил для себя проблему хлеба насущного и потому избавлен от необходимости проявлять повышенную социальную активность. Между тем пассивная роль зрителя общественных процессов его никак не устраивает, порядком надоела. Он, статист, мнящий себя незаурядным актёром, жаждет действия, но такого, которое принципиально не меняло бы его status qvo. «Гармоническое сочетание однообразия и свободы – чего лучшего может желать себе человечество?» – спрашивает профессиональный имаголог. Социальность, варьируя начальствующий баритон и панибратский тенорок, увещевает индивидуума: «Радуйся, тебя понимают (другие)!». Публичность абсолютно бесстрастно объявляет на каждом углу: «Улыбайся, тебя снимают (на видеокамеру, на ночь, на неопределённое время, навсегда)!» И обеим им в общем-то наплевать, хочу ли я быть понятым или даже узнаваемым всеми остальными. Та и другая требуют от меня быть или прикидываться опознаваемым, регулярно откликаться на посылаемые ими сигналы. Социальность ещё мирится с дозированной человеческой самобытностью, заигрывает с философией, зачастую не отличая её, впрочем, от идеологии. Публичность вовсе не терпит ничего самобытного, а следовательно, и философски значимого. Метафизика намеренно маргинализируется ею, подвергается осмеянию и гонению.

Век двадцатый и нынешний ставят перед человеком иной, нежели прежде, серьёзнейший вопрос: где укрыться от бдительного соглядатая, от навязчивой коммуникации? Теперешняя эпоха *не признаёт за людьми права жить в разладе с миром*, *лишает их* легального уединения – этого *сладкого неприсутствия взглядов* [см.: 3, с. 280, 35], волей-неволей принуждая выставлять себя напоказ, на всеобщее обозрение, делаться существами публичными. Каждый обзаводится зрителем, наблюдающим, подсматривающим, превращаясь в завзятого лицедея, довольного собой участника массовки. Отступники и сомневающиеся беспощадно третируются. Публика, скажем, до сих пор не может простить М. Хайдеггеру, что, перестав платить взносы в одну партию, он тут же не записался в другую, не сжёг или не съел свой партбилет перед фото- или кинокамерой. А философ понял: раз вступив в дерьмо, надо просто внимательнее смотреть себе под ноги и не тиражировать зловонный эксперимент.

Публично шагающие в ногу со временем, подмечает М. Кундера, отличаются друг от друга лишь предпочтением, которое они отдают той или иной наблюдающей инстанции. Одни жаждут *взгляда бесконечного множества анонимных глаз*. Это политики, журналисты, представители шоу-бизнеса. Вторым жизненно необходимы *взгляды многих знакомых*. Это неутомимые устроители коктейлей и ужинов. Третьим обязательно нужно быть *под присмотром любимого человека*. Четвёртые, мечтатели, живут *под воображаемым взглядом отсутствующих людей* [см.: 4, с. 325–326]. И только единичные кундеровские персонажи (как правило, женские) восстают против всевластия публичного надзора, против лукавого площадного призрения. Таковы, к примеру, Сабина из «Невыносимой лёгкости бытия» и Аньес из «Бессмертия».

Первые два типа публичных индивидуумов, напрочь забыв об экзистенциальных глубинах и обоюдоострой социальности, напрямую поддерживают и культивируют банальную прозрачность витринного существования и толчею эссенциально убогой повседневности. Они цинично декларируют: «Наивная иллюзия думать, что наш образ лишь видимость, за которой скрыто наше “я” как единственно истинная сущность, независимая от глаз мира» – «как раз наоборот: наше “я” лишь простая видимость… тогда как единственная реальность… это наш образ в глазах других» [3, с. 143–144]. Писатель, правда, снисходительно защищает их, оговариваясь, что существуют жизненные ситуации – при столкновении людей с глухой анонимной силой – когда все мы обречены разыгрывать спектакль [см.: 4, с. 323]. Отчасти так оно и есть. Но вот насколько действенно это показательное выступление, это демонстративное сопротивление? Имеет ли смысл, допустим, ходить на митинги, если заведомо известно, что до баррикад дело не дойдёт, что сами устроители манифестаций, как огня, боятся подобного развития событий и, случись непредвиденное, первыми побегут каяться и замаливать грехи? К тому же анонимность врага, с подачи имагологов, почти всегда оказывается преувеличенной. М. Кундера это прекрасно осознаёт и пускается в разоблачения ушлых имиджмейкеров и их недалёких подопечных. Он провозглашает и пытается отстоять

полярную позицию: «Исключительность “я” скрыта как раз в том, что есть в человеке невообразимого. Представить себе мы можем лишь то, что у всех людей одинаково, что общо. Индивидуальное “я” – лишь то, что отличается от общего; иначе говоря, то, что нельзя предугадать и вычислить, что необходимо лишь обнажить, открыть, завоевать» [4, с. 238]. Опрометчивый выпад. Односторонность, ничуть не лучшая критикуемой. Элементарный школярский промах прогулявшего гегелевскую лекцию о соотношении общего, особенного и единичного.

Третий и четвёртый типы персон заметно ограничивают притязания агрессивной и циничной публичности, отдавая должное умеренной, интимно выстраиваемой социальности. Пытаясь избавиться от назойливого внимания со стороны окружающих и в то же время миновать пропасть отчуждённости, кундеровские мечтатели обречены на попадание в сети религиозности. Абсолютизируемый взгляд отсутствующих людей постепенно превращается в объектив божественной или квазибожественной инстанции. Однако религиозная связь, как, впрочем, и всякая другая, не закрепощает человека только тогда, когда она находится по ту сторону долженствования. Там, где обитает искренность и любовь. Но не искажаются ли и они пред оком *желанного другого*, включая и того, кто постоянно дежурит рядом с тобой? Чтобы ответить на этот бередящий душу вопрос, нужно *быть* искренним и *онтологически* познать любовь. Одними дефинициями тут не обойтись. Сексапильная «руссоистка» Лора, считающая своё тело метафорой собственных чувств, догадывается об этом и позволяет себе посестрински жестоко иронизировать над не менее привлекательной «картезианкой» Аньес: «Спрашивать, что такое любовь, не имеет никакого смысла… Ты либо испытала любовь, либо не испытала. Любовь – это любовь, и ничего больше о ней не скажешь» [3, с. 203–204]. Всё верно, да вот незадача: тотальная сентиментальность ничуть не надёжнее панлогизма на пути к человеческой свободе.

Жизнь подталкивает Аньес свернуть с картезианского шоссе на тропу экзистенциализма, прийти к хайдеггеровской *отрешённости*, отвечая миру одновременным «и да, и нет». Кундеровской героине, как и её предшественнице из сартровской «Тошноты», крайне необходимо знать, как живётся близким людям, «но при этом она совсем не жаждет видеть их и быть с ними… Отрешённость от человечества – вот её позиция. И единственное, что могло бы вырвать её из этого отстранения: конкретная любовь к конкретному человеку» [3, с. 37, 48]. Только бы не потерять голову от опьяняющей обретаемой свободы! К сожалению, такая удача выпадает нечасто. Аньес не повезло. Или, быть может, сделанный ею выбор оказался не до конца искренним?

По крайней мере, он не такой радикальный, как у Сабины, для которой жизнь не по лжи возможна лишь вовсе без зрителей: реальных и виртуальных, далёких и близких, посторонних и не очень. «В минуту, когда к нашему поведению кто-то приглядывается, мы волей-неволей приспосабливаемся к наблюдающим за нами глазам и уже всё, что бы мы ни делали, перестаёт быть правдой. Иметь зрителей, думать о зрителях – значит жить во лжи», – таково кредо Сабины [4, с. 137]. Она ни в грош не ставит – и поделом! – публично исповедальную литературу, потчующую обывателя некогда сокровенными подробностями интимной жизни именитых авторов, а интеллектуала – порой встречающимися в подобного рода текстах любопытными философскими коннотациями. Читатель подвергается тут изощрённой пытке: его умело заманивают к чужой замочной скважине, приклеивают к ней и ни на секунду не позволяют сомкнуть глаза. Экзистенциальное бытие, выставленное на всеобщее обозрение, теряет атрибутивно присущие ему состояния и черты: потаённость и недосказанность. «Человек, утрачивающий своё сокровенное, утрачивает всё, думает Сабина. А человек, который избавляется от него добровольно, не иначе как монстр» [4, с. 137–138]. И она, безусловно, права.

Но что же всё-таки заставляет людей биться за столь сомнительное место в прозрачной, высвеченной мертвящим неоном витрине существования, на обложке сверкающего глянцем журнала, на плоском экране телевизора? М. Кундера вплотную подходит к искомому ответу, останавливаясь на постмодернистских подступах к нему. Он указывает на укоренённость в человеческом сознании идеи равенства, которая принципиально запрещает его героиням восставать против мира, остающегося самотождественным [см.: 3, с. 30]. Однако сегодня опасность исходит скорее от гипостазируемой виртуальности, от бытийно невозможного равенства возможностей, ставших по умолчанию необходимостями.

«Другой» как фетиш коммуникативной гуманитаристики

Предметно свидетельствуя о сущем, философия не оцифровывает его и не делает абсолютно прозрачным, не превращает в

информационное и коммуникационное пространство, ответственно осознавая, что есть смыслы, которые не подлежат калькуляции и огласке. Научное свидетельство, в отличие от философского, информативно и коммуникативно. Оно предназначено к тому, чтобы предстать обнародованным сообщением – либо скрываемым до поры до времени материалом шантажа. Миссия учёного останется невыполненной, если он, узнав что-то новое, не донесёт своё открытие до академического сообщества, не просветит и не облагодетельствует обывателя и властителя. Иначе – с философом. Ему никогда не достучаться до другого, не изменив себе. Принимая позу просветителя, философ незаметно превращается в софиста, идущего на поводу у толпы, тусовки, правящей клики. Внутренний, экзистенциальный опыт – о мере человечности в самом себе, об удручающем недопонимании в кругу близких, – к сожалению или к счастью, в полном объёме непередаваем. Это достовернейшее свидетельство трагического достоинства философии.

Экзистенциальная онтология возражает не только научной, но и философской теории коммуникации (Э. Гуссерля и Ю. Хабермаса, прежде всего), трактуя её частным, обществоведческим приложением к «чистой» феноменологии и универсальному трансцендентализму. Коммуникативистика полагает главным из атрибутивных качеств человека его способность к выходу из себя вовне, навстречу *другому*, в среду интерсубъективности, что рассматривается важнейшим залогом афишируемого равенства и вуалируемого неравенства между людьми. В полемике с коммуникативистикой первым союзником экзистенциальной онтологии выступают стратегии индивидуации, именно те из них, в которых акцентируется внимание на возвращении человека к себе из инобытийных социальных и ментальных странствий, на его стремлении к уединению (отличному от одиночества). Идеи внутренней сосредоточенности субъекта, субъект-центрированного разума оцениваются союзниками положительно, оппонирующей стороной – отрицательно: как продукты разложения социальной среды и неправомерного, некорректного присвоения индивидуумом благ общественного процесса; как предрасположенность к предвзятому толкованию всего иного, ближнего и дальнего, объективированным, «овнешнённым», отчуждённым. Вторым союзником экзистенциальной онтологии оказывается стратегия общения: установления и поддержания немногочисленных, избранных связей между конкретным Я и конкретным Ты – в противовес коммуникации: без границ и с тенденцией к безличным отношениям (по поведенческому трафарету рядовых посетителей международного аэропорта). Вычерченная концептуальная фигура трансформируется в более сложную вследствие разнонаправленных представлений о человеке, в частности, как о существе то ли с онтической, или даже онтологической, недостаточностью, то ли с избыточностью. Обе ситуации, дефицита и профицита, естественно подталкивают индивидуума к взаимодействию с не равной (чем-то или как-то) ему инстанцией: институцией или персоной. Вот некоторые из вероятно преследуемых им целей: 1) набраться у неё чего-то, отнять что-то для ликвидации или сокрытия прорех в самом себе; 2) взять на себя её тяготу и боль; 3) переложить, сбросить на неё излишки и отходы собственного существования; 4) безвозмездно одарить её чем-то положительно ценным. Нечётные позиции обнажают мир необходимо сущего, чётные приоткрывают горизонты свободного и ответственного бытия.

Аксиологически нейтральное сущее пребывает равным себе, провоцируя человека утверждать равенство высшей жизненной ценностью. Как сохранить при этом саму ценностную вертикаль – непонятно. Ей не повредит только одно уравнивание: каждого – самому себе, имеющее место в актах индивидуации и самоидентификации. Коммуникация тут не причём. Она стимулирует равенство некоторых или всех различных между собой, которое заведомо может быть лишь формальным, условным. Притязая на содержательность и безусловность, оно влечётся к равенству одинаковых. Тогда уж точно уникальное и особенное, а вместе с ними индивидуальное списывается в тираж; взаимодействие делается бессмысленным. Однако и в аутентично коммуникативном формате мы наблюдаем преобладание деструктивных интенций: глубинное сплющивается и теряется в поверхностном, возвышенное перемешивается с низменным, приватное выставляется на публичный просмотр. Дискурс и праксис коммуникации – это интеллектуальная и социальная паллиативность, поспешность в установлении равенства среди различных, которая вовсю заявляет о себе после крушения монументальных, онтологически выдержанных (в большей или меньшей степени) идеологических и социальных проектов. Прежде всего, коммунистического. Ю. Хабермас открыто признаёт, что коррелятивная комби-

нация концепций коммуникативного действия и жизненного мира замещает сегодня марксистскую теорию общественной практики и общественного производства [см.: 7, с. 326]. Перед нами научная доктрина, а вместе с тем идеология и утопия, объединяющая ныне респектабельных «левых»: от либералов до социалистов и далее, вплоть до частичного охвата анархистского лагеря. Она порождена и востребована телесно и душевно ослабленным, но технически вполне оснащённым человеком. Реализовать её легче предшествующих: тут лишь дело техники, сильным здесь быть ни к чему. Коммуницирующим становится человек, боязливо озирающийся по сторонам: не могущий сам возвыситься над миром, он опасается возвышения *другого*, пеленая того круговой порукой. Но это ещё полбеды. К коммуникации взывает человек, испугавшийся самого себя и пытающийся переложить собственный страх на голову и плечи *другого*. Страх коренится в недрах расколотого сознания, во взгляде на себя со стороны, в столкновении со своим «другим Я». *Другой* – это полуанонимный божок, идол эпохи утилизации и профанации сакрального, результат редукции восхитительно-ужасающего к посредственному.

Анти–Эдип: путь к онтологическому сиротству человека

Портрет Анти-Эдипа, очевидно, есть негативный, намеренно перевёрнутый слепок с хорошо известного, казалось бы, культурного персонажа. Однако некоторые зарисовки последнего настолько отличаются друг от друга, что, составив пару, сами нередко смотрятся как антиподы. Таковы, к примеру, экзистенциалистский и психоаналитический эскизы героя античных мифов и софокловских трагедий. Резюме к первому: не желал, не замышлял, но так вышло. Аттестация второго: желал-таки, не осознавая, смерти отца (даже по Э. Фромму), отягощённой (по З. Фрейду) сексуальным влечением к матери.

На этюднике экзистенциалиста Эдип предстаёт натурой вполне и предельно человеческой, глубоко противоречивой и трагичной, но при всём том могущей вызвать искреннее сочувствие. Осознание случившегося с ним, проецирование его опыта на собственную персону оказывается нелёгким испытанием даже для сильного характера. Эдипов опыт действительно экстремален. В нём впечатляет столкновение лицом к лицу с устрашающей судьбоносностью жизни. Да и многое другое… Шок от ненамеренных тяжких проступков. Понимание безвозвратности произошедшего, чего уже не исправить и не отменить, не забыть и не простить себе. Догадка о тщетности перемены мест (Коринфа на Фивы): таким манёвром от рока не ускользнуть. Крепко запавшее сомнение в реальности, действенности почти всякого пространственного перемещения. Не оказывается ли оно лишь маскировкой одного подлинного маршрута: по возвращению на родину или движению в тот уголок земли (для нашего героя – в предместье Афин, к храму хтонических богинь), единственно который тебе и предназначен? Уразумение того, что свершённое тобой общественное благодеяние (освобождение города от прожорливой Сфинкс) не исключает, а то и предполагает новую социальную напасть (мор, поразивший Фивы), твоим же спасительным поступком и спровоцированную. Открытие того, что обдуманный отказ от социального служения и политической власти ради благополучия семьи (уход из Коринфа) не спасает от жизненных передряг ни твоих близких, ни тебя самого. Постижение неполноты власти над самим собой при почти тотальном разочаровании во всякой внешней власти: кто бы ни приходил в неё, у руля непременно остаются бесчестные, лживоречивые креонты.

Психоаналитический, точнее, фрейдистский снимок Эдипа вызовет отторжение не только у экзистенциалиста, но и у постмодерниста. Хотя причины антипатии совпадут лишь фрагментарно. «Эдип – это идеалистический поворот», – сказано у Ж. Делёза и Ф. Гваттари [1, с. 91]. В расшифровке шизоаналитиков он оголяется до идеологемы, продукта заведомо ложного сознания, поддельного образа, к фабрикации которого З. Фрейд приложил немало усилий. От чего к чему идёт человек в своих сознательных и бессознательных актах: от семьи к обществу или наоборот? Ж. Делёз и Ф. Гваттари полагают, что если сама по себе проблема начала не является иллюзорной, то путь человека пролегает скорее от большой социальной группы к малой. Поэтому фрейдовский Эдип фамилиалистичен и эротичен лишь во вторую очередь, а в первую – он экономичен и политичен; «не отец проецируется в начальника, а начальник прилагается к отцу…» [1, с. 166]. Эдипизация человека есть стратегия параноидальной власти, которая стремится укрепить, абсолютизировать себя, превращая индивидуума в сексуально озабоченного невротика. В твоих бедах и неурядицах виноват, оказывается, не правитель, а родитель. И даже не он, а твой страх перед ним, страх перед соперником твоего инцесту-

ального влечения к матери. Короче говоря, ты сам создаёшь себе проблемы. Ну не совсем – о, тут фрейдист ускоренно спешит на помощь клиенту! – виновато твоё неуёмное либидо, которое и не вполне твоё, а по большей части природное. «Эдип – источник, в котором психоаналитик отмывает себе руки от несправедливостей мира» [1, с. 203]. З. Фрейду на это было бы трудно возразить. Ведь он сам признаёт: соблюдение ограничения инцеста «является прежде всего культурным требованием общества, которое должно бороться против поглощения семьёй всех интересов, нужных ему для создания более высоких социальных единиц, поэтому общество всеми средствами добивается того, чтобы расшатать у каждого в отдельности, особенно у юношей, связь с семьёй, имеющую только в детстве решающее значение» [7, с. 86–87]. Социальная среда и политические институции, предугадывая реактивные настроения людей (запретный плод сладок), культивируют «через подставных лиц» сексуальное влечение юноши к матери и девушки к отцу, загоняя его в сферу индивидуального бессознательного. Задумка понятна: расшатать психику человека и устои семьи, свалить на них вину за весь социальный негативизм, сделать их неполноценными в их собственных глазах, нуждающимися в регулярной корректировке со стороны. *Не надо обманываться, власть – в самом широком её понимании, как чуждой внешней силы, довлеющей над человеком, – не заинтересована в крепкой, самостоятельной семье*. Как не заинтересована она и в крепко стоящем на ногах, самостоятельном индивидууме. Кто же тогда будет строчить доносы на ближних?! И кто будет удовлетворять непомерный аппетит психоаналитиков?!

Выбирая между семьёй и обступающими её инстанциями – социальной и божественной (если последняя существует), экзистенциалист (не религиозный, конечно) наверняка выберет семью. Как и старого, надёжного друга безоговорочно предпочтёт объективной истине, а обворожительную женщину – моральному кодексу строителя самого распрекрасного «изма». Постмодернистский, шизоаналитический выбор лежит в иной плоскости. Собственно, это уже не плоскость, а отдельные её сколы.

Желание антиэдипизировать человека проистекает у Ж. Делёза и Ф. Гваттари из их неверия в благотворное, терапевтическое влияние на индивидуума семейных уз, в способность семьи радикально противостоять обществу. Фамилиализм и пленённый им психоанализ обвиняются в поддержке «иллюзии начала», генетической связи, отношений субординации – всего того, что сохраняет и воспроизводит властные структуры, позволяя проникать им и уютно чувствовать себя в микроклимате человеческого существования. Более того, и при замене субординации на координацию, если вдруг власть решит сменить классическую рациональную вывеску на неклассическую, эдипизированный человек останется весьма угоден ей. Структура его бессознательного такова, что способна быть и донором, и акцептором отношений господства и подчинения, не говоря уже об отношениях преемственности. «Несчастье Эдипа в том, что он не знает, где кто начинается, кто есть кто» [1, с. 123]. В постмодернистском сценарии Анти-Эдип не должен этим интересоваться. Не дай бог, дознается! Тогда, достигнув рациональной идентификации и легитимации, семейная и политическая иерархия может праздновать свой окончательный успех. Свобода останется только в дискурсе, в разговорах, накрепко вплетённых в систему воспроизводства власти. Процесс антиэдипизации предполагает кардинальную перестройку, или даже деструкцию, бессознательного, которому велено становиться «трансцендентальным». Ему не следует знать «лиц, систем и законов; образов, структур и символов. Оно – сиротское, а также анархистское и атеистское. Оно сиротское не в том смысле, в каком имя отца обозначало бы некое отсутствие, а в том, в котором оно производит само себя повсюду…» [1, с. 489]. Шизофренически здоровый Анти-Эдип отказывается от генеалогии и территориальной привязанности, он намеренно теряет память и потребность в вере. Живёт без прошлого, варьируя и виртуализируя настоящее по аналогии с будущим.

Цель заманчива: постоянно ускользать от внешней идентификации, делать так, чтобы никто сторонний, незваный не мог тебя сосчитать. Однако цена запредельно высока. Расплачиваться приходится запретом на самоидентификацию, которая то ли уже будто бы детерминирована бесцеремонными социальными структурами, то ли сама провоцирует их к проведению процедур принудительного отождествления. Экзистенциалист на такую жертву не пойдёт. Он, отметая тривиальное уравнивание, не может не возвращаться к себе, не верить в себя, а значит, и в своих близких. Он пытается отыскать островки подлинности в тотальной социальности – и не в беспамятстве, не изменяя себе, разбираясь со своими «подпольными» помыслами и желаниями один на один.

Список литературы

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
2. Клоссовски П. Бафомет // Клоссовски П. Диана и Бафомет / пер. с франц. В. Лапицкого. СПб.: Амфора, 2011. С. 139–296.
3. Кундера М. Бессмертие: роман / пер. с чеш. Н. Шульгиной. СПб.: Азбука-классика, 2004. 384 с.
4. Кундера М. Невыносимая лёгкость бытия: роман / пер. с чеш. Н. Шульгиной. СПб.: Азбука-классика, 2002. 384 с.
5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Разделы первый и второй / пер. с нем. А. В. Михайлова // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 122–149.
6. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / пер. с нем. М. В. Вульфа. Минск: БелСЭ, 1990. 166 с.
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. И. В. Розанова и др.; науч. ред. Е. Л. Павленко. М.: Весь Мир, 2008. 416 с.
8. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 316–326.
9. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. С. 312–316.
10. Хайдеггер М. Творческий ландшафт: Почему мы остаёмся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 218–221.

Spisok literatury

1. Deljoz Zh., Gvattari F. Anti-Jedip: Kapitalizm i shizofrenija / per. s franc. D. Kralechkina; nauch. red. V. Kuznecov. Ekaterinburg: U-Faktorija, 2007. 672 s.
2. Klossovski P. Bafomet // Klossovski P. Diana i Bafomet / per. s franc. V. Lapickogo. SPb.: Amfora, 2011. S. 139–296.
3. Kundera M. Bessmertie: roman / per. s chesh. N. Shul'ginoj. SPb.: Azbuka-klassika, 2004. 384 s.
4. Kundera M. Nevynosimaja ljogkost' bytija: roman / per. s chesh. N. Shul'ginoj. SPb.: Azbuka-klassika, 2002. 384 s.
5. Nicshe F. Po tu storonu dobra i zla. Razdely pervyj i vtoroj / per. s nem. A. V. Mihajlova // Voprosy filosofii. 1989. № 5. S. 122–149.
6. Frejd Z. Ocherki po psihologii seksual'nosti / per. s nem. M. V. Vul'fa. Minsk: BelSJe, 1990. 166 s.
7. Habermas Ju. Filosofskij diskurs o moderne / per. s nem. I. V. Rozanova i dr.; nauch. red. E. L. Pavlenko. M.: Ves' Mir, 2008. 416 s.
8. Hajdegger M. Vew' // Hajdegger M. Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija / per. s nem. V. V. Bibihina. M.: Respublika, 1993. S. 316–326.
9. Hajdegger M. Iskusstvo i prostranstvo // Hajdegger M. Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija. S. 312–316.
10. Hajdegger M. Tvorcheskij landshaft: Pochemu my ostajomsja v provincii? // Hajdegger M. Raboty i razmyshlenija raznyh let / per. s nem. A. V. Mihajlo-va. M.: Gnozis, 1993. S. 218–221.

Статья поступила в редакцию 20.03.2012 г.