

Борис Гройс

Коммунистический
постскриптум

AdMarginem

УДК 172 Гройс
ББК 87.6
Г86

Содержание

Борис Гройс: Коммунистический постскриптум. –
М: ООО «Издательство Ад Маргинем», 2007. – 128 с.

ISBN 5-91103-011-X

Издатели: *Александр Иванов, Михаил Котомин*
Перевод с немецкого *Андрея Фоменко*
Дизайнер *Иван Большаков*
Корректор *Ксения Хацко*
Верстка *Марины Гришиной*

Продажа: *Максим Сурков*
+7 (910) 428 67 88, adbooks@mail.ru

Подписано в печать 10.11.06. Формат издания 70х90¹/₃₂.
Печать офсетная. Гарнитура Minion Pro. Бумага Bulky.
Усл. печ. л. 4,7. Тираж 1000 экз. Заказ № 842.

ООО «Издательство Ад Маргинем»
115184, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7
+ 7 (495) 951 93 60, ad-marg@rinet.ru

Отпечатано в ОАО «ИПП «Уральский рабочий»
620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.
book@uralprint.ru, uralprint.ru

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007
© Издательство «Ад Маргинем», 2007

1. Вербализация общества.....	16
2. Парадокс у власти.....	42
3. Коммунизм, рассматриваемый извне.....	77
4. Философская власть: управление метанойей.....	100

Поскольку темой этого текста является коммунизм, следует сначала уточнить, что здесь подразумевается под этим словом. В дальнейшем я буду понимать под коммунизмом проект, цель которого - подчинить экономику политике, с тем чтобы предоставить последней суверенную свободу действий. Медиумом экономики являются деньги. Экономика оперирует цифрами. Медиумом политики является язык. Политика оперирует словами - аргументами, программами и резолюциями, а также приказами, запретами, инструкциями и распоряжениями. Коммунистиче-

екая революция представляет собой перевод общества с медиума денег на медиум языка. Она осуществляет подлинный поворот к языку (linguistic turn) на уровне общественной практики. Ей недостаточно определить человека как говорящего, как это обычно делает новейшая философия (при всех тонкостях и различиях, характеризующих отдельные философские позиции). Пока человек оперирует в условиях капиталистической экономики, он, по большому счету, остается немым, поскольку его судьба с ним не говорит. А поскольку человек не слышит обращенного к нему лично голоса судьбы, он в свою очередь не может ей ничего ответить. Экономические процессы имеют анонимный и невербальный характер. С ними не поспоришь, их нельзя переубедить, переговорить, склонить словами на свою сторону - можно лишь приспособиться к ним, приведя в соответствие с ними свое поведение. Экономический провал невозможно опровергнуть никакой аргументацией, а экономический успех не требует дополнительного дискурсивного обоснования. При капитализме окончательное оправдание или осуждение человеческих действий носит не вербальный, а экономический характер и выражается не в словах, а в цифрах. В итоге язык оказывается не удел.

Только в том случае, если судьба обретает голос, если она не сводится к чисто экономическим процессам, а изначально формулируется вербально и определяется политически, как это происходит при ком-

мунизме, человек действительно начинает существовать в языке и посредством языка. Тем самым он получает возможность оспаривать, опротестовывать, опровергать судьбоносные решения. Такие опровержения и протесты не всегда эффективны. Часто они игнорируются или даже подавляются властью, но это не делает их бессмысленными. Протестовать против политических решений, прибегая для этого к медиуму языка, вполне разумно и логично, если сами эти решения сформулированы в том же медиуме. В условиях же капитализма любая критика и любой протест бессмысленны в принципе. При капитализме язык функционирует всего лишь как товар, что с самого начала делает его немым. Дискурс критики или протеста считается успешным, если он хорошо продается, - и неудачным, если он продается плохо. Таким образом, он ничем не отличается от любых других товаров, которые не говорят - или только и делают, что говорят, оставаясь лишь саморекламой.

Критика капитализма и сам капитализм оперируют разными медиа. И поскольку капитализм и его дискурсивная критика медиально гетерогенны, им не дано встретиться. Только критика коммунизма задевает общество, на которое она направлена. Следовательно, необходимо сначала изменить общество, вербализировать его, дабы затем могла осуществляться его осмысленная и эффективная критика. Перефразируя известный тезис Маркса, согласно которому философия должна не объяснять, а переделывать

мир, можно сказать так: чтобы критиковать общество, нужно сначала сделать его коммунистическим. Этим объясняется инстинктивное предпочтение, отдаваемое коммунизму носителями критического сознания, ведь только коммунизм осуществляет тотальную вербализацию человеческой судьбы, открывающую пространство для тотальной критики.

Коммунистическое общество может быть определено как такое общество, в котором власть и критика власти прибегают к одному и тому же медиуму. Если следовать данной дефиниции, то ответ на вопрос, можно ли считать бывший советский режим коммунистическим (а сегодня, когда речь заходит о коммунизме, этот вопрос возникает неизбежно), должен быть положительным: да, можно. Исторически Советский Союз так далеко продвинулся в реализации коммунистического проекта, как никакое другое общество до него. В тридцатые годы здесь была отменена любая частная собственность. В итоге политическое руководство страны получило возможность принимать решения, не зависящие от частных экономических интересов. Не то что бы эти интересы были оттеснены на второй план - их теперь попросту не существовало. Каждый гражданин Советского Союза состоял на государственной службе, жил в государственной квартире, делал покупки в государственных магазинах и ездил на место своей государственной работы на государственном транспорте. Какие экономические интересы мог иметь этот граж-

данин? Его интерес состоял лишь в том, чтобы дела этого государства шли как можно лучше и с ростом государственного благосостояния росло бы его собственное благосостояние - легально или нелегально, благодаря упорному труду или за счет коррупции. Таким образом, в Советском Союзе имело место фундаментальное тождество личных и общественных интересов. Единственное внешнее ограничение носило военный характер: Советский Союз должен был обороняться от своих врагов. Но уже в шестидесятые годы военный потенциал страны был так велик, что возможность вторжения извне можно было отнести к разряду невероятных. С этого времени советское руководство не вступало ни в какие «объективные» конфликты - ни с внутренней оппозицией, которой просто не существовало, ни с внешними силами, которые могли бы как-то ограничить его административную власть в стране. Так что в своих практических решениях оно могло позволить себе полагаться лишь на собственный политический разум и внутренние убеждения. Конечно, поскольку его политический разум был диалектическим, то в один прекрасный день он привел это руководство к решению отменить коммунизм. Однако эта отмена не означает, что коммунизм в Советском Союзе так и не был реализован. Напротив, как будет показано далее, только это решение сделало реализацию, воплощение, инкарнацию коммунизма полными и окончательными.

В любом случае, сказать, что Советский Союз потерпел экономический крах, нельзя, поскольку такой крах может произойти только в пространстве рынка. Но рынка в Советском Союзе не существовало. Следовательно, экономический успех или неудача политического руководства не могли быть установлены «объективными», то есть нейтральными, внеидеологическими, методами. Определенные товары производились в Советском Союзе не потому, что они пользовались спросом на рынке, а потому, что они соответствовали идеологическому представлению о коммунистическом будущем. Товары, не поддающиеся идеологической легитимации, не производились. Причем это касалось не только текстов или имиджей официальной пропаганды, а любых товаров. В условиях советского строя каждый товар превращался в идеологически релевантное высказывание, подобно тому, как при капитализме каждое высказывание превращается в товар. Можно было по-коммунистически жить, по-коммунистически есть, по-коммунистически одеваться - или, наоборот, не по-коммунистически, а то и по-антикоммунистически. Поэтому в СССР можно было протестовать против ботинок или против яиц и колбасы, которые продавались советских магазинах, и критиковать их в тех же терминах, что и официальное учение исторического материализма. Ведь у этого учения был тот же источник, что и у ботинок, яиц и колбасы, а именно - соответствующие решения политбюро

ЦК КПСС. При коммунизме все было таким, каким оно было, потому что кто-то сказал, что это должно быть так, а не иначе. А все, что решено с помощью языка, может быть подвергнуто критике, сформулированной на том же языке.

Таким образом, вопрос о возможности коммунизма тесно связан с фундаментальным вопросом о возможности политического действия, осуществляемого в языке и посредством языка. Проблему можно сформулировать следующим образом: может ли язык - и если может, то при каких условиях - приобрести достаточную силу принуждения, чтобы посредством него могло осуществиться управление обществом. Часто такая возможность отрицается: в наше время широко распространено мнение, что язык сам по себе не имеет абсолютно никакой силы и власти. Это мнение довольно точно отражает положение языка в условиях капитализма. При капитализме язык и в самом деле власти не имеет. Обычно, исходя из такого понимания языка, в коммунизме также пытаются найти (и небезосновательно) аппараты подавления, скрывающиеся за фасадом официального языка и заставляющие людей его принимать и с ним соглашаться. Казалось бы, долгая история политических репрессий в коммунистических странах полностью подтверждает эту гипотезу. Но при этом остается открытым вопрос, почему эти аппараты принуждения идентифицировали себя с определенной идеологической установкой и действовали в

ее интересах - а не в пользу других, альтернативных идеологий. Ведь лояльность политических аппаратов по отношению к той или иной идеологии не является чем-то само собой разумеющимся. У них должны быть основания, чтобы выработать ее и сохранить в дальнейшем. Кстати, эти аппараты проявили достаточно пассивность в последний период существования коммунистических государств Восточной Европы. Так что в условиях коммунизма аппараты подавления не могут быть четко отделены от всего остального общества, ведь в обществе, которое состоит из одних государственных служащих - а ситуация в Советском Союзе была именно такова, - вопрос о том, кто, кого и как подавляет, ставится иначе, чем в обществе, где аппараты власти более или менее четко отделены от гражданского общества. Когда речь идет о государственном насилии в коммунистических государствах, не нужно забывать, что оно осуществлялось через язык - через приказы и инструкции, которые могли исполняться или не исполняться. Впрочем, руководство коммунистических государств понимало это гораздо лучше своих противников. Поэтому оно инвестировало так много сил и энергии в формирование и поддержание языка официальной идеологии и поэтому малейшие отклонения от этого языка вызывали у него глубочайшее раздражение. Оно знало, что не имеет в своем распоряжении ничего кроме языка - и, если потеряет контроль над ним, то потеряет и все остальное.

При этом марксистско-ленинское учение о языке носит амбивалентный характер. С одной стороны, каждый, кто знакомился с этим учением, узнавал, что господствующий язык - это всегда язык господствующего класса. С другой стороны, он узнавал также, что идея, которая овладевает массами, становится материальной силой и что сам марксизм всемогущ, потому что верен. Далее будет показано, что формирование коммунистического общества тесно связано с этой амбивалентностью. Но сначала необходимо исследовать вопрос о том, как функционирует «идеальное» языковое принуждение, которое может «овладеть» отдельным человеком, а то и целыми массами, и превратиться тем самым в революционную силу, учреждающую новую власть.

1. Вербализация общества

В западной философской традиции язык впервые приобрел значение медиума тотальной власти, тотального преобразования общества у Платона. В своем «Государстве» он объявил правление философов целью общественного развития. Философом Платон считал того, кто мыслит общество в его тотальности - в отличие от софиста, который репрезентирует, легитимизирует и отстаивает с помощью языка частные, партикулярные интересы. Но мыслить общество как целое означает мыслить как целое его язык. Этим философия отличается от науки или искус-

ства, которые тем или иным способом язык специализируют. Наука хочет говорить лишь непротиворечивым, логически корректным языком. Искусство предъявляет к языку эстетические требования. Философия же рассматривает язык в его тотальности. А такой подход к языку неизбежно приводит к стремлению управлять обществом, которое на нем говорит. В этом смысле коммунизм принадлежит платоновской традиции и представляет собой современную форму прикладного платонизма. Именно у Платона следует искать первый ответ на вопрос, каким образом язык может стать силой, достаточно могущественной, чтобы позволить говорящему управлять с его помощью.

Сила убеждения, которой проникнута гладкая, хорошо выстроенная речь софиста, считает Сократ, герой платоновских диалогов, ни в коем случае не подходит для такой цели. Достаточной силой принуждения обладает только логическое принуждение. Тот, кто сталкивается с логически ясной, очевидной речью, не в состоянии избежать ее воздействия. Конечно, слушатель или читатель очевидного высказывания может нарочно воспротивиться его принудительному воздействию, чтобы этим сопротивлением отстоять свою внутреннюю, абсолютную, субъективную свободу по отношению к любому внешнему принуждению, включая логическое принуждение, но при этом он, как говорят в таких случаях, «сам не верит» в это отрицание. В итоге тот, кто не призна-

ет логическую очевидность как таковую, внутренне расколот и потому уязвим по сравнению с тем, кто ее признает и принимает. Признание логической очевидности является источником силы, тогда как ее отрицание - источником слабости. В этом, с точки зрения классической философии, проявляется сила разума, способного одной лишь силой языка, силой логики, силой логического принуждения внутренне обезоружить врагов разума, отрицающих очевидное, - и в конце концов одержать над ними победу.

Однако возникает вопрос: как, какими методами создается эта логическая очевидность. Можно предположить, что речь становится очевидной, когда в ней нет внутренних противоречий, когда она когерентна и последовательна в своих доводах. Моделью такого рода очевидности обычно служит математика. Действительно, сталкиваясь с высказыванием типа « $a + b = b + a$ », мы едва ли можем уклониться от его ясности и очевидности. Но какой логической очевидностью может обладать политическая аргументация, которая не апеллирует к математическим аксиомам и теоремам, а пытается показать, что для государства хорошо, а что плохо? Сначала может показаться, что для Платона критерием логически корректной, убедительной речи также служит ее когерентность, то есть внутренняя непротиворечивость. Как только Сократ диагностирует внутреннее противоречие в словах своего собеседника, он тут же дисквалифицирует его речь как неясную, неочевидную,

а самого говорящего разоблачает как непригодного к справедливому отправлению государственной власти. Своими вопросами Сократ разламывает гладкую, блестящую оболочку софистической речи и выявляет ее противоречивое, парадоксальное ядро. Он показывает, что эта речь только внешне кажется последовательной и когерентной, но по своей внутренней, логической структуре она парадоксальна и, следовательно, бессвязна и темна. Поэтому речи софистов следует считать не манифестациями ясной, прозрачной мысли, а всего лишь товарами на рынке мнений. Главный упрек, который Сократ бросает софистам, гласит: «Вы сочиняете свои речи только ради денег». В этом проявляется первое назначение парадокса. Парадокс, скрывающий свою парадоксальность, становится товаром.

Но как добиться того, чтобы язык стал абсолютно очевидным, чтобы он не просто циркулировал как темный товар на рынке мнений, а служил прозрачной саморефлексии мышления? Ведь только благодаря внутренней ясности язык может приобрести силу логического принуждения, которая в состоянии управлять миром. На первый взгляд кажется очевидным, что совершенно ясная речь должна быть непротиворечивой, когерентной, логически корректной. Систематические попытки построения такой речи предпринимаются, по крайней мере, начиная с Аристотеля и по сей день. Однако внимательный читатель платоновских диалогов замечает, что

продуцирование когерентной и свободной от парадоксов речи вовсе не является целью Сократа. Он довольствуется тем, что находит и демонстрирует парадоксы в высказываниях своих оппонентов. Тем самым Сократ достигает своей цели, поскольку блеск очевидности, возникающий в результате выявления скрытого под оболочкой софистической речи парадокса, настолько интенсивен, что буквально завораживает слушателей и читателей платоновских диалогов и долгое время их не отпускает. Стало быть, для возникновения необходимой ясности вполне достаточно обнаружить, разоблачить, показать скрытый парадокс. Дальнейшее производство свободной от противоречий речи просто излишне. Читатель доверяет речам Сократа благодаря ясности, излучаемой теми парадоксами, которые он обнаруживает. В свете этой очевидности Сократ получает право использовать в своей речи примеры, мифы и суггестивные сравнения - и, несмотря на это, вызывать доверие. Сократ и не утверждает, что абсолютно свободная от парадоксов (по сути, идеальная софистическая) речь, то есть речь, когерентная не только внешне, но и внутренне, вообще желательна или хотя бы возможна. Напротив, он не только обнаруживает парадоксы у других, но и сам обустраивается внутри парадокса, позиционируя себя всего лишь в качестве «философа», который хотя и ищет мудрость в смысле абсолютно непротиворечивой, прозрачной и ясной речи, однако никогда ее не достигает. Не мо-

жет быть совершенного софиста. Идеал абсолютно непротиворечивой речи остается недостижимым - и, в сущности, ненужным.

Лишь на поверхностный взгляд Сократ диагностирует парадоксальность речей софистов с критическим намерением, то есть с целью очистить их от парадоксальности. На самом деле он показывает, что эта парадоксальность является неизбежным свойством речи как таковой. Подлинное мышление, если понимать под мышлением выявление внутренней, логической структуры дискурса, может охарактеризовать логическое устройство этого дискурса не иначе как самопротиворечие, как парадокс. Парадокс - это и есть логос. Впечатление непротиворечивости может вызывать только риторическая оболочка языка.

Это сократовское постижение парадоксального устройства любого дискурса, любой речи, любого мнения корреспондирует с демократическим требованием предоставления равных прав всем мнениям и дискурсам. Действительно, в условиях демократической свободы мнений нельзя разделять мнения на «когерентные» или «истинные», с одной стороны, и «некогерентные» или «неистинные», с другой, ведь такое разделение будет дискриминирующим и антидемократическим. Оно лишит эти мнения равных шансов и нарушит их свободную и честную конкуренцию на открытом рынке мнений. Аксиома демократического рынка мнений гласит: не существует привилегированной метафизической, метаязыка-

вой позиции, которая позволяла бы нам различать мнения не только в зависимости от их рыночного успеха, но и по принципу их истинности, определяемой как логическая когерентность или как эмпирическая истинность. В отношении свободной циркуляции мнений можно сказать только то, что некоторые из них более популярны и пользуются большим спросом, чем другие, что еще не делает их более «истинными». Вопреки широко распространенному суждению, наиболее последовательным демократическим мыслителем, настоящим пророком свободного рынка является Ницше, так как именно он лишил «истинную речь» ее привилегированного положения и провозгласил равенство всех мнений. Попытка снова провести различие между истинными и неистинными мнениями была бы бессмысленной и к тому же реакционной. Следует, скорее, настаивать на парадоксальности любой доксы. Как показал Сократ, никто из тех, кто говорит в условиях свободы мнений, в действительности не знает, в чем его мнение состоит. Большинство полагает, что их мнения противоречат чужим мнениям и полемичны по отношению к ним, тогда как де-факто они противоречат лишь сами себе. Каждый говорящий высказывает то, что, по его мнению, является его мнением - но одновременно он высказывает и противоположное этому. Внутренняя противоречивость, внутренняя парадоксальность - вот то, что в равной степени характеризует все мнения, циркулирующие на сво-

бодном рынке. Поэтому философ может мыслить целостность, тотальность всех дискурсов и тем самым трансцендировать зону всех возможных мнений, не претендуя при этом на истинность своего собственного мнения. Собственно, философ даже и не имеет собственного мнения - он ведь не софист. Философское мышление функционирует не на уровне индивидуальных мнений, а на трансиндивидуальном уровне единства всех дискурсов. Этот более глубокий, логический уровень, трансцендирующий зону свободного рынка мнений, есть уровень самопротиворечия, парадокса, образующего внутреннюю логическую структуру любого мнения. Различие между софистическими дискурсами и философским дискурсом состоит лишь в том, что философ эксплицитно тематизирует его внутреннюю противоречивость, которую софисты пытаются скрыть. Следовательно, когда Платон в своем «Государстве» утверждает, что управлять государством должен философ, то есть тот, кто по определению не является мудрым, а только стремится к мудрости, это утверждение представляет собой парадокс - причем такой парадокс, который, по мнению Сократа, с предельной концентрированностью выражает парадоксальность всякого дискурса. С его помощью Сократ описывает собственную ситуацию, и он не подлежит преодолению или хотя бы деконструкции - ведь именно на нем базируются политические, властные претензии философа. Только парадокс, с точки зрения Пла-

тона, способен породить очевидность, необходимую для того, чтобы править миром силой логического принуждения. Платоновское государство основывается на очевидности парадокса - и управляется посредством парадокса. Основной недостаток софистической речи состоит не в том, что она парадоксальна, а в том, что она эту парадоксальность скрывает. Вместо того, чтобы продемонстрировать парадокс во всей его очевидности, софист скрывает его за гладкой оболочкой своей внешне последовательной, логически корректной речи. Тем самым парадокс затемняется. В нем больше не проступает с максимальной отчетливостью логическая структура языка - вместо этого он становится непроницаемой, скрытой за блестящей речевой поверхностью сердцевиной дискурса, в которой слушатель неизбежно подозревает сферу действия приватных интересов, тайных манипуляций, запретных желаний. Ведь интересы и желания, как известно, темны и амбивалентны. Софистическая речь подменяет логически ясный парадокс темной амбивалентностью желания. Работа же философа направлена на то, чтобы обнаружить логическое, языковое измерение парадокса и тем самым прояснить темную сердцевину «логически корректной» речи.

Софист - это торговец, предлагающий пустую оболочку гладко сплетенной речи всем тем, кто хотел бы за ней укрыться. Особая привлекательность этого товара заключается не столько в его логически

корректной поверхности, сколько в темном пространстве позади нее, где можно удобно устроиться. Слушателя привлекает возможность апроприировать темную сущность софистической речи, чтобы заполнить ее своим желанием. Иначе говоря, речь, скрывающая свою парадоксальную структуру, превращается в товар, поскольку она приглашает проникнуть в свое парадоксальное нутро. Однако любая речь, представляющаяся логически корректной, является софистической. Темное пространство парадокса, скрывающееся под оболочкой когерентно построенной речи, не поддается окончательной элиминации. Правила формальной логики вовсе не имеют своей целью полное исключение парадокса.

По крайней мере, со времен Рассела и Геделя мы знаем, что математика тоже парадоксальна - в особенности в тех случаях, когда математические высказывания применяются к себе самим или к математике в целом. Но автореферентность - неустранимое свойство языка. Конечно, можно попросту запретить говорить о языке в целом, о логосе как таковом, как этого требовал в свое время Витгенштейн. Но этот запрет не только чрезмерно репрессивен, но и внутренне противоречив, ведь запрещая такую речь, мы тем самым невольно говорим о языке в целом. В конечном счете, любое высказывание можно интерпретировать как высказывание о языке как целом, поскольку любое высказывание принадлежит этому целому.

Софистическая речь кажется когерентной только в силу своей односторонности, в силу того, что она обособлена от целого и прячет свою парадоксальную связь с тотальностью языка. Софист отстаивает определенную точку зрения, даже зная, что одновременно существует множество доводов в пользу другой, противоположной точки зрения. Стремясь сделать свою речь когерентной и последовательной, он использует в ней только те аргументы, которые подкрепляют представляемую им точку зрения, и не упоминает возможные контраргументы. Таким образом, софист заменяет тотальность языка тотальностью капитала. Когерентно выстроенная речь делает вид, будто следует важнейшему правилу формальной логики, правилу «*tertium non datur*», «третьего не дано». Но тем «третьим», которое исключается из когерентно организованного языка, становятся деньги – они начинают управлять языком как снаружи, так и (в качестве его темной сердцевины) изнутри, превращая его в товар. Столкновение позиций, каждая из которых последовательно и когерентно представляет те или иные частные, односторонние, партикулярные интересы, в конечном итоге, приводит к компромиссу. Этот компромисс необходим – только он может установить мир между спорящими партиями и сохранить целостность и единство общества. В сущности, компромисс имеет форму парадокса, так как он одновременно признает и подтверждает два отрицающих друг друга высказывания.

Но, в отличие от парадокса в собственном смысле слова, компромисс формулируется не в медиуме языка, а в медиуме денег. Компромисс заключается в том, что представители каждой из противоположных точек зрения получают финансовое вознаграждение за то, что признают истину противоположной стороны. Софисты, приводившие аргументы в пользу обеих сторон, также получают финансовое вознаграждение. Следовательно, можно сказать, что в результате замены парадокса компромиссом власть над тотальностью языка переходит от языка к деньгам. Компромисс – это парадокс, оплаченный за то, что он не выглядит как парадокс.

Философ, напротив, позволяет скрытому парадоксу проявиться в полном блеске его логической очевидности. Этим блеском он обязан, в первую очередь, эффекту неожиданной откровенности, обнаружения сокрытого, раскрытия того, что раньше таилось за речевой оболочкой. Покуда парадокс, внутренне структурирующий речь софиста, остается непроявленным и пребывает во мраке неочевидного, эта речь автоматически оказывается под подозрением в манипулятивности и служении каким-то тайным интересам. Философ, вскрывающий парадоксальную сущность такой речи, заставляет нас утвердиться в этом подозрении. Тем самым подозрение преобразуется (пусть лишь на некоторое время) в невольное и неизбежное доверие к философу, осуществившему данное вскрытие. Адресатом речи

софиста является народ. Но народ в принципе недоверчив. И особое недоверие он испытывает как раз по отношению к гладкой, хорошо выстроенной, правильной речи. Красноречием говорящего могут восхищаться, но ему не доверяют. Сократ берет на вооружение эту народную недоверчивость, обращая ее против софистов. Недаром в своих речах Сократ с неизменной похвалой отзывается о ремесленниках, например о корабельных мастерах или лекарях, которых он противопоставляет лживым софистам. Но одновременно он утверждает безусловное превосходство тех, кто заботится о целостности, тотальности, над теми, кто занимается частными делами, то есть над большинством людей из народа. Стратегия Сократа парадоксальна и в тактическом отношении: он объединяется с народом против «знающих» и со знающими - против народа, а в итоге вызывает раздражение и у тех, и у других. Но это мало заботит философа, ведь его цель - не нравиться, а направлять. Поэтому ему нужна не тьма, а свет. Философ хочет быть правителем, который завораживает, озаряет, ослепляет и управляет силой света, излучаемого открытым им парадоксом.

Однако сложная игра доверия и недоверия, неизменно вызывающая эффект ясности, прозрачности и очевидности, еще не служит достаточным объяснением специфического эффекта очевидности, порождаемого вскрывающей парадокс философской речью. Эта очевидность носит совершенно особый

характер, так как относится к тотальности. Парадокс есть икона языка в его тотальности. Суть парадокса в том, что два противоположных высказывания мыслятся и принимаются в качестве истинных одновременно. Но тотальность языка и есть не что иное, как единство всех возможных тезисов и антитезисов - это следует уже из того, что из парадокса, по правилам формальной логики, можно вывести все возможные высказывания. Парадокс является иконой языка, поскольку открывает вид на его тотальность. Но это именно икона, а не миметическое изображение языка: парадокс не отображает уже существующую, заранее данную тотальность языка, а позволяет ей впервые получить форму. Точно так же икона как изображение Бога понимается в христианской традиции как образ без прообраза, поскольку христианский Бог невидим. Парадокс, открываемый (или скорее создаваемый) философом, - это икона логоса, очевидность которой абсолютна как раз в силу того, что не может быть затемнена сравнением с оригиналом.

Однако со временем свет очевидности, излучаемый вскрытым парадоксом, может померкнуть. Как сказали бы русские формалисты, постепенно происходит «автоматизация» парадокса и он начинает восприниматься уже не как парадокс, а как нечто едва ли не самоочевидное. Парадокс темнеет, как все старинные иконы. Когда это происходит, его необходимо либо отреставрировать, либо заменить новым

парадоксом, новой иконой логоса. Конечно же, не все парадоксы становятся иконическими, не все способны излучать достаточно интенсивный свет очевидности и демонстрировать тотальность логоса с таким блеском, что избытка ясности, ими производимой, хватает на то, чтобы философ получил шанс в течение некоторого исторического времени управлять всем полем языка.

На протяжении всей своей истории философия постоянно пытается открывать или изобретать все новые и новые парадоксы, дабы взять верх над одно-сторонней научной и политической речью. Историю философии можно представить как собрание иконических парадоксов, каждый из которых излучает свою собственную очевидность, не вступая в противоречие с другими парадоксами, поскольку парадоксы не могут противоречить друг другу. Поэтому так называемые философские учения, которые в действительности учениями не являются, могут мирно сосуществовать, тогда как научные учения между собой конкурируют. Уже у Декарта, как основателя западной философии Нового времени, воля к парадоксу играла ключевую роль: мыслящий субъект понимался им как место и медиум сомнения. Картезианское эпохе, практикуемое философом в отношении противоречивых мнений, с которыми он постоянно сталкивается в текстах и устных речах, означает не что иное как решение жить в состоянии парадоксальности, стать носителем парадокса, ведь

решение дистанцироваться от всех мнений логически столь же парадоксально, как и решение все мнения принять или отвергнуть. Блеск очевидности, исходящий от этого парадокса, озарил всю современную эпоху. И только этот блеск придал видимость убедительности когерентным, методологически корректным выводам Декарта, формально-логическая ясность которых при ближайшем рассмотрении оказывается довольно проблематичной. Своей очевидностью картезианский метод целиком обязан парадоксу, составляющему его исходную точку. Позднее картезианское эпохе в другой форме повторил Гуссерль. Его якобы очевидный феноменологический метод де-факто также базируется на парадоксе феноменологического эпохе.

В последние десятилетия поиски новых блестящих парадоксов, в сущности, даже интенсифицировались, – прежде всего, во французской философии. При всех различиях между Батаем, Фуко, Лаканом, Делезом и Деррида, их объединяет одно бесспорное свойство: они говорят парадоксами, они стремятся сделать парадокс как можно более радикальным и всеобъемлющим, они противостоят любым попыткам сгладить парадокс, подчинив его условностям формально-логически корректной речи. В сущности, все перечисленные авторы принадлежат старой доброй традиции платоновской философии. Но в то же время они предстают (причем каждый на свой манер) ее диссидентами. Для них парадокс не излуча-

ет ясный свет разума, а показывает темное «другое» разума, субъекта, логоса. Парадокс, по их мнению, возникает в результате того, что язык изначально оккупирован силами желания, телесности, праздника, бессознательного, сакрального, травматического и/или в результате материальности, телесности самого языка. Следовательно, парадокс для них формируется на риторической поверхности дискурса, а не на более глубоком, скрытом уровне его логической структуры. Разрыв оболочки внешне непротиворечивого, «рационального» дискурса интерпретируется ими не как выявление его внутренней логической структуры - структуры неизбежно парадоксальной, - а как манифестация «другого» логоса, воздействующего непосредственно на поверхность языка, пронизывающего ее насквозь и тем самым деконструирующего все логические оппозиции, которые позволяют формировать когерентный дискурс.

Этот своеобразный жест самоотречения философской мысли можно объяснить, лишь приняв во внимание, что языком разума упомянутые авторы считают только язык когерентный, непротиворечивый и следующий правилам формальной логики. Все, что парадоксально, изгоняется из разума и находит прибежище в его другом. С этой точки зрения, субъектом разума может быть признан только субъект когерентного языка, то есть софист. А поскольку одновременно утверждается, что подлинно когерентный язык невозможен, то субъект разума объявля-

ется мертвым - или, по крайней мере, изгнанным в темное пространство по ту сторону разума. Этот бунт против субъекта софистической, когерентной речи воспринимается дополнительно как политический протест против институций господствующей власти, поскольку реальность современного капитализма диагностируется как сфера господства чистого разума, все точно просчитывающего и свободного от противоречий. У читателя Фуко складывается впечатление, что современная промышленность, тюрьмы, больницы и полиция имеют одну-единственную цель - заставить людей подчиниться власти логически корректного разума. Многим эта власть кажется тотальной, а любая революция против нее - обреченной на провал. Власть и знание, структурированное по правилам формальной логики, образуют, по их мнению, единство, от которого не способен ускользнуть ни один говорящий, поскольку он вынужден последовательно аргументировать свою позицию. Поэтому для Деррида встреча с другим разума оказывается невыполнимой задачей: невозможно разглядеть темное в темноте. Деконструкция может лишь вопреки всем разумным доводам надеяться на такую встречу, но никогда не в состоянии ее достичь. «Система» слишком прочна. Разум всемогущ. Рациональность непреклонна. Бунт против них хотя и необходим, но заранее обречен, поскольку господство разума не может быть свергнуто. Вот почему тот, кто сегодня говорит парадоксами, предстает

в роли «проклятого философа», травмированно-го жизнью, одержимого силами желания, безнадежно заблудившегося во мраке языка - и деконструирующего рациональный дискурс, чтобы извлечь парадокс из-под его гладкой оболочки.

Однако непредубежденного наблюдателя может только удивить диагноз, согласно которому современность объявляется эпохой безраздельного и всепоглощающего господства рационального разума, опирающегося на правила формальной логики. Здесь реальные отношения власти поистине перевернуты с ног на голову. В действительности софистические, внешне разумные речи по-прежнему служат партикулярным интересам и рынку. Рациональность функционирует как своего рода дизайн языка-товара - а вовсе не как регалия власти. Тотального господства разума, системы, структуры просто не существует. Рука, управляющая рынком, как известно, невидима, так как действует в темном пространстве парадокса. Тотальность капитализма обнаруживается в медиуме денег, а не в медиуме языка, тем более языка разумного. Для того чтобы преуспеть на рынке, нужны, как известно, отнюдь не расчет, не логические рассуждения и рациональные доводы, а интуиция, маниакальная настойчивость, агрессивность, killer instinct. Следовательно, дискурс, занятый поисками темного другого разума, вовсе не оппозиционен по отношению к капитализму. Дискурс желания кажется иконоборческим, потому что он разбивает

гладкую оболочку когерентной речи, так что она уже не может служить медиумом описания определенных фактов, формулировки определенных проектов, аргументации в пользу определенных точек зрения, представления определенных «воззрений». Эта критика задевает также институты, пользующиеся такой речью. Но это не институты власти. Ведь капитализм как раз и живет критикой институций, расшатыванием прочных идеологических конструкций. Он переводит убеждения в интересы и заключает компромиссы, принимающие форму парадоксов. Критика идеала прозрачной рациональности касается только софистического, инструментального языка.

При этом раскрытие парадоксальной сущности софистической речи внушает гораздо более глубокое подозрение, нежели то, согласно которому позади разума скрывается его другое. Здесь, скорее, возникает подозрение, что за оболочкой конвенционального, светлого разума скрыт другой, злой, темный, дьявольский разум, мыслящий противоречиями и извлекающий выгоду из любых противоположностей. Уже софисты казались беспринципными демоническими личностями, так как могли выдвигать одинаково убедительные аргументы в пользу взаимоисключающих точек зрения. Но особенно дьявольским выглядит капитал, способный извлекать прибыль одновременно из противоположных точек зрения. Если рабочие получают более высокую зарплату, они могут купить больше товаров - в резуль-

тате прибыль возрастает. А если они получают более низкую зарплату, это позволяет сэкономить на найме рабочей силы - и прибыль опять же возрастает. В мирное время прибыль растет благодаря стабильности. Во время войны она растет благодаря новому спросу и т.д. Возникает впечатление, что капитал вовсе не анонимен, что за ним скрывается дьявольский субъект, практикующий «win-win-play» - игру, в которой он всегда выигрывает, поскольку извлекает равную выгоду из противоположных результатов. Это более глубокое подозрение нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, ведь такой субъект может быть изображен только черным по черному и потому остается невидим. Но подозрение, согласно которому миром в его целостности, в его тотальности управляет дьявольский субъект, возникает именно потому, что этот мир представляется нам единством противоположностей, онтологическим парадоксом, ускользающим от когерентного дискурса.

Конститутивным признаком философского или революционного субъекта является как раз то, что он апроприрует скрытый и действующий во мраке дьявольский разум и посредством вербализации трансформирует его в разум диалектический. Только подозрение, что существует не только капитал, но и заговор капитала, то есть власть, использующая капитал одновременно как прикрытие и как орудие и торжествующая всякий раз, когда он выигрывает (стало быть, всегда), - только такое подозрение кон-

ституирует субъект, цель которого - обнаружить и апроприировать эту власть. Кто-то назовет такое подозрение параноидальным, беспочвенным, недоказуемым, в общем, клеветническим. Однако, как справедливо заметил Александр Кожев в своих комментариях к философии Гегеля, любая революция начинается с клеветы. И столь же справедливо Кожев указывал на то, что ответственность за возникновение такой клеветы лежит не на тех, кто ее формулирует и распространяет, а на власть имущих, окруженных темной, непрозрачной аурой власти, которая и дает основания для подозрения¹.

Революционное подозрение есть эффект паранойи. Но это не «субъективная» паранойя, которую нужно лечить методами психиатрии или психоанализа, а паранойя «объективная», поскольку условием ее возникновения служит предмет, подозрительный тем, что выглядит темным, непрозрачным и ускользающим от когерентных операций разума. Весь мир кажется нам таким предметом, внушающим неизбежное подозрение, что он скрывает в своем нутре демонический разум, власть которого - это власть парадокса. В западном культурном контексте капитал редко ставится под такое подозрение. Однако хорошей иллюстрацией к тому, как это подозрение функционирует, служит терроризм, превратившийся в последнее время в предмет объективной паранойи.

Современные западные политики, одновременно призывающие и к борьбе с терроризмом и к сохране-

нию традиционных гражданских прав, фактически оперируют парадоксом, поскольку эти цели противоречат друг другу. В таких случаях обычно говорят о политике, которая находит компромисс между двумя требованиями - призывом к бдительности и призывом к соблюдению гражданских свобод. Однако слово «компромисс» здесь неуместно. О компромиссе можно было бы говорить, если бы в обществе имелись две социальные группы, одна из которых требовала бы соблюдения свобод, включая свободу для терроризма, в то время как другая стремилась бы к ликвидации всяческих свобод, включая свободу терроризма. Но совершенно очевидно, что в нашем случае таких групп нет, - а если и есть, то обе они маргинальны. Компромисс между ними просто лишен смысла. Тех, кто верит в эти логически корректные альтернативы, обычно принимают за фриков, помешанных на свободе или на бдительности, и поэтому их мнение оставляют без внимания. «Здоровое» большинство граждан, равно как и правящие политики, верят не в эти непротиворечивые альтернативы, а в парадокс - и требуют диалектической политики парадокса. Это требование вытекает из подозрения, согласно которому политика террора носит дьявольский характер и потому требует диалектического, парадоксального ответа. Предполагается, что террористы хотят ликвидировать общественный порядок, обеспечивающий права и свободы граждан. Это значит, что они выиграют при последователь-

ной реализации любой из этих непротиворечивых альтернатив: террор достигает своей цели и в случае, если ему будет предоставлено свободное поле для активности, и в случае ликвидации гражданских свобод путем антитеррористической борьбы.

Вопрос, является ли террористический разум действительно дьявольским, на самом деле нерелевантен. Достаточно сказать, что «мотивы террористов темны», - и тут же возникнет предположение, что за террористическими актами скрывается какой-то дьявольский разум. Важно лишь то, что как только возникает темный предмет объективной паранойи, ответ на него неизбежно будет диалектическим, парадоксальным. Следовательно, подлинно политический дискурс современной эпохи далек от обычного представления о нем. Как правило, ситуация описывается таким образом, будто в контексте рационалистической современности нормальным считается только тот, кто мыслит когерентно и в соответствии с правилами формальной логики. Тот же, кто мыслит парадоксально, подвергается маргинализации и объявляется сумасшедшим, больным или в лучшем случае «проклятым поэтом». Действительность прямо противоположна этому описанию. В наше время нормальным человеком, «центристом» считают как раз того, кто мыслит и живет, постоянно себе противореча. Пресловутая «центристская политика» есть, по сути, политика парадокса, которая лишь с трудом маскирует свой парадоксальный характер иллюзией

компромисса. Каждый же, кто пытается оперировать логически корректными, когерентными и убедительными аргументами, слывет маргиналом, если не сумасшедшим, и уж во всяком случае человеком «не от мира сего», не способным к отправлению власти.

Советская власть эксплицитно объявила себя господством диалектического, парадоксального разума - в ответ на описанный Марксом парадоксальный характер капитала и товара. Ведя борьбу против конспирации капитала, коммунистическая партия разоблачает, дезавуирует и одновременно апроприирует ее, практикуя своего рода контрконспирацию, в качестве субъекта которой она занимает центральное место в обществе - место правящей партии. Коммунистическая революция подтверждает и материализует подозрение, что иллюзия открытого общества скрывает за собой закрытое, непроницаемое, темное пространство манипулятивной, конспиративной власти и прибежищем ей служит парадокс. Обнаружить, раскрыть, апроприировать этот парадокс - вот подлинно философские задачи, выполнение которых наделяет философа властными полномочиями. Советская власть должна быть понята, прежде всего, как попытка реализовать мечту всей философии со времен Платона, попытка установить власть философов. Любой мало-мальски ответственный коммунистический руководитель считал себя, в первую очередь, философом, а свою практическую деятель-

ность рассматривал как вклад в развитие коммунистической теории. С этой точки зрения практическое поражение могло быть столь же поучительным и, следовательно, столь же ценным, как и успех. Этим власть коммунистической партии отличается от фашистских режимов, с которыми ее часто сравнивают. Будучи тоталитарными, эти режимы недостаточно тотальны. Фашистский дискурс остается софистическим: он открыто заявляет, что противопоставляет желания и интересы определенной расы или государства желаниям и интересам других рас или государств. Коммунистический, диалектико-материалистический дискурс, напротив, имеет своим предметом общественное целое. Разумеется, это не означает, что у него нет врагов, но даже указывая на этих врагов, он не отказывается от своей суверенной власти. Для коммунизма не существует некоего первичного и детерминирующего его отношения типа «друг-враг». Заявляя, что оно защищает интересы рабочего класса от класса буржуазии, коммунистическое движение апеллирует к идее разделения общества на определенные классы, которая сама по себе является продуктом марксистской теории. Таким образом, коммунистическое руководство оставляет за собой право самостоятельно определять, кого, когда и почему относить к пролетариату, а кого - к буржуазии. Тотальность предполагает отсутствие врагов - за исключением тех, кого мы сознательно и намеренно сделали таковыми.

2. Парадокс у власти

Советский Союз, действительно, понимал себя как государство, в котором вся власть принадлежит философии. Легитимность коммунистического руководства определялась, в первую очередь, тем, что оно репрезентировало определенное философское учение - марксизм-ленинизм. Другой легитимации это руководство не имело. Поэтому философствование всегда было его первейшей обязанностью.

При этом марксистско-ленинское учение понималось как единство диалектического материализма, исторического материализма и научного коммуниз-

ма. Важнейшей, определяющей частью этой триады был диалектический материализм, так как две другие части представляли собой результат применения данного учения, с одной стороны, для понимания истории, а с другой, - для планирования коммунистического будущего.

Основной закон диалектического материализма формулируется, как известно, как закон единства и борьбы противоположностей. Следовать ему, фактически означает мыслить парадоксами и стремиться к максимальной и как можно более радикальной парадоксальности своего мышления. Устремленность к предельному парадоксу как к логической, языковой иконе тотальности диалектический материализм, конечно, унаследовал от Гегеля. Однако Гегель использовал блеск очевидности, источаемый его парадоксальным дискурсом, лишь для того, чтобы легитимировать современное государство, которое при этом уже не мыслилось им как парадоксальное. Согласно Гегелю, парадоксальное мышление принадлежит прошлому. В сущности, он воспроизводит здесь логическую фигуру, найденную еще Платоном или Декартом: очевидность сформулированного философом окончательного, финального парадокса («мудрейшим является тот, кто лишен всякой мудрости» или «только тот знает, что он существует, кто сомневается во всем, включая свое существование») легитимирует последующий, уже лишенный парадоксальности, логически корректный дискурс.

Против гегелевской историзации парадокса в свое время выступил Кьеркегор, который показал, что парадокс веры, состоящий в том, что божественное опознается в контингентном, индивидуальном конечном существовании (скажем, в конечном существовании Иисуса Христа, неотличимом по его внешним признакам от любого другого странствующего проповедника), не может быть отнесен исключительно к прошлому². Парадокс не только служит обоснованием господства, но и осуществляет его.

Главный тезис диалектического материализма состоит как раз в том, что противоречия не могут быть локализованы в прошлом в силу внутренней противоречивости и парадоксальности самой «материальной действительности». Раскрытые и ставшие предметом рефлексии противоречия никуда не исчезают, они остаются реальными и действенными. Их невозможно устранить из реальности, изолировать в пространстве памяти. Противоречия не поддаются ни диалектическому снятию, ни деконструкции. Ими можно только управлять, но такое управление также должно носить реальный, материальный характер. При этом в своем понимании «материального» диалектический материализм далек от позитивных наук с их тезисом о примате материи. Ключевая формула диалектического материализма, которую должны были заучивать все советские студенты, гласила: «бытие определяет сознание». В ней нет слова «материя». Под «бытием» здесь понимается не что иное

как противоречивость всего сущего. Эта противоречивость детерминирует индивидуальное сознание, которое не может избежать вовлеченности в противоречия.

Диалектико-материалистическая мысль - это мысль последовательно противоречивая, парадоксальная. Все основные формулировки диалектического материализма характеризуются своей принципиальной парадоксальностью. И наоборот, любая попытка преуменьшить степень парадоксальности диалектического материализма, сгладить ее, а уж тем более устранить, осуждалась как симптом «односторонней» точки зрения, неспособности мыслить противоречивость целого. В режиме диалектического материализма упрек в односторонности играл ту же роль, что и упрек во внутренней противоречивости в контексте формальной логики. Если высказывание определялось как одностороннее и недиалектическое, оно автоматически отвергалось, а его автор дисквалифицировался. Быть односторонним означало здесь примерно то же самое, что следовать правилам формальной логики, избегать парадоксальности в суждениях. Таким образом, логический режим диалектического материализма был диаметрально противоположен логическому режиму буржуазного, формально-логического мышления. Высказывания, которые с точки зрения формальной логики являлись парадоксальными и потому недопустимыми, признавались истинными с точки зрения диалекти-

ческого материализма. Только такие предложения и могли отразить истину, тогда как логически непротиворечивые высказывания отбрасывались как односторонние и недопустимые.

Это требование максимальной внутренней противоречивости было действительно не только по отношению к философскому, но и по отношению к политическому дискурсу. Одним из первых примеров служит знаменитая дискуссия, которая с особой силой разгорелась на левом фланге российской социал-демократии в 1908 году. В центре дискуссии стоял следующий вопрос: нужно ли участвовать в думских выборах, проводившихся под надзором царского правительства и по установленным им правилам, и посылать своих депутатов в Государственную думу или же необходимо и впредь считать это правительство нелегитимным и бороться против него подпольно. Этот вопрос расколол партию на два лагеря - «ликвидаторов», которые отказывались от подпольной борьбы и хотели превратить социал-демократию в легальную политическую партию, и «отзовистов», требовавших, чтобы депутаты от социал-демократов покинули Думу, а вся партия ушла в подполье. Тогда Ленин предложил следующее решение этой проблемы: посылать депутатов в Думу и одновременно бороться против правительства, в том числе против Думы, подпольно. Парадокс, заключенный в том, что партия в этом случае должна была бороться с собственными депутатами после того, как она сама по-

слала их в Думу, не являлся для Ленина причиной подвергнуть сомнению свое предложение. Напротив, в глазах Ленина именно парадоксальность данного предложения делала его диалектическим и, следовательно, правильным - поскольку классовая борьба пролетариата охватывала при этом все социальное пространство: внутри Думы она велась мирными средствами, а за ее пределами - путем подготовки вооруженного восстания. Становится понятной польза, извлекаемая из парадоксальной политической программы. Она обеспечивает доступ к тотальности политического пространства и позволяет действовать не путем исключения, а путем интеграции.

Последующие политические дискуссии проходили аналогичным образом. В конце каждой из них выдвигалась формулировка, имевшая форму парадокса. Так, Троцкий после революции выступал за то, чтобы создать из рабочей массы некое подобие военной организации, подчиненной жесткой дисциплине и находящейся в состоянии постоянной готовности, и заставить крестьян содержать эту пролетарскую трудовую армию. Другие же, в частности Бухарин и Рыков, были более умеренны. Они хотели, чтобы крестьяне «вросли» в социализм как можно более мирно, и ради этого были готовы согласиться с более медленными темпами развития индустрии. Так сформировались левый и правый уклоны от генеральной линии партии. Борьба между ними долгое время определяла жизнь в стране, вплоть до победы генераль-

ной линии, представлявшейся Сталиным, в начале тридцатых годов, причем и левый, и правый уклады были физически ликвидированы в ходе сталинских чисток. Но в чем заключается эта генеральная линия? Она формулируется как сумма требований левой и правой оппозиции. В текстах и речах Сталина, как и в официальных партийных документах того времени, нельзя найти ничего такого, что не было бы уже известно из речей и текстов представителей различных оппозиционных течений. Единственное, но решающее отличие состоит в том, что здесь противоположные требования соперничающих друг с другом внутрипартийных оппозиций признаются и утверждаются одновременно. Так, к примеру, скорейший рост промышленности комбинируется с расцветом сельского хозяйства, они диалектически обуславливают друг друга и т. д.

Логика внутрипартийных дискуссий того времени может быть сформулирована следующим образом. Уклон расценивался как таковой не на основании того мнения, которое высказывали его представители, а как следствие их отказа одновременно признать истинным противоположное мнение. Поэтому уклонисты дисквалифицировались за «односторонность». Действительно, все их требования уже приняты генеральной линией, все их идеи интегрированы и учтены в господствующем парадоксе. Спрашивается, чего же еще хотят уклонисты? По всей видимости, они хотят не просто чего-то, а всего, ведь они

не просто утверждают нечто (уже признанное вполне легитимным), а продолжают и далее настаивать на своей точке зрения и отрицать противоположное ей. Для формальной логики, стремящейся к непротиворечивости высказываний, этот второй шаг, то есть отрицание противоположного тому, что утверждаем мы, в сущности даже не является вторым шагом: это всего-навсего тривиальное следствие нашего утверждения. Но для диалектического материализма этот второй шаг логически независим от первого - и в то же время играет решающую роль, ведь именно он означает выбор между жизнью и смертью.

Диалектический материализм утверждает, что жизнь внутренне противоречива. Следовательно, чтобы ею управлять, ее нужно охватить парадоксом. Для диалектического материализма живо только целое, только тотальность. Поэтому он хочет, формулируя некий тезис, сохранить за собой право одновременно формулировать антитезис, ведь если на антитезис налагается запрет, он тем самым исключается из целого, которое в итоге перестает быть полным и живым. Диалектический материализм хочет не просто говорить о жизни - основная его цель заключается в том, чтобы сама его речь была жизненной. А жизненность для него равна противоречивости и парадоксальности. Машины, в отличие от человека, мыслят строго по правилам формальной логики. Если машина столкнется с парадоксом, она сломается. Для человека же, напротив, жизнь в парадок-

се и через парадокс является нормальным состоянием. Более того, только в таком состоянии он и может жить по-настоящему, поскольку парадокс открывает ему тотальность жизни. Однако эта тотальность резко отличается от универсальности. Универсальность высказывания означает его всеобщую значимость. Но претензия на всеобщую значимость в перспективе диалектического материализма предстает как крайнее проявление односторонности, полностью исключающей свою альтернативу. Тот, кто придает своему одностороннему, логически корректному высказыванию универсальный статус, идет против диалектического разума партии, которая мыслит не универсально, а тотально.

Этим определением судьба оппозиционных течений была решена. Все они, с точки зрения сталинского партийного руководства, стремились умертвить живой в силу своей парадоксальности коммунистический язык своими односторонними, универсалистскими, формально-логически корректными и внешне непротиворечивыми формулировками. Выжили только те, кто придерживался генеральной линии и был готов говорить на живом языке, то есть те, кто понимал, что, если определенное утверждение считается правильным, отсюда еще не следует, что другое, противоположное, утверждение неправильно. В отличие от формальной логики или диалектической логики гегелевского типа логика диалектического материализма тотальна. Формальная

логика исключает парадокс, гегелевская диалектическая логика предлагает историческое преодоление, снятие парадокса. Тотальная логика утверждает парадокс как принцип жизни, включающей в себя также смерть как икону тотальности. Тотальная логика является таковой потому, что она позволяет явиться тотальности во всем ее сияющем блеске, потому что она мыслит и утверждает тотальность всех возможных высказываний одновременно. Тотальная логика есть истинно политическая логика - в равной степени парадоксальная и ортодоксальная.

Официальный советский диалектический материализм зачастую рассматривается (особенно западными левыми) как догматичный, закостенелый и потому интеллектуально непродуктивный и теоретически нерелевантный. С характеристикой официальной советской мысли как догматичной отчасти можно согласиться. Но для правильной ее оценки одной этой характеристики недостаточно, ведь значение слова «догматичный» остается при этом неясным. Когда о человеке говорят, что он мыслит догматично, обычно подразумевается, что он имеет определенное представление о реальности и настаивает на нем, невзирая ни на какие возражения, доказывающие, что это представление внутренне противоречиво или противоречит самой реальности. Такую невосприимчивость объясняют индивидуальной ограниченностью, идеологическим ослеплением человека или, хуже того, его сознательным нежеланием при-

знать неприятную истину и сделать из нее необходимые выводы. Советская идеология и в самом деле отличается определенным иммунитетом по отношению к аргументам, доказывающим, что она внутренне противоречива и, более того, противоречит реальности. Но причина этого иммунитета заключается не в упрямстве или невосприимчивости к таким аргументам. Причина скорее в том, что, с точки зрения советской идеологии, доказательство противоречивости ее представления о реальности служит не опровержению, а, наоборот, подтверждению этого представления.

Действительно, западные критики диалектического материализма должны были вызывать удивление у тех, кто изучал его в Советском Союзе. Эти критики во многом оперировали аргументами различных оппозиционных движений, существовавших в Советском Союзе до окончательной победы сталинской ортодоксии. Одни называли сталинскую ортодоксию недостаточно гуманной, другие считали ее чересчур гуманной, поскольку она возлагала слишком большие надежды на человека и слишком мало внимания уделяла анонимной динамике общественного развития. Одни находили эту ортодоксию слишком диалектичной, другие - недостаточно диалектичной. Одни упрекали ее за чрезмерный волюнтаризм, другие ставили ей в упрек именно недостаток активности. Примеры можно приводить до бесконечности. Советскому студенту, озадаченному этими критиче-

скими суждениями по поводу диалектического материализма, преподаватели давали один-единственный совет: мыслить эти суждения все вместе. Тот, кто следует этому совету, в итоге приходит к диалектическому материализму. В шестидесятые и семидесятые годы в Советском Союзе выходили сотни и тысячи публикаций с критикой западной критики советской идеологии. Все они в сущности выдвигали только один тезис: соответствующие критические суждения противоречат друг другу - и в целом образуют высказывание диалектического материализма. Тем самым превосходство диалектического материализма над всеми видами его критики демонстрировалось без особых усилий - путем простого применения правил тотальной логики. Поскольку ситуация постоянно повторялась, то всякий раз использовалась одна и та же процедура: советская идеология подвергалась критике с двух противоположных позиций - и тем самым подтверждалась. Из-за этой повторяемости возникало впечатление, будто диалектический материализм представляет собой закрытое учение, исключающее какую бы то ни было оппозицию. Это верно с точностью до наоборот: тотальная логика - это открытая логика, которая признает и тезис, и антитезис и никого не исключает. Диалектический материализм функционировал как исключение исключения. Он признавал любые оппозиции. Он стремился к абсолютной открытости и поэтому исключал все, что не желало быть столь же открытым.

Такого рода тотальная логика, разумеется, имеет длительную предысторию. Не углубляясь в далекое прошлое, вспомним, что христианские догматы суть не что иное как парадоксы. Божественная Троица характеризуется как тождество одного и трех. Природа Иисуса Христа описывается как единство божественного и человеческого начал, которые несовместимы, но и нераздельны: Христос - это и человек, и Бог, и одновременно единство Бога и человека. Уже из этих примеров видно, что христианская ортодоксия мыслит парадоксами. Но это мышление нельзя назвать нелогичным. Поскольку теология стремится мыслить целое, она последовательно исключает все то, что недостаточно парадоксально - все когерентное, непротиворечивое, корректное с точки зрения формальной логики и в силу этого одностороннее. Все логически корректные теологические учения, пытавшиеся увидеть в Христе только Бога или только человека, квалифицировались христианской догматикой как ереси, а их представители преследовались церковью. В то же время церковная догматика представляет собой не что иное как сумму всех этих ересей. Подобно догматике коммунистической, она стремится к абсолютной открытости и тотальной интеграции - и преследует ереси лишь за то, что они отвергают противоположные ереси.

При этом целью теологической мысли является высший, предельный парадокс, который с максимальной радикальностью исключал бы возможность

его интеграции в когерентное, логически корректное, одностороннее мышление. Когда Тертуллиан говорит: «верую ибо абсурдно», он, конечно, не имеет в виду, что готов поверить в любой абсурд, лишь потому, что он абсурден. Скорее он хочет сказать, что только абсурдность христианства соответствует критерию совершенной абсурдности, то есть совершенной парадоксальности, и поэтому только христианство может по праву служить иконой целого. Тотальная логика коммунизма наследует тотальной логике христианской догматики и ее поискам совершенной самопротиворечивости. Причина этого заключается в том, что коммунизм является высшей формой атеизма - тезис, который Маркс и Ленин не уставали повторять. Ни формальная, ни диалектическая логика не позволяют мыслить целое: формальная логика исключает парадокс, диалектика же его темпорализирует. Остается «божественное», теологическое мышление, которое способно помыслить целое, так как следует правилам тотальной логики, превосходящей всякое сугубо «человеческое» мышление. Переход к радикальному атеизму возможен лишь при условии апроприации человеческим разумом тотальной логики парадоксальной ортодоксии, в результате чего для божественного просто не остается свободного места.

Конечно, можно сказать (и действительно не раз говорилось), что тотальная логика, аргументирующая парадоксами, приводит к тому, что человек,

ее практикующий, постепенно начинает мыслить и действовать цинично и оппортунистически. Провол властью приобретает безграничный размах, ведь теперь его не ограничивают никакие разумные правила. В этом отношении тотальная логика диалектического материализма была блестяще спародирована Оруэллом в романе «1984». Однако блеск этой пародии не должен скрыть от нас тот факт, что он представляет собой не что иное как отражение той ослепительности, источником которой служит парадоксальная мысль. Тотальная логика остается логикой. Парадоксальный, диалектический разум остается разумом, у которого есть свои правила. Последовательно мыслить парадоксами чрезвычайно трудно. История христианских и коммунистических ересей в достаточной степени демонстрирует эту трудность. Ересь для тотальной логики - это то же самое, что непоследовательность для логики формальной. И избежать рационализации парадокса ничуть не менее, а то и более, сложно, чем избежать самого парадокса. Христианской теологии потребовались столетия интеллектуальных усилий, чтобы прийти к абсолютно парадоксальным (или по крайней мере кажущимся таковыми) формулировкам. При этом она должна была постоянно бороться с ересями, опасность которых состояла в том, что они могли тем или иным способом аннулировать парадокс и привести к тому, что теология подчинилась бы правилам формальной логики и утратила свою

волю к тотальному. Точно так же советской власти понадобились десятилетия интенсивных, интеллектуально напряженных дискуссий, чтобы прийти к тем едва ли не совершенным по своей парадоксальности формулировкам, подводящим итог сталинской ортодоксии.

В знаменитой книге «История ВКП (б). Краткий курс» (1938), вышедшей под личным контролем Сталина, история коммунистического движения изображается как история борьбы с всевозможными ересями - в поисках абсолютно парадоксальной ортодоксии. Особый интерес представляет глава, целиком посвященная описанию диалектического и исторического материализма. Согласно легенде, она написана самим Сталиным. И действительно, каждому, кто достаточно хорошо знаком с его текстами, стилистика этой главы кажется очень знакомой. Как бы то ни было, в ней официальный советский философский дискурс получил свое каноническое, ортодоксальное воплощение, от которого в дальнейшем он практически не отклонялся.

В начале этого текста диалектический материализм характеризуется следующим образом: «В древности некоторые философы считали, что раскрытие противоречий в мышлении и столкновение противоположных мнений является лучшим средством обнаружения истины. Этот диалектический способ мышления, распространенный впоследствии на явления природы, превратился в диалектический метод по-

знания природы, который рассматривал явления природы как вечно движущиеся и изменяющиеся, а развитие природы - как результат развития противоречий в природе, как результат взаимодействия противоположных сил в природе»³. Далее Сталин (если он действительно является автором этого текста) подчеркивает, что диалектический метод может и должен мыслить единство, тотальность всех явлений: «Поэтому диалектический метод считает, что ни одно явление в природе не может быть понято, если взять его в изолированном виде, вне связи с окружающими явлениями...»⁴. Еще ниже Сталин ссылается на соответствующие высказывания Ленина: «В собственном смысле диалектика, - говорит Ленин, - есть изучение противоречия в самой сущности предметов» (Ленин, "Философские тетради", стр. 263)». И Сталин резюмирует: «Таковы коротко основные черты марксистского диалектического метода»⁵.

Отсюда явствует, что Сталин видит единство мира внутренне противоречивым, причем эта противоречивость постоянно воспроизводится в каждом предмете. Следовательно, понять мир, значит понять противоречие, которое в данное время определяет его конфигурацию. Динамика общественного развития, по определению Сталина, заключается, прежде всего, в противоречиях между базисом и надстройкой. Производительные силы никогда не выражают-ся прямо через производственные отношения и со-

ответствующие им культурные институты. Институциональный порядок и теоретическая рефлексия не могут нейтрально и объективно отражать уровень развития производительных сил. Надстройка либо запаздывает по сравнению с развитием производительных сил и тем самым тормозит общественное развитие, либо опережает их и тем самым сознательно ускоряет это развитие. В первом случае речь идет о реакционной, во втором - о прогрессивной надстройке.

С одной стороны, Сталин утверждает: «Значит, чтобы не ошибиться в политике и не попасть в положение пустых мечтателей, партия пролетариата должна исходить в своей деятельности не из отвлеченных "принципов человеческого разума", а из конкретных условий материальной жизни общества, как решающей силы общественного развития, не из добрых пожеланий "великих людей", а из реальных потребностей развития материальной жизни общества»⁶. Но, с другой стороны, идеи отнюдь не являются чем-то вторичным и маловажным: «Общественные идеи и теории бывают различные. Есть старые идеи и теории, отжившие свой век и служащие интересам отживающих сил общества. Их значение состоит в том, что они тормозят развитие общества, его продвижение вперед. Бывают новые, передовые идеи и теории, служащие интересам передовых сил общества. Их значение состоит в том, что они облегчают развитие общества, его продвижение

вперед, причем они приобретают тем большее значение, чем точнее они отражают потребности развития материальной жизни общества. [...] В связи с этим Маркс говорит: "Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами" (К. Маркс и Ф. Энгельс, т. I, стр. 406)⁷.

Таким образом, Сталин не согласен с теми теоретиками, которые лишают надстройку всякой активной роли в общественном процессе. Но в то же время Сталин предостерегает против другого, противоположного уклона, преувеличивающего преобразующую роль надстройки: «Падение утопистов, в том числе народников, анархистов, эсеров, объясняется, между прочим, тем, что они не признавали первенствующей роли условий материальной жизни общества в развитии общества и, впадая в идеализм, строили свою практическую деятельность не на основе потребностей развития материальной жизни общества, а независимо от них и вопреки им, - строили на основе "идеальных планов" и "всеобъемлющих проектов", оторванных от реальной жизни общества»⁸. Таким образом, история описывается Сталиным как процесс, приводимый в движение наличием постоянного противоречия между базисом и надстройкой, в котором ни одна из сторон не может взять верх над другой.

Основной вопрос, встающий при этом, касается медиума, в котором это противоречие возникает и который служит двигателем общественного про-

цесса. Действительно, если базис и надстройка находятся в отношении противоречия, должен существовать медиум, не являющийся ни базисом, ни надстройкой, но включающий в себя одновременно и то, и другое и позволяющий этому противоречию артикулироваться. Однако Сталин задался таким вопросом значительно позднее, в 1950 году, и дал на него следующий ответ: этот медиум - язык.

Последние теоретические тексты Сталина, опубликованные незадолго до его смерти, представляют собой несколько запоздалую рефлексию по поводу революционного лингвистического поворота, осуществленного советской коммунистической партией значительно раньше. Эти тексты довольно необычны по форме - они составлены Сталиным в виде ответов на вопросы, которые ему якобы задавали «простые» люди. В первом из них он отвечал на вопросы некой анонимной «группы молодых товарищей», просившей Сталина высказать в прессе свое мнение по проблемам языкознания. Затем последовали ответы на вопросы никому не известной товарища Крашениниковой, относительно которой не сообщалось никаких сведений, а еще позднее - на вопросы товарищей Санжеева, Белкина, Фурера и Холопова, чьи имена также ничего не говорили широкому кругу читателей. Кто все эти товарищи и откуда они взялись - оставалось загадкой. Возникает впечатление, что Сталин пробовал себя в литературном жанре беседы с самим собой, вопросы же, которые он себе задавал,

приписывались фиктивным персонажам, что позволяло сохранить элемент фрагментарности и в то же время придать тексту живой и непосредственный характер. Ответы печатались в газете «Правда» на протяжении некоторого времени, как роман с продолжением. Каждый последующий комплекс вопросов, приписанный очередному персонажу, был направлен на то, чтобы уточнить и обобщить ответы, которые, по мнению Сталина, были неполно или недостаточно точно сформулированы в предыдущей беседе. Все это предпринятие служит примером публичного разговора с самим собой, абсолютно экспериментального и недогматического, не имеющего ни начала, ни конца. Но в любом случае при чтении этих своеобразных документов, дающих отчет о внутренней жизни советского политического лидера, становится ясно: Сталин спешил немедленно обнародовать свои предварительные, фрагментарные, неустоявшиеся соображения, так как чувствовал, что наткнулся на нечто весьма важное и не хотел ни на минуту оставлять мир в неведении относительно своего открытия.

Вопросы, задаваемые Сталиным самому себе, первоначально были инициированы тезисом influentialного в это время советского лингвиста Н. Я. Марра, назвавшего язык частью надстройки. Сталин резко ему возражает, ставя под сомнение классовую природу языка (как непрременную характеристику надстройки), и заявляет: «Язык для того и существует,

он для того и создан, чтобы служить обществу как целому в качестве орудия общения людей, чтобы он был общим для членов общества и единым для общества, равно обслуживающим членов общества независимо от их классового положения. [...] В этом отношении язык, принципиально отличаясь от надстройки, не отличается, однако, от орудий производства, скажем, от машин, которые так же одинаково могут обслуживать и капиталистический строй и социалистический»⁹. Вскоре мы понимаем, почему Сталин так резко отреагировал на тезис о надстроечном характере языка. Надстройка не является тотальной - ведь она отличается от базиса, ограничивается им. Если язык есть часть надстройки, это значит, что он также ограничен в своем действии. Эта ограниченность Сталину совсем не нравится. И это понятно: поскольку все экономические процессы в Советском Союзе определялись и контролировались языком, ограничение языка сферой надстройки неизбежно означало бы ограничение руководящей роли Сталина и урезание его властных полномочий, связанных с формированием базиса советского общества.

Поэтому Сталин утверждает: «Язык же ... связан с производственной деятельностью человека непосредственно, и не только с производственной деятельностью, но и со всякой иной деятельностью человека во всех сферах его работы - от производства до базиса, от базиса до надстройки. [...] Поэтому

сфера действия языка, охватывающего все области деятельности человека, гораздо шире и разностороннее, чем сфера действия надстройки. Более того, она почти безгранична»¹⁰. Но окончательно точка зрения Сталина проясняется в следующей формулировке: «В отличие от надстройки, которая связана с производством не прямо, а через посредство экономики, язык непосредственно связан с производственной деятельностью человека так же, как и со всякой иной деятельностью во всех без исключения сферах его работы»¹¹. Сталин хочет гарантировать языку прямой, «непосредственный», то есть не опосредованный экономически, доступ к производству, что превращает язык в медиум, в котором надстройка получает власть непосредственно формировать базис.

Однако вскоре после публикации своей первой беседы с самим собой, Сталин замечает опасность, тающую в том, что язык может быть понят всего лишь как некое связующее звено между базисом и надстройкой - а не как медиум господства над ними обоими. В своем ответе товарищу Крашенинниковой Сталин пытается предотвратить эту опасность. Он еще раз повторяет: «Короче: язык нельзя причислить ни к разряду базисов, ни к разряду надстроек. Его нельзя также причислить к разряду "промежуточных" явлений между базисом и надстройкой, так как таких "промежуточных" явлений не существует»¹². Вслед за этим он снова задается вопросом:

«Но, может быть, язык можно было бы причислить к разряду производительных сил общества, к разряду, скажем, орудий производства? Действительно, между языком и орудиями производства существует некоторая аналогия: орудия производства, так же как и язык, проявляют своего рода безразличие к классам и могут одинаково обслуживать различные классы общества - как старые, так и новые. Дает ли это обстоятельство основание для того, чтобы причислить язык к разряду орудий производства?»¹³ Ответ Сталина гласит: «Нет, не дает», ведь язык как таковой не создает никаких материальных благ. Но ему и не нужно их создавать, поскольку он уже материален. Сталин полемизирует в этом тексте с мнением Марра, полагавшего, что возможно мышление без языка: «Оголенных мыслей, свободных от языкового материала, свободных от языковой "природной материи", не существует»¹⁴.

Итак, выясняется, что язык не является ни надстройкой, ни базисом, ни производительной силой. Но при этом он есть и первое, и второе, и третье, так как ничто не существует и не может существовать вне языка. Он приобретает значение производительной силы не только в том случае, когда «завладевает массами», - язык изначально является материальной силой, «непосредственно» связанной со всем материальным миром по ту сторону экономики. Другими словами, язык способен полностью заменить экономику, деньги, капитал, поскольку имеет прямой

доступ ко всем сферам человеческой жизни и всем видам деятельности. Таким образом, основным фактором функционирования языка является вовсе не то, что он служит сырьем для производства различных языковых товаров, которые экономически связаны с прочими сферами жизни, так как их циркуляция подчиняется общим законам рынка. Язык обладает способностью напрямую, непосредственно связывать базис и надстройку - минуя тем самым экономическую. По всей видимости, именно эта способность языка реализуется в социалистическом, коммунистическом обществе.

То, что языку дается при этом внутренне противоречивое, парадоксальное определение, согласно которому он не есть ни базис, ни надстройка, ни нечто такое, что не было бы ни базисом и не надстройкой, конечно же, нимало не беспокоит Сталина. Напротив, он ругает тех, кого называет «начетчиками» и «талмудистами», понимающими марксизм как «собрание догматов». Под догматом Сталин понимает внутренне непротиворечивое высказывание, которое претендует на универсальное значение и противится «живому противоречию». Поэтому Сталин резко реагирует на упрек товарища Холопова, якобы обнаружившего противоречие между более ранними и более поздними высказываниями Сталина на тему языкознания. Сталин отнюдь не отрицает сам факт такого противоречия, но отказывается признать его как недостаток. Он пишет: «Очевидно, что товарищ

Холопов, открыв противоречие между этими двумя формулами и глубоко веря, что противоречие должно быть ликвидировано, считает нужным избавиться от одной из формул как неправильной и уцепиться за другую формулу как правильную для всех времен и стран, но за какую именно формулу уцепиться, он не знает. Получается нечто вроде безвыходного положения. Товарищ Холопов и не догадывается, что обе формулы могут быть правильными - каждая для своего времени». И Сталин замечает: «Так бывает всегда с начетчиками и талмудистами, которые, не вникая в существо дела и цитируя формально, безотносительно к тем историческим условиям, о которых трактуют цитаты, неизменно попадают в безвыходное положение»¹⁵.

Сталин несколько ослабляет свою апологию противоречия, когда указывает на то, что противоположные высказывания, о которых здесь идет речь, относятся к разному времени и поэтому, в сущности, не вступают в противоречие друг с другом. Однако в том же тексте он подчеркивает историческую стабильность языка. От более проницательных, нежели «товарищ Холопов», умов, не укрылось то, что тексты Сталина о языкознании фактически провозглашают противоречие высшим правилом логики. Как раз в это время в стране завязалась идеологическая борьба на биологическом фронте. Вопрос заключался в том, чем живое отличается от мертвого, механического, машинного. При этом у предста-

вителей власти возникло подозрение, что генетика, пытающаяся подчинить жизнь мертвой комбинаторике знаков, выступает на стороне смерти. Это подозрение только усугублялось тем, что определенную роль в генетике играла формальная логика: последняя понималась как логика машин, а не живущих в самопротиворечии людей. В своей небольшой книге «Значение работ товарища И. В. Сталина о вопросах языкознания для развития советской биологической науки» А. И. Опарин не без основания усматривал параллели между выводами Сталина о языке и позицией Лысенко, возглавлявшего лагерь антигенетиков, которые вышли победителями в борьбе со своими соперниками. Опарин цитирует в этой связи Лысенко, считавшего, что цель оплодотворения заключается в создании «из разных клеток (ядер) одного, единого, биологически противоречивого тела, а это и есть жизнеспособность тела»¹⁶. Здесь со всей ясностью утверждается, что только внутренне противоречивое можно считать живым и жизнеспособным. Сама жизнь понимается здесь как определенная логическая, языковая фигура, - а именно фигура парадокса.

Итак, коммунизм сталинского образца реализует платоновскую мечту о правлении философов, осуществляемом исключительно посредством языка. В платоновском государстве предполагалось специальное сословие стражей, которое осуществляет перевод языка философии в акты прямой вла-

сти, обеспечивающей единство этого государства. То же самое мы видим в сталинском государстве. Оно представляло собой государственный аппарат, осуществлявший перевод философского языка в действие - и, как известно, этот перевод обычно оказывался достаточно грубым. Но все же речь шла именно о господстве языка, ведь только посредством языка философ мог заставить этот аппарат его слушаться и осуществлять свою деятельность от имени целого. В классических монархиях легитимность власти гарантировалась телом монарха - точнее, происхождением этого тела. Власть фашистского вождя также легитимируется расовым происхождением его тела (в этом смысле фашизм есть демократический вариант монархии). В отличие от них тело коммунистического вождя нерелевантно для его властных полномочий. Легитимность его власти обеспечивается только тем, что он мыслит и говорит более диалектично, то есть более парадоксально и тотально, чем все остальные. Там, где это языковое обеспечение легитимности отсутствует, вождь рано или поздно ее лишается.

Стремление к философскому правлению неотделимо от самой философии. Если мы не хотим управлять тотальностью мира, то зачем, спрашивается, вообще эту тотальность мыслить? Отказываясь от претензии на тотальную власть философии, мы отказываемся и от самой философии, которая в этом случае сводится к истории философии. Но необходимо

избавиться от расхожего заблуждения, которое, помимо прочего, затуманивает и образ платоновского государства: призыв установить власть философов многим кажется недемократическим, поскольку считается, что философия является особым, специальным знанием, недоступным для большинства людей. Таким образом, возникает впечатление, будто власть философов – это власть элиты, исключаящей большинство. Но спросим себя: кто такой философ? Философ – это тот, кто говорит (либо красноречиво молчит), потому что любой язык прямо или косвенно обращается к целому языка и тем самым оказывается философски релевантным. Витгенштейн, надеясь привить народу иммунитет к всякого рода философии и навсегда уберечь его от опасности философского господства, пытался в свое время очистить повседневный язык от языка специфически философского, то есть такого, который относится к целому и поэтому неизбежно парадоксален. Ему это, как известно, не удалось. Вместо этого он в конце своей жизни вынужден был признать, что философия слишком глубоко укоренена в языке – для Витгенштейна это означало неизлечимую болезнь языка, – в результате чего каждый говорящий невольно философствует, то есть в парадоксальной форме ссылается на целостность языка. Попытка воспрепятствовать этому приводит всего лишь к специфической, перверсивной, самодеструктивной форме философской власти.

Еще одно недоразумение заключается в том, что в наши дни языковая деятельность часто понимается как пользование сетями коммуникации, на которые распространяются общие рыночные законы, определяющие циркуляцию языковых товаров. Постоянно раздается требование обеспечить доступ к коммуникационным сетям определенным социальным, этническим и прочим группам, с тем чтобы они имели возможность вербально коммуницировать свои желания. Конечно же, эти требования абсолютно легитимны и достойны одобрения. Но они все еще касаются языковой репрезентации партикулярных интересов и требований. Как правило, такие требования излагаются ясно, понятно и когерентно, что в конечном счете позволяет достичь компромисса с другими, противоположными требованиями. Следовательно, речь идет о расширении пространства софистической речи, а не о раскрытии философского измерения языка. При этом, во-первых, эти требования сами превращаются в товары, поскольку начинают циркулировать в рамках существующих коммерческих коммуникационных сетей. А во-вторых, их внутренняя противоречивость неизбежно маскируется за счет того, что в медиуме денег соответствующие противоречия превращаются в компромиссы. Функционируя в режиме информации и коммуникации, язык теряет свое единство. Он распадается на отдельные замкнутые, когерентные, логически корректные дискурсы, функционирующие

как товары на рынке и только потому сохраняющие свою когерентность, что они проецируют свои противоречия на тотальность капитала и получают за это финансовую компенсацию. Так что вербальное оформление индивидуальных, партикулярных претензий, которое должно обеспечить им доступ к плюралистическим сетям коммуникации, не является достаточным условием для обоснования и учреждения господства языка. Для решения этой задачи необходимо выявить и тематизировать общий, надындивидуальный уровень всех возможных индивидуальных претензий и мнений - их неизбежно парадоксальную, внутренне противоречивую логическую структуру.

Язык может подчинить себе экономику только в том случае, если он выступает в своей тотальности. В этом смысле советская власть была формой философской власти. Однако коммунистическое государство отличалось от платоновского тем, что обязывало быть философом каждого своего члена, а не только правящий слой. Советский человек мог удовлетворить даже самые элементарные свои потребности только в том случае, если государство признавало в нем философски мыслящего субъекта. Иначе говоря, он должен был каждый день ощущать температуру тотальности языка, чтобы пережить этот день и следующую за ним ночь. Эта повышенная чувствительность распространялась на политическую, идеологическую, культурную ситуацию не только вну-

три страны, но и во всем мире. Тот, кто не знал, как сегодня идут дела у коммунистической партии Чили и к каким еще зловерным проискам в данный конкретный момент прибегает американский империализм, рисковал не получить разрешения на новую квартиру, на увеличение зарплаты, на выезд за рубеж, ведь для всего этого требовалось разрешение местной партийной организации, а она давала такое разрешение лишь в том случае, если чувствовала, что перед нею - действительно и подлинно советский человек, то есть такой человек, который мыслит достаточно философски, ставя свои частные интересы в контекст целого.

Это требование мыслить и чувствовать в масштабах всего языка, глобально, было глубоко парадоксальным, так как предполагалось, что каждый советский человек мыслит одновременно и по-советски и по-антисоветски. Правильно ответить на поставленные вопросы можно было только в том случае, если отвечающий знал, какие ответы считаются антисоветскими, ведь иначе такие ответы были бы неизбежны. При проведении любых дискуссий в Советском Союзе предполагалось, что все их участники либо мыслят по-антисоветски, либо по крайней мере точно знают, что это значит: мыслить по-антисоветски. Не случайно все официальные заявления того времени, направленные против антисоветской пропаганды, обычно начинались словами: «Вопреки хорошо известным утверждениям имярек...», причем

эти утверждения сами по себе никогда официально не публиковались. Коммунистическое руководство исходило из того, что все их либо уже знают, либо тут же о них догадаются - в соответствии с тотальной логикой диалектического материализма. Таким образом, главное требование, предъявляемое к советскому человеку, состояло не в том, чтобы он мыслил по-советски, а в том, чтобы он мыслил одновременно и по-советски, и по-антисоветски, - иначе говоря, тотально. Многие идеологи диалектического материализма были озадачены появлением в брежневские годы первых диссидентов, публично высказывавших «правду» о Советском Союзе. Обычное возражение было таким: все, что говорят эти диссиденты, давно известно, все это прекрасно знают, но тексты диссидентов чересчур наивны и односторонни, в них нет диалектики. Лишь позднее было замечено, что именно недialeктический характер диссидентских текстов открыл перед ними широкий рынок современных коммуникационных сетей. Первый рынок, который появился в Советском Союзе, был рынком недialeктических, корректных с точки зрения формальной логики, когерентных, то есть диссидентских, еретических мнений. Но тому, кто однажды попробовал вино тотальности, трудно привыкнуть к рынку, в том числе медиальному. Он слишком опьянен, чтобы понять, в чем заключаются его интересы - да у него и нет никаких интересов. Он их то ли забыл, то ли поте-

рял - и они пребывают в каком-то никому не известном месте.

Как бы то ни было, тотальная вербализация общества не только не сулит прекращения общественных конфликтов, а, напротив, ведет к их обострению. В условиях капиталистической экономики парадокс интерпретируется как конфликт интересов, который хотя бы на некоторое время приостанавливается путем заключения компромисса в медиуме денег. Но в медиуме языка парадокс не может быть оплачен и тем самым преодолен. Следовательно, если коммунизм представляет собой перевод общества на медиум языка, то он обещает не идиллию, а жизнь в постоянном самопротиворечии, в ситуации предельной внутренней расщепленности и напряжения. Платоновский философ, узревший сияние логоса, не находит идиллию, когда возвращается в ад человеческого общества. Сравнивая своих противников с начетчиками и талмудистами, Сталин косвенным образом сравнивает диалектический материализм с Новым Заветом. Поэтому он не обещает воплотившемуся логосу - в данном случае коммунистической партии и советскому народу - ничего кроме мучительства.

В этом отношении особенно показательно место из «Краткого курса», где приводится следующая цитата из Ленина: «Касаясь материалистического взгляда древнего философа - Гераклита, по которому "мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем

из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим", - Ленин говорит: "Очень хорошее изложение начал диалектического материализма" (Ленин, "Философские тетради", стр. 318)¹⁷. Диалектический материализм предлагает идти сквозь вечно живой огонь. А пройти сквозь огонь и не сгореть может, как известно, только тот, кто сам пылает как огонь. Впрочем, коммунистические массы прекрасно понимали это с самого начала. В популярной песне времен гражданской войны пелось: «Смело мы в бой пойдем за власть советов / И как один умрем в борьбе за это». Это обещание было выполнено. Так все и произошло. Огонь, вызванный коротким замыканием противоположностей, перерос в пожар. Многие сгорели. Ожоги получили почти все. Потом вечно живой огонь угас - в соответствии с собственной закономерностью и до следующего раза.

3. Коммунизм, рассматриваемый извне

Однако внешние наблюдатели крайне редко видели в советском коммунизме огонь, зажженный логическим парадоксом, и всепоглощающую жизнь в самопротиворечии. Как среди сторонников коммунизма, так и среди его противников возобладала точка зрения на коммунизм как на формально-логически и рационально-технически организованную идиллию. Это восприятие коммунизма сказывается и в тех случаях, когда встает вопрос, можно ли считать бывшие государственно-социалистические режимы Восточной Европы коммунистическими или

нет. Подавляющее большинство западных левых придерживаются того мнения, что эти режимы способствовали не реализации коммунистической утопии, а ее искажению. Причину этого обычно усматривают в тотальной рационализации и бюрократизации советской жизни. Под рационализацией здесь понимается господство инструментального, формально-логически организованного, холодного, дегуманизированного разума. Короче говоря, реальный социализм критикуют за то, что он пытался сделать из людей автоматы, машины, функционирующие в соответствии с предписанной программой, исключая и подавляя при этом все подлинно человеческое - все, указывающее на то, что человек обладает не только рациональным мышлением, но и желаниями. Впрочем, в этой оценке западные левые и правые не так уж далеки друг от друга. Отличие состоит лишь в том, что правые в любой утопии видят покушение на свободу человеческого желания, поскольку считают конфликт между разумом и чувством неизбежным и непреодолимым, тогда как левые верят в «истинную утопию», понимая под ней примирение или, по крайней мере, компромисс между разумом и желанием.

Поскольку в годы холодной войны Запад не был непосредственно знаком с советским опытом, его восприятие коммунизма как царства холодной рациональности, в котором люди превращены в машины, в первую очередь связано с давней литературной

традицией утопических социальных проектов и полемических антиутопий. Эта традиция ведет от Платона к Томасу Морю, Кампанелле, Сен-Симону и Фурье и далее к Замятину, Хаксли и Оруэллу. Вне зависимости от позитивной или негативной оценки, утопическое общество описывается в этой традиции как последовательно рационалистическое, функциональное, жесткое. Все его члены имеют четко прописанные функции, их повседневная жизнь строго регламентирована, а любое отклонение от детально продуманной и не допускающей двусмысленностей социальной программы исключено как для общества в целом, так и для каждого отдельного человека. То, что отклонение исключено, не обязательно означает, что оно запрещено. Оно попросту немыслимо, потому что все члены такого общества просвещены, все мыслят логически, все понимают рационально обоснованную необходимость определенного хода вещей. Единственное принуждение, существующее в утопическом обществе, - это принуждение логическое, и поэтому нет никакой рациональной причины уклоняться от общественной программы. Однако логос, воплощенный в таком утопическом обществе, - это непротиворечивый, когерентный, рационалистический логос науки, а не внутренне противоречивый, парадоксальный логос философии.

Описание коммунистического, «тоталитарного» общества как предельно рационалистического и логоцентрического в особенности характерно

для антиутопических текстов. С точки зрения их авторов, человеческое в человеке проявляется в сопротивлении рациональному порядку, в способности уклониться от предписанной обществом программы. Современная антропология помещает человека не между животным и Богом, как раньше, а между животным и машиной. Авторы классических утопий были склонны приветствовать как раз машинное в человеке, чтобы резче отделить его от животного, ведь в животности они видели главную опасность для человека. Авторы позднейших антиутопий, напротив, приветствуют в человеке животное, инстинктивное, аффективное начало, чтобы резче отделить его от машины, поскольку в машинном они видят главную опасность для человека. Если верить этой антропологии, сопротивление власти холодной, машинизированной рациональности может исходить исключительно из иррационального источника - из царства чувств, которым чужда последовательная аргументация и которые обладают иммунитетом против логики в силу своей изначальной амбивалентности и противоречивости. Обычно таким источником оказывается сексуальное желание, любовь, возникающая у героев антиутопических романов как сопротивление принудительной логике рационалистического утопического общества. Теоретические работы, направленные против утопических социальных проектов, в сущности прибегают к той же аргументации. Ницше, иронизирующий по поводу идеа-

ла спокойного существования в совершенном обществе, апеллирует к свойственному человеку стремлению к смерти. Батай говорит об эксцессе, эресе и празднике как истоках суверенности, которые коммунистическое общество пытается (впрочем, безуспешно) осушить во имя рациональной организации производственного процесса.

Таким образом, критика утопического проекта обычно принимает форму критики господства машинизированной, когерентной, непротиворечивой рациональности во имя амбивалентного желания. Те, кто к ней прибегает, пытаются показать, что человек является не только носителем логики, но и существом, которым владеют иррациональные, противоречивые чувства. А это означает, что элиминация общественных противоречий путем реализации утопического проекта невозможна, поскольку причина этих противоречий заложена глубже, чем разум - в самой человеческой природе, родственной природе животного. Если логика есть система общезначимых правил, то она рассыпается на части, приходя в соприкосновение с человеческой природой, ведь человек единичен в своей внутренней противоречивости и поэтому не может быть приведен в соответствие с общими правилами. Следовательно, реализация утопии предполагает преодоление человеческой природы. При этом либо человек разрушается, - либо человек разрушает утопию. Любой рационалистический утопизм кажется человеконенавистнической

системой, стремящейся убить в человеке животное и превратить его в машину. Советский коммунизм с этой точки зрения кажется особенно радикальной, но в силу этого также особенно наивной и brutalной формой современного рационализма. Недаром в западных фильмах времен холодной войны восточноевропейских коммунистов обычно изображали в виде роботов, зомби, в виде бесчеловечных, бесчувственных и бесплотных машин.

Прекрасный пример того, каким коммунистический человек рисовался воображению Запада, мы находим в фильме «Body Snatchers» («Похитители тел») и его многочисленных римейках. Тоталитарное, рационалистическое общество изображается здесь как частичное развоплощение человека. Внешний образ человека сохраняется. Но он превращается в пустую оболочку, лишенную внутреннего наполнения, человеческой плоти. А вместе с плотью исчезают и все противоречивые инстинкты, эмоции и аффекты, которые могли бы оказать сопротивление тоталитарному контролю. Бесплотные, полые люди во всем послушны утопической рациональности, поскольку им неведомы темные силы желания, животная витальность бунта – то, что необходимо для сопротивления машинной рациональности. Такими бестелесными, частично дематериализовавшимися, виртуализированными людьми и являются жители этой утопии или, если угодно, «матрицы». Нечто подобное мы находим и в книге Деррида «Призраки

Маркса», написанной уже после распада коммунистического блока¹⁸. Характеризуя появление в мире коммунизма, Деррида прибегает к метафоре из «Манифеста коммунистической партии», которая описывает коммунизм как призрак, являющийся на протяжении всей мировой истории. Призрак коммунизма сравнивается Деррида с призраком отца Гамлета у Шекспира. Всякий, кто сталкивается с ним, видит его внешнюю оболочку, поверхность, доспехи, в которые он облачен, но не знает при этом, что за ними скрывается. А главное, не известно, скрывается ли там вообще что-нибудь – или же призрак пуст внутри, как чистое означающее без означаемого, без плоти, без желания. По-видимому, благодаря своему формализованному ритуализированному, заученному типу поведения советский коммунизм является внешнему наблюдателю не как воплощение коммунистической утопии, а лишь как призрак коммунизма. И хотя Деррида цитирует «Манифест коммунистической партии» или «Гамлета», его описание коммунизма больше всего напоминает «Похитителей тел». Коммунизм никогда не был реальностью, никогда не обретал плоть и кровь – он лишь является нам наподобие бесплотного привидения. Реальность коммунизма не имеет глубины и сводится к одной лишь медиальной поверхности.

Сформировавшееся на Западе представление о восточноевропейском коммунизме невозможно полностью объяснить тем, что линия фронта холод-

ной войны лишила западных интеллектуалов возможности физического контакта с ним. Коммунистическая пропаганда этого времени также способствовала возникновению такого образа. Лидеры коммунистических стран вели себя как запрограммированные автоматы, которые с каменными лицами и без тени иронии произносили свои унылые речи или совершали какие-то непонятные ритуалы. Даже то обстоятельство, что как раз во Франции коммунистическая партия была особенно активна и влиятельна, было не в силах ничего изменить. Ведь во Франции коммунисты тоже казались «похищенными» - опустошенными, бестелесными призраками. Их язык был таким же застылым и тавтологическим *langue de bois**. Однако конкретная историческая причина восприятия советского коммунизма как царства автоматов, виртуальных призраков не столь важна, как сам факт, который состоит в том, что на Западе холодная война между Западом и Востоком обычно изображалась как борьба между телом и машиной, чувством и рациональностью, желанием и логикой, любовью и рационалистической утопией. Поэтому ЦРУ финансировало выставки Джексона Поллока и других абстрактных экспрессионистов - ведь их картины воспринимались как проявление

* *langue de bois* - букв. «деревянный язык» (франц.), подходящий по смыслу неологизм придумал Корней Чуковский - «канцелярит» (прим. пер.).

инстинктивного бунта против холодной логики рационалистической утопии. Поэтому в знаменитом фильме Эрнста Любича «Ниночка» чувственная западная роскошь одерживает верх над холодной, аскетической логикой русской женщины-комиссара. Старая шутка «*Ex Oriente lux, ex Occidente luxus*»* подводит итог всей истории холодной войны.

Это обстоятельство позволяет лучше понять генеалогию критики логоцентризма и господства холодного рационализма, которая сегодня позиционируется как левая критика институций капиталистического общества. Вначале это была «анти тоталитарная» критика, направленная против врагов Запада, против Советского Союза. Но со временем она все чаще использовалась против институций западного мира, которые, в свою очередь, стали восприниматься как холодные, рационалистические и бесчеловечные, то есть в некотором смысле «тоталитарные». Следовательно, первоначально этот дискурс был критикой советского коммунизма, которая со временем преобразовалась в самокритику Запада. Антикоммунистическая генеалогия этого дискурса, в основном, забыта или, лучше сказать, вытеснена. Но, несмотря на это, она имеет решающее значение для функционирования дискурса о желании, ведь любое общество готово принять критику, которая однажды уже продемонстрировала свою эффективность

* «С Востока свет, с Запада роскошь» (прим. пер.).

в борьбе с его врагами. В этом отношении чрезвычайно характерна эволюция, проделанная фигурой Большого Брата. Она была придумана Оруэллом в качестве пародии на советскую политическую систему, но со временем стала функционировать как обозначение любого государственного контроля. А поскольку технические возможности для осуществления такого контроля лучше всего развиты на Западе, то в наши дни эта фигура обычно используется в качестве характеристики аппаратов власти, поддерживающих иллюзию безопасности у жителей западных стран. Критика такого рода может показаться весьма радикальной, но ее настоящим преимуществом является то, что она не ставит под сомнение границы, установленные холодной войной, - даже сегодня, когда холодная война давно позади. Критический дискурс в той форме, которая практикуется в наши дни на Западе, оказывается на удивление гомогенным. Он всегда критикует одно и то же, прибегая для этого к одним и тем же аргументам. Различие заключается лишь в том, что правые обычно используют его по отношению к незападному миру и критикуют коммунизм или ислам как идеологии, подавляющие тело и сексуальность, левые, наоборот, практикуют его в порядке самокритики Запада, а центристы, пытаясь соблюсти справедливость, работают на обоих направлениях и прибегают то к одной, то к другой форме критики.

Удивительную, исторически уникальную гомогенность господствующего в настоящее время западного критического дискурса, меняющего только свое направление, но ни в коем случае не внутреннюю природу, невозможно объяснить одним лишь идеологическим давлением, под которым оказалось западное общество в годы холодной войны. В значительной степени эта гомогенность связана с тем, что критический дискурс сам циркулирует как товар на медийном рынке. Он приобрел функцию стандартизированной софистической речи, которая может служить обоснованием любой политической стратегии. В самом деле, где тот мир, в котором тело не подавляется? Где человек не получает травм? Где субъектом не владеют противоречивые желания? Где машины не грозят поработить человека? Это происходит везде и всюду. Стало быть, покупательский спрос на подобную критику потенциально бесконечен. Но, кроме того, дискурс о желании и сам по себе прекрасно приспособлен для рынка, так как представляет собой промежуточную стадию на пути успешной коммерциализации различных религий, идеологий и наук. Как только некая идеология или религия перестает говорить о «духе» и переводит свои ветхие абстракции на язык желания, она тут же становится приемлемой для рынка. В каком-то смысле уже диалектический материализм был шагом в этом направлении. Но важнейшую роль здесь сыграл Александр Кожев. В своем знаменитом семинаре, посвящен-

ном гегелевской «Феноменологии духа» и проводившемся в Париже в 1933-1939 годах, он преобразовал историю гегелевского абсолютного духа в историю желания (desir) - противоречивого желания, предметом которого является желание другого. Влияние этого семинара заметнее всего у Лакана и Батая, которые входили в круг ближайших учеников Кожева, причем Батай особенно далеко продвинулся на пути теоретической экономизации желания. Сам Кожев, как известно, предпочел заняться практическим решением этой проблемы и после войны, которая прервала его семинар, перешел к непосредственной разработке европейской экономической политики.

Предельную однородность западного критического дискурса зачастую упускают из виду, - в особенности в тех случаях, когда жалуются на отсутствие критического дискурса в незападных странах. В этих случаях древний призрак (анти)коммунизма возрождается в своем призрачном существовании. Складывается впечатление, что жители стран, отвергающих западную модель демократии, предпочитают слепое повиновение свободному выражению своего мнения, что им не хватает мужества вынести на открытое обсуждение социальные конфликты, что вместо этого они взывают к авторитету и т. д. Иначе говоря, отсутствие демократии идентифицируется со стремлением к социальной гомогенности. А в качестве лекарства предлагаются плюрализм, открытое общество, признание гетерогенности и различий. Однако

этот диагноз пусть и не во всех, но во многих случаях неправилен. Действительно, сегодня в мире существуют такие общества, которые воспринимают себя как традиционные общины и потому могут быть названы домодернистскими. Такие общества являются - или скорее кажутся самим себе - настолько гомогенными, что, по их мнению, не нуждаются в институтах плюралистической демократии западного образца. Процесс внутренней дифференциации в них действительно зашел не очень далеко.

Однако такие традиционные, «закрытые» общества не следует путать с обществами совершенно другого типа, социальная дифференциация в которых столь значительна, что они уже не могут поддерживать внутреннюю связь и единство демократическими средствами. Они настолько внутренне расколоты и противоречивы, что, в отличие от западных демократических обществ, уже не в состоянии достичь консенсуса в рамках классического, формально-логического дискурса. С такого рода противоречиями может совладать только режим, который и сам мыслит и действует крайне противоречиво. Общество обретает единство - но это единство отличается внутренней противоречивостью и парадоксальностью. В данном случае речь идет не о недостатке, а, напротив, об избытке дифференциации. Я не стал бы называть такое общество постдемократическим, тем самым заведомо исключая в отношении него возможность общественного согласия и перехода

к демократии западного образца. Но в любом случае такое предельно гетерогенное общество является собой какой-то другой вариант модернизации - и даже его радикальный вариант. Его значение резко возрастает, если он мыслится не локально, в пределах национального государства, а глобально, ведь глобальные противоречия едва ли могут быть согласованы или преодолены путем глобального соглашения человечества с самим собой. Не следует забывать, что платоновское государство уже было проектом постдемократической, философской власти, способной управлять противоречиями и конфликтами, которые не сумела элиминировать демократия.

Конечно, в наши дни политика редко понимается в платоновском смысле, то есть как управление полисом. С современной точки зрения, оперативным полем политики служит открытое, агонистическое, гетерогенное пространство. Попытки ограничить это пространство границами управления, пусть даже диалектического, кажутся поэтому упразднением политики как таковой. В итоге политическая теория последних десятилетий склоняется к тому, чтобы тематизировать нередуцируемую гетерогенность различных политических дискурсов и практик, которая делает фальшивым и несостоятельным любое их взаимное согласование. Даже достижение согласия о невозможности согласия между разными позициями, то, что на политическом жаргоне называется «agreement to disagree», уже не кажется приемле-

мым. Последовательные поборники открытости избегают описывать политическое пространство в терминах жестких оппозиций. Они ставят под сомнение не только возможность согласия между противоборствующими партиями, но и возможность согласия внутри каждой из таких партий. Гетерогенность политического пространства в конечном счете может быть гарантирована лишь тем, что образующие его политические силы не тождественны самим себе. Необходимо принять, что каждый индивидуальный политический дискурс, равно как и каждая индивидуальная политическая практика, противоречат сами себе, не могут гарантировать собственную идентичность, теряются в парадоксах и амбивалентности, деконструируют сами себя. Только тогда политическое пространство становится радикально гетерогенным и принципиально не замкнутым. Это похоже на голливудские фильмы с открытыми финалами: злодей исчезает в ночи, герой мчится навстречу восходящему солнцу. Бэтман forever. Демократия после демократии. Справедливость после справедливости. Продолжение смотрите в следующем фильме.

В этой бесконечной перспективе политической открытости и гетерогенности советский коммунизм выглядит, конечно, не слишком привлекательно. Его претензия на полную и окончательную политическую победу и на последующее управление обществом в соответствии с собственной политической теорией кажется изменой истинной цели коммуни-

стического движения, которая состоит в том, чтобы и дальше бороться с угнетением, несправедливостью и эксплуатацией - чтобы мчаться все дальше и дальше в открытое пространство собственных двусмысленностей, неясностей и противоречий. Но советский коммунизм вовсе не отрекается от своей противоречивости, разделяя ее со всеми прочими дискурсами. Его преимущество перед ними заключается лишь в том, что он способен постичь общность всех этих дискурсов, которая ускользает от них самих. При этом он не ищет общность отдельных дискурсов там, где она могла бы привести к согласию между ними - неизбежность классовой борьбы исключает такую возможность. Общность диагностируется на том уровне, на котором каждый дискурс противоречит не только другим дискурсам, но и самому себе. Диалектический материализм представляет собой учение о внутренней противоречивости всех вещей и дискурсов, включая его самого. Противоречивый, парадоксальный характер любого дискурса позволяет диалектическому материализму управлять дискурсивным пространством, не прибегая к его гомогенизации. Таким образом, диалектический материализм предоставляет субъекту шанс апроприировать это парадоксальное, амбивалентное, гетерогенное пространство и управлять им, не впадая при этом в односторонность. Для этого, разумеется, необходимо, чтобы образующие парадокс противоположности не могли быть не только преодолены

или сняты, но и деконструированы. Ведь разрешение всех оппозиций в результате бесконечной работы деконструкции делает противоречие и парадокс невозможными. Причина же, по которой эта работа де-факто не достигает своего предполагаемого результата, легко объяснима: мы вполне можем представить себе бесконечно гетерогенное политическое пространство. Но оно будет таковым только в представлении, виртуально - в реальности это пространство всегда конечно. Его конечность связана с конечностью капитала.

Определяющей чертой современного капиталистического общества служит то, что вещи в нем являются такими, каковы они есть, потому что нет денег, чтобы сделать их другими. В самом деле, стоит нам зайти в квартиру к нашим знакомым, в школу, церковь или бар и спросить, почему все, что мы здесь видим, таково, каково оно есть, нам скорее всего ответят, что давно запланировано сделать все лучше, современнее, эффективнее, оформить на высшем уровне технического прогресса и актуального дизайна, но, к сожалению, денег на это пока не хватает. Поэтому все будет оставаться как есть - до тех пор, пока не появятся деньги, чтобы все изменить. Причиной того, что вещи существуют, что они имеют форму и присутствуют в поле нашего зрения в виде данных конкретных объектов, является их недостаточное, ограниченное финансирование. Если бы финансирование было безграничным,

это означало бы постоянное изменение, улучшение, усовершенствование, модернизацию и в конечном счете развонлошение этих вещей. Бесконечное финансирование превратило бы весь мир в делезов-ское тело без органов, где все вещи пребывают в текучем, дематериализованном состоянии. В капиталистическом обществе деньги играют ту же роль, что время в философии Хайдеггера. Сущее, по Хайдеггеру, является таким, какое оно есть, потому что нет времени, чтобы оно стало другим. А мы давно уже знаем, что время - деньги. В капиталистической системе формообразующая власть капитала выражается в его недостаточности, в ограниченности финансирования.

Для того чтобы гетерогенность становилась все более гетерогенной, а дифференций все более дифференцированными, сталкиваясь между собой в бесконечном споре, также необходимы деньги - то есть финансируемые различными учреждениями конференции, симпозиумы, проекты и публикации. От размера этого финансирования зависит степень гетерогенности, количество дифференций, равно как и культурных и сексуальных идентичностей. Эти идентичности напоминают элементарные частицы. С одной стороны, элементарные частицы первичны, так как из них состоит вся материя. Но, с другой стороны, по отношению к финансированию они вторичны, ведь их количество зависит от величины синхрофазотрона, высвобождающего элементарные

частицы путем расщепления материи, - а величина синхрофазотрона зависит исключительно от объема финансирования. Несмотря на то, что современная эпоха провозглашает источником всех вещей креативность, в действительности эти вещи своей фактической формой обязаны не креативности, а ее лимитированию, ограничению, прерыванию в результате недостаточного финансирования. Мир, как известно, обрел свой законченный вид благодаря тому, что Бог на шестой день творения решил отдохнуть. Если бы этого не случилось и Бог предавался бесконечной креативности, нам пришлось бы ждать ее результатов по сей день.

Открытость общества также не обязательно измеряется степенью доступности коммуникационных сетей для его членов. Обычно мы называем открытым человека, который охотно коммуницирует с окружающими. Но быть открытым может также означать: быть расколотым. Открытой называют рану, разрывающую телесную оболочку. В этом смысле можно быть одиноким, замкнутым, некоммуникабельным и в то же время внутренне расколотым, лишенным самотождественности, открытым. Субъект диалектического материализма открыт в силу парадоксальности и гетерогенности его мышления. Он остается открытым, даже будучи коммунистическим субъектом, правящим в «одной, отдельно взятой» стране. Благодаря внутренней расколотости и вызванному ею внутреннему напряже-

нию открытость может манифестироваться в сознании отдельного, конечного субъекта с гораздо большей очевидностью, чем в дурной, недиалектической бесконечности унылого повторения одних и тех же актов коммуникации, работы дифференции и утверждения гетерогенности. Бесконечная коммуникация способствует не открытости субъекта, а его автоматизации, тривиализации и тавтологичности. Открытый субъект возникает тогда, когда он апроприрует, присваивает открытое, расколотое поле языка, в результате сам становясь внутренне расколотым, парадоксальным и гетерогенным. Такой открытый субъект является одновременно субъектом революционным.

Напротив, буржуазные левые, обличающие рынок за то, что он ограничивает гетерогенное политическое пространство, выступают не как революционеры, а именно как критики капитализма. Они протестуют против рынка, полагая, что он с его конечными, рациональными расчетами гомогенизирует гетерогенное, закрывает открытое. Они пытаются противопоставить ему бесконечную гетерогенность, ничем не ограниченную работу различия, радикально другое, не поддающееся контролю и экономизации. Это намерение представляется весьма благородным, но, выражаясь языком ортодоксального марксизма, «идеалистическим». Оно идеалистично не в смысле «метафизической» оппозиции между духом и материей, которая подлежит деконструкции.

Оно идеалистично в своем стремлении воплотить не поддающуюся материализации бесконечность. Апеллируя к бесконечному, антикапиталистическая критика в лучшем случае остается всего лишь критикой – в свою очередь бесконечной, репетитивной и тавтологичной. В худшем же случае она перерождается в апологию рынка.

В эпоху феодализма апелляция к небесным иерархиям, расположенным высоко в небесах, над иерархиями земными, выполняла критическую функцию по отношению к этим последним, потому что указывала на относительность земной власти. Но в то же время она играла апологетическую роль, поскольку земные иерархии могли быть интерпретированы как конечный фрагмент бесконечных небесных иерархий и тем самым получить бесконечную легитимацию. Нечто подобное происходит и в случае с апелляцией к бесконечной игре означающих или работе дифференции. Конечный рынок критикуют за то, что он конечен. Основной упрек заключается в том, что рынок создает победителей и проигравших, что он предоставляет каждому шанс не только преуспеть, но и прогореть. В условиях капиталистического рынка дифференция преобразуется в конкуренцию. Тем самым бесконечной игре различий ставится определенный предел. Так называемые «неолиберальные» мыслители, кстати, приветствуют такое ограничение. Карл Поппер, впервые сформулировавший и популяризовавший понятие открытого

общества, теорию которого он противопоставил Платону, Гегелю и Марксу, допускал шанс полного провала и в отношении научных теорий: согласно Попперу, теория не может быть окончательно доказана, но она может быть окончательно опровергнута, если установлено, что определенные факты ей противоречат. Таким образом, дискурс тоже может потерпеть полный крах на дискурсивном рынке. Именно эта возможность вселяет страх в борбников бесконечной открытости и гетерогенности. В бесконечной перспективе бесконечной работы дифференции полный провал невозможен. Там, как в райском саду, все различия продолжают мирное сосуществование. В этом смысле следует понимать слова Деррида о деконструкции как последней справедливости. Это поистине мессианская, божественная справедливость, которая компенсирует любое земное поражение бесконечной работой различия - причем земная дифференциация, понимаемая как фрагмент этой бесконечной работы различия, подлежит критике и дальнейшей деконструкции, но в то же время признанию. Это нередуцируемое, негоменизируемое, бесконечное, виртуальное царство гетерогенности и различий в сущности есть не что иное как буржуазный плюрализм без проигравших, утопический капитализм, рынок в райском состоянии. Выражаясь языком ортодоксального марксизма, это «учение» можно назвать неотеологическим опiumом для народа - в данном случае для народа интел-

лектуалов, которым хочется бесконечно сохранять свои различия.

Однако революционный субъект оперирует не дифференциями, а приказами, запретами и распоряжениями. Его язык, прежде всего, перформативен. Убедительность этого языка есть результат его парадоксальности. Этим революционный субъект похож на художника, чей язык также чисто перформативен. Художник не обосновывает свое искусство и не объясняет его. Он непосредственно действует. Создавать искусство означает принимать решение, что определенные вещи должны быть такими, а не другими - без какого бы то ни было «объективного» на то основания. Но это не значит, что в искусстве «все позволено», everything goes. Художественная практика признается как таковая лишь в случае своей парадоксальности. Если искусство выглядит как искусство, следовательно, перед нами не искусство, а кич. А если искусство выглядит как неискусство, то это просто неискусство. Чтобы быть признанным как искусство, искусство должно выглядеть как искусство и как неискусство одновременно. Требование такого рода может быть реализовано только практически. Его реализация включает в себя, помимо прочего, решение поставить точку и в какой-то момент прекратить работу над определенным произведением искусства - и не потому, что не хватает финансирования, а потому что в случае ее продолжения произведение потеряет

свой парадоксальный характер. Искусство не может состояться без приостановки художественной практики. Это соображение должно помочь нам объяснить, почему приостановка коммунистического проекта вовсе не означает измену коммунизму.

4. Философская власть: управление метанойей

Ответ на вопрос, почему коммунистические партии соцстран, и, прежде всего, Советского Союза и Китая, приостановили работу над коммунистическим проектом и вместо этого занялись построением в своих странах капитализма, также может быть получен только в том случае, если поставить этот вопрос в контекст материалистической диалектики. Как уже говорилось, эта диалектика мыслит единство тезиса и антитезиса. Если тезис - это проект, то антитезис - это контекст данного проекта. Последовательно реализуя определенный проект, мы дей-

ствуем односторонне, поскольку игнорируем его контекст, его антитезис. Более того, контекст проекта становится его судьбой, ведь он диктует условия его реализации. Тот, кто стремится к тотальности, должен перейти от проекта к его контексту. А поскольку контекстом советского коммунизма был капитализм, следующим шагом в построении коммунизма должен был стать переход от коммунизма к капитализму. Это означает отнюдь не отказ от данного проекта, а, напротив, его последовательную и окончательную реализацию. Ведь тем самым коммунизм получает свое историческое место не только в пространстве, но и во времени, то есть превращается в законченную историческую формацию, которая в случае благоприятного стечения обстоятельств может быть воспроизведена заново, репродуцирована.

Основная проблема общества, понимающего себя как открытое, заключается в том, чтобы лимитировать, завершить свои проекты. В таком обществе практически невозможно представить себе завершенный, законченный проект. Экономическое развитие, научно-исследовательская деятельность, борьба за социальную справедливость, равно как и работа различия или желание, могут мыслиться в открытом обществе только как бесконечные. Если реализации этих проектов полагаются некоторые границы, то они диктуются «объективными» условиями, при которых данные проекты воплощаются в жизнь. Таким образом, в открытом обществе проекты реа-

лизуются лишь постольку, поскольку они прерываются извне. О недостаточном финансировании как главной причине того, что проекты в какой-то момент приостанавливаются и тем самым обретают такую форму, то есть реализуются, уже говорилось. Другой причиной приостановки проектов является смена поколений. Протагонисты проекта умирают, новому поколению он не интересен и проект выходит из моды. Проекты не реализуются, а просто «устаревают». Ритм жизни современного открытого общества диктуется почти исключительно биологическими факторами. Каждое поколение получает в свое распоряжение определенный срок, как правило десять лет, в течение которых оно может сформулировать и затем разрабатывать свой проект. Конечно, эта работа может продолжаться и в дальнейшем. Но все, что при этом будет сказано и сделано, будет рассматриваться как устаревшее и нерелевантное. Таким образом, экономика и биология выполняют в открытом обществе функцию ограничения, прекращения, развоплощения проектов, которые в противном случае никогда бы не обрели свою форму, свое тело.

Ограничение виртуальной, проективной бесконечности, названной Гегелем дурной, имеет, таким образом, место и в открытом обществе. Вопрос не в том, происходит завершение или нет (оно происходит в любом случае), а в том, когда и как это случается. В открытом капиталистическом обществе заверше-

ние проекта зависит преимущественно от капитала. Философия же стремилась к тому, чтобы апроприировать и самостоятельно, изнутри регулировать завершение, ограничение, прекращение, изменение. Ведь проект может завершиться и потому, что мы сознательно изменили перспективу, перейдя от рассмотрения самого проекта к тому, что образует его контекст. В философской традиции такая смена перспективы называется метанойей. Метанойя может быть понята как переход от частной, субъективной точки зрения к точке зрения всеобщей, к метапозиции. В христианской традиции метанойя понимается как обращение к вере, которая меняет перспективу рассмотрения и понимания мира. Когда Гуссерль выступал с требованием феноменологической редукции, состоящей в том, что «естественная точка зрения» заменяется «феноменологической точкой зрения», он также призывал к метанойе. Знаменитая формула Маршалла Маклюэна «the medium is the message» тоже по сути предполагает метанойю, то есть смещение внимания с сообщения на его носитель. Но метанойя происходит не только в одном направлении. Платон, после того как он достиг всеобщей перспективы абсолютного блага, спрашивал себя, как идея блага может быть воплощена в государстве, остающемся в пределах относительной реальности. Гуссерль задавался вопросом об исторических условиях реализации готовности к феноменологической редукции. Если метанойя есть переход от предмета

к контексту, то существует и обратная метанойя, которая ставит вопрос о контексте контекста и тем самым возвращается к предшествующей перспективе на новом уровне рефлексии.

В наше время часто говорят о невозможности занять метапозицию и осуществить метанойю, о том, что мы не в состоянии произвольно изменить свою первоначальную перспективу. Считается, что метанойя возможна только в контексте метафизики, ставящей дух в привилегированное положение по отношению к телу. Но если не существует бессмертного духа, трансцендирующего конечное тело, метапозиция кажется недостижимой, ведь тело всегда имеет определенную форму и занимает определенное место в мире, и они диктуют человеку перспективу, которую он не может изменить волевым решением. Этот аргумент с особой решительностью был сформулирован Фридрихом Ницше и с тех пор приобрел статус очевидного, так что сегодня каждого, кто высказывает ту или иную точку зрения, прежде всего спрашивают, откуда он и из какой перспективы говорит. Координатами пространства, в котором изначально позиционирует себя каждый говорящий, как правило служат раса, класс и пол. Аналогичную роль играет понятие культурной идентичности. Даже если эти параметры интерпретируются не как «естественные» детерминанты, а как социальные конструкты, их воздействие в любом случае кажется неизбежным и непреодолимым. Социальные конструкты можно

деконструировать, но их нельзя отменить, изменить или произвольно поменять. В итоге единственный выбор, каким располагает субъект, заключается в том, что он может либо без конца практиковать свою культурную идентичность, заданную ему его телом (или социальной кодификацией этого тела), либо без конца ее деконструировать. Но обе бесконечности, выражаясь гегельянским языком, являются дурными бесконечностями, ведь мы не знаем, как их завершить. Можно надеяться лишь на то, что рефлексия относительно собственной перспективы когда-нибудь прервется сама собой, потому что кончатся деньги, необходимые для ее дальнейшего осуществления. Или на то, что смерть избавит нас от вопросов типа «откуда мы пришли», так как гораздо важнее будет знать, куда нас отправят.

Однако полная и совершенная синхронизация духа и тела невозможна. Классическая метафизика предвосхищала жизнь души после исчезновения тела. Метанойя, понимаемая как переход от обычной, мирской, «естественной» перспективы к перспективе универсальной, метафизической, означала абстрагирование от собственного мирского существования в ожидании вечной духовной жизни после телесной смерти. Сегодня метанойя функционирует как предвосхищение вечной жизни тела в виде трупа - после смерти души. Так что последовательный материализм не исключает возможности изменения перспективы посредством метанойи, еще до того, как эта

перспектива изменится под действием внешних, экономических или биологических, сил. Метанойя возможна не только при условии, что человеческая телесность оценивается как недостаточная и неполная, поскольку душа продолжает жить после телесной смерти, но и в том случае (случае современного человека), если эта телесность кажется преобладающей, поскольку считается, что жизнь души короче жизни тела. После смерти души тело попадает в другое место, отличное от того, где оно пребывало при жизни, а именно на кладбище. Фуко по праву причислял кладбище, наряду с музеем, клиникой, тюрьмой или кораблем (можно назвать в этом же ряду библиотеку и мусорную кучу), к разряду других мест, гетеротопий. Человек может пережить метанойю, если он представит себе жизнь своего тела в качестве трупа - и тем самым достигнет гетеротопической перспективы.

Деконструкцию, если угодно, тоже можно понимать как эффект этой «другой» метанойи - как тематизацию постмортального распада, начинающегося уже при жизни. Это верно и по отношению к делевзовскому «телу без органов», которое тоже легче всего представить в виде трупа на поздней стадии разложения. Это касается и масскультурного интереса к фигурам, символизирующим жизнь тела после смерти души - вампирам, зомби и т. д. Для наших целей прежде всего важно подчеркнуть, что акт метанойи, необходимый для освоения тотальности,

ничуть не противоречит главному тезису материализма о невозможности жизни после смерти. Но метанойя - это не только предвосхищение, но и ускорение процесса ограничения, завершения дурной бесконечности по сравнению с темпами «естественного» или «экономического» ограничения. Это ускорение перехода имеет решающее значение для любой политики. Управление метанойей позволяет обогнать время. Это своего рода временная аскеза, благодаря которой мы получаем еще меньше времени, чем могут нам дать природа или экономика.

Аскеза, в принципе, заключается в том, что мы, исходя из своих внутренних побуждений, ограничиваем те возможности, которые предоставляет нам общество. Это вовсе не означает, что мы по причине своей слабости интериоризуем внешние, общепризнанные границы - хотя именно так в свое время описал аскезу Ницше, упустив при этом из виду самое важное в ней. Аскеза состоит не в пассивном признании границ, диктуемых нам извне, а в значительном сужении своих внутренних границ по сравнению с достаточным и необходимым уровнем. Только путем такого жесткого самоограничения достигаются суверенность и автономия. История модернистского искусства часто характеризуется как серия нарушений табу, как постоянное расширение сферы возможного и допустимого в искусстве. На самом деле все наоборот: модернизм постоянно вводит новые табу, осуществляет новые редукции. Так, худож-

ники без всяких видимых причин возлагают на себя обязанность использовать только абстрактные геометрические формы, только реди-мейды или только текст. Формы нового искусства своим появлением обязаны исключительно этим добровольным аскетическим актам табуирования, самоограничения и редукции. Этот пример показывает, что новое возникает не в результате экспансии, а в результате редукции и введения новых видов аскезы. Метанойя ведет к отречению, к отказу от того, чтобы продолжать делать по-старому, следовать прежним путем, крутиться в колесе дурной бесконечности. Бадью говорит о верности событию революции¹⁹. Но верность революции есть верность измене. Временная аскеза означает обязательство быть неверным и добиваться перехода, изменения, метанойи даже в том случае - и именно в том случае, - когда никакие внешние обстоятельства нас к этому не побуждают.

Впрочем, уже Гегель считал постоянную смену мыслей определяющей характеристикой мышления. Поэтому он крайне скептически относился к требованию хранить верность собственным суждениям и идеям. В самом деле, если кто-то высказывает определенное политическое суждение, последовательно его отстаивает и не признает другого, противоположного суждения, это еще отнюдь не значит, что он всегда ему верен. Ведь иногда ему приходится думать и о других вещах - например, о еде, о сне и прочих повседневных занятиях. Таким образом,

он мыслит другое своего политического суждения, антитезис, контекст, внутри которого это суждение артикулируется. Но тем самым он признает и некий статус-кво, который в свою очередь имеет политическое измерение – и, вполне возможно, что оно фактически противоречит суждению, верность которому он пытается сохранить. Мышление и есть не что иное как постоянная смена мыслей у нас «в голове». Недаром Гегель говорит, что революционная гильотина есть подлинное отражение процесса мышления, поскольку она позволяет отрубать головы примерно с той же быстротой, с какой сменяют друг друга мысли в этих головах²⁰. Гегель пытался подчинить этот процесс смены мыслей определенной, а именно диалектической, логике, однако можно согласиться с Кьеркегором, считавшим эту логику, в конечном счете, произвольной. Не существует простого и однозначного критерия, позволяющего утверждать, что некий проект, идеология или религия «себя изжили» или «исторически устарели». Мы пойманы в силки парадокса и не можем предоставить свое освобождение простому ходу времени. Метанойя является безосновательным, чисто перформативным, революционным актом.

Для Гегеля мир как он есть был продуктом диалектического перехода, повторяющейся метанойи абсолютного духа. Однако в какой-то момент постоянное самоотречение абсолютного духа само должно было стать абсолютным и принудить его к покою,

к приостановке процесса диалектического самоотрицания. С точки зрения Гегеля, действительность как таковая внедуховна – она есть то, что история духа оставляет после себя. А если духа в ней уже нет, то и диалектика подлежит снятию: отношения стабилизируются. Напротив, с точки зрения диалектического материализма противоречие заключено в самих вещах, в телах, в материи. Даже тело, покинутое душой, не прекращает вести обмен со своим окружением – просто теперь этот обмен протекает в другой форме. Количество здесь переходит в качество, но в целом диалектический процесс не прекращается. Там, где раньше была душа, теперь появляется труп. Но различие между ними, если мыслить его диалектически, не так велико, как может показаться на первый взгляд.

Советская власть представляла собой, прежде всего, управление метанойей, постоянным переходом от одного состояния общества к другому, завершением и начинанием, самопротиворечием. Не подлежащей изменению иконой материалистической метанойи, то есть перманентных перемен, осуществляемых советским коммунистическим руководством, была выставленная в мавзолее мумия Ленина. Перемена строя антиутопична, она может оцениваться как предательство утопии, если понимать под последней окончательно установленное, абсолютно разумное мироустройство. Но перемена, которая перестает быть слепым изменением, совершающимся под дей-

ствием сил природы или капиталистической экономики, приобретает измерение благодати. Оно облекается в язык, вербализируется, становится метаноией - и тем самым предоставляет возможность с ней говорить, ее критиковать, на нее жаловаться. Ленин и Сталин, а впоследствии Мао использовали свою власть для того, чтобы снова и снова разжигать пламя революции и управлять им. Они постоянно стремились превзойти в диалектичности саму историю и обогнать время. Их величайшим страхом было опоздать - пропустить тот момент, когда должна произойти перемена. Это требование перемены, обновления господствовало в Советском Союзе и после смерти Сталина. Вскоре после нее началась массовая десталинизация. Даже публичное упоминание имени Сталина была запрещено или, по крайней мере, сведено к абсолютному минимуму, его тексты стали недоступными, упоминания о его делах были вычеркнуты из учебников истории. Затем наступили брежневские времена - период так называемого застоя. В сущности, это был советский вариант *belle epoch* - люди начали скучать. Партия отреагировала на эту возрастающую скуку вполне сталинским лозунгом: перестройка и ускорение. Как и в сталинскую эпоху, перестройка, перемена или метаноия понимались и практиковались как путь к ускорению. Они воплощали собой желание снова опередить историю, обогнать время.

Исторически уникальное событие мирной самоликвидации коммунизма по инициативе и под руководством коммунистической партии часто тривиализируется и преподносится то как поражение в войне (в данном случае в холодной войне), то как завоевание поработанных коммунистическим режимом народов в их борьбе за свободу. Однако оба этих популярных объяснения не соответствуют истине. Холодная война являлась войной не в буквальном, а в метафорическом смысле этого слова - так что проиграть ее можно было тоже лишь метафорически. В военном отношении Советский Союз был неуязвим. Все народы, выступавшие за свою свободу, давно были взяты под контроль. Русское диссидентское движение к середине восьмидесятых годов фактически прекратило свое существование. С движением «Солидарность» в Польше также было своевременно покончено усилиями польских органов безопасности. Волнения в Пекине были решительно подавлены и порядок восстановлен. Именно полное поражение внутренней оппозиции и абсолютный иммунитет в отношении какой бы то ни было интервенции извне побудили советское и китайское руководство начать переход к капитализму. Если бы руководство обеих стран не ощущало полной уверенности, оно никогда не решилось бы на столь решительную перестройку и ускорение.

Впечатление поражения, понесенного Советским Союзом, возникает отчасти из-за того, что в ходе

этой перестройки страна распалась. Поскольку извне Советский Союз обычно рассматривается как Российская империя, его распад часто интерпретируется как поражение русских в борьбе других народов за независимость. При этом забывают, что именно Россия санкционировала распад Советского Союза, когда российское, ельцинское руководство по договоренности с Украиной и Белоруссией приняло решение о выходе из состава СССР. Тем самым другим советским республикам независимость была прямо-таки навязана. Этот поворот был инициирован сверху, из центра, руководством страны, которое воспитывалось в убеждении, что его задача состоит в том, чтобы не пассивно переживать историю, а активно ее формировать. Марксисты всегда считали, что капитализм представляет собой наилучшую машину экономического ускорения. Маркс постоянно это подчеркивал и использовал в качестве аргумента против «утопического коммунизма». Предложение приручить и инструментализировать капитализм, с тем чтобы в рамках социалистического порядка и под контролем коммунистической партии заставить его работать на победу коммунизма, стояло в повестке дня уже с момента октябрьской революции. Об этой возможности много спорили и даже пытались ее опробовать, пусть и не слишком последовательно. Но в прежние времена коммунистическое руководство чувствовало себя еще недостаточно уверенно и опасалось лишиться власти, отважив-

шись на такой эксперимент. В восьмидесятые-девяностые годы оно достаточно окрепло - и наконец решилось. О том, удался эксперимент или нет, судить еще слишком рано. В Китае, например, коммунистическая партия по-прежнему крепко сидит в седле. В России централизованный контроль не ослабевает, а, наоборот, постоянно усиливается. Испытания модели продолжаются - и вполне могут завершиться успехом.

В этой связи можно заметить, что и условия, и методы роспуска Советского Союза были спроектированы Сталиным задолго до того, как это событие состоялось. Статья 17-я так называемой сталинской конституции образца 1936 года гласит: «За каждой союзной республикой сохраняется право свободного выхода из СССР». Позднее эта формулировка без каких-либо изменений была включена в последнюю советскую конституцию 1977 года как статья 72-я. Значение этой статьи становится ясным, если вспомнить, что единственная гражданская война в истории США разгорелась из-за вопроса о том, имеют ли отдельные штаты право свободного выхода из Союза. Советские республики, в соответствии с конституцией, располагали таким правом без каких бы то ни было условий и ограничений. Таким образом, Советский Союз с самого начала проектировался Сталиным не как единое государство, а как свободный союз независимых государств. Некоторые специалисты по международному праву уже тогда усматрива-

ли в такой конституции опасность возможного распада СССР. Но Сталин был тверд в своем решении оставить эту статью без изменений. Причина этого могла заключаться лишь в его стремлении определить Советский Союз диалектически - как государство и одновременно как не-государство.

Это определение было унаследовано сталинской конституцией от более ранних союзных документов. Но его сохранение может быть истолковано только как ответ на критику, направленную против сталинского тезиса о возможности построения социализма в одной стране - прежде всего со стороны Троцкого. Страна, провозгласившая своей целью построение социализма, представляла как содружество народов, как объединение стран, - скорее, как союз социалистических государств, противостоящий союзу капиталистическому, нежели как отдельное, целостное, изолированное государство. Эта концепция последовательно воплощалась в повседневной жизни Советского Союза. Каждая республика имела свое руководство, свой верховный совет, свою администрацию, свой язык. Проводились официальные визиты государственных и партийных функционеров из одной республики в другую, а также встречи писателей, культурные фестивали, обмен специалистами и т. д. Внутренняя жизнь страны была оформлена как интернациональная сцена. Но особое значение имела проставленная в паспорте каждого советского гражданина графа «национальность». Ее функ-

ция являлась загадкой для иностранцев, для которых национальность тождественна гражданству. Однако эта графа играла важную роль для каждого жителя Советского Союза, причем на всех уровнях его жизни. Национальность в данном случае означала принадлежность к тому или иному народу, этническое происхождение. Человек мог выбрать ее лишь в том случае, если его отец и мать были разных национальностей. В остальных случаях он наследовал национальность родителей. В каждодневной практике - в особенности при приеме на работу - ему постоянно задавали вопрос о его национальности, а часто и о национальности родителей. Советский интернационализм был отнюдь не идентичен стирающему этнические различия универсализму. Как раз наоборот, определение Советского Союза как социалистического, интернационалистического содружества государств не позволяло каждому его гражданину забывать о его этническом происхождении. Только коммунистическая партия, воплощающая собой диалектический разум, могла решать, где заканчивается национализм и начинается интернационализм - и наоборот.

Процесс приватизации, посредством которой совершается переход от коммунизма к капитализму, не менее диалектичен. Полная отмена частной собственности на средства производства рассматривалась теоретиками и практиками советского коммунизма в качестве решающей предпосылки построе-

ния сначала социалистического, а потом и коммунистического общества. Только полное огосударствление всей частной собственности могло обеспечить тотальную социальную пластичность, необходимую коммунистической партии для достижения совершенно новой, ранее неслыханной, власти над обществом, позволяющей изменять его по своему усмотрению. Ликвидация частной собственности означала радикальный разрыв с прошлым, да и со всей историей, понимаемой как история частнособственных отношений. Но прежде всего благодаря этому искусство получало преимущество по сравнению с природой - природой человека и природой как таковой. Ведь если «естественные права» человека, включая право на частную собственность, отменены, а его «естественные» связи со средой, наследием, культурной традицией оборваны, этот человек может быть спроектирован и создан заново, с нуля. Человек, не располагающий никаким имуществом, идеально подходит для любого социального эксперимента. Следовательно, ликвидация частной собственности означала переход из мира природного в мир искусственный, из царства необходимости в царство свободы (свободы политического проектирования), из традиционного государства в тотальное произведение искусства.

Поэтому восстановление частной собственности, по крайней мере на первый взгляд, образует необходимую предпосылку завершения коммунистическо-

го эксперимента. Соответственно, исчезновение государства с коммунистическим режимом есть нечто большее чем просто политическое событие. Мы знаем из истории, что смена политических режимов, систем и способов правления чаще всего не затрагивает прав на частную собственность. В подобных случаях социальная и экономическая жизнь по-прежнему структурируется в соответствии с правом на частную собственность, несмотря на то, что в сфере политической жизни происходят радикальные изменения. Но после распада Советского Союза никакой общественный договор больше не действовал. Огромные территории превратились в бесхозную внеправовую пустыню, которую, как во времена американского Дикого Запада, необходимо было заново структурировать. Иначе говоря, предстояло разбить ее на части, поделить и передать в частное владение - причем по правилам, которые диктовались из центра, государственным руководством. Вряд ли здесь можно говорить о полном возвращении к состоянию, предшествовавшему огосударствлению частной собственности, ликвидации череды наследования, отрыву от источников индивидуального богатства.

Приватизация оказывается, таким образом, столь же искусственным политическим конструктом, как и огосударствление. То же самое государство, которое некогда провело обобществление собственности ради построения коммунизма, теперь организовало ее приватизацию, чтобы построить капитализм.

В обоих случаях частная собственность в равной степени контролируется государственными инстанциями и в итоге предстает как артефакт, как продукт продуманных стратегий государственного искусства. Так что приватизация как вторичное введение частной собственности отнюдь не означает возвращение в естественное состояние - состояние естественного наследования и естественного права. Посткоммунистическое государство, как и его коммунистический предшественник, не просто управляется, но формируется властью. Посткоммунистическая ситуация обнаруживает искусственность капитализма, возникновение которого перестает восприниматься как результат «естественного» процесса экономического развития и приобретает характер политического проекта реформирования общества.

Построение капитализма в восточноевропейских странах и особенно в России не является ни следствием экономической или политической необходимости, ни итогом неизбежного и «органического» исторического процесса. В его основе лежит политическое решение переключить общество от построения коммунизма на построение капитализма - и с этой целью (причем в полном согласии с классическим марксизмом) искусственно создать класс частных собственников, который возглавит это строительство. В процессе приватизации частное обнаруживает свою фатальную зависимость от государства. Речь идет о насильственном расчлене-

нии и раздаче кусков мертвого тела, трупа социалистического государства, что напоминает сакральное празднество, во время которого члены племени совместно поедают мясо тотемического животного. С одной стороны, такой праздник означает приватизацию тотема, ведь каждому участнику достается его маленький, приватный кусок, но, с другой стороны, как раз за счет этого подтверждается и укрепляется надындивидуальное, коллективное единство племени. Материалистическая диалектика трупа и здесь демонстрирует свою неизменную эффективность.

Конститутивная особенность социализма сталинского образца заключалась в его антиутопизме: утверждалось, что в Советском Союзе утопия, в сущности, уже реализована. Реальное пространство, которое занимал социалистический лагерь, было объявлено местом воплощенной утопии. Не требуется (и уже тогда не требовалось) особых усилий и проныцательности, чтобы доказать, что это утверждение противоречит фактам, что официальная идеология есть продукт государственной манипуляции, что борьба (будь то борьба за выживание, борьба против репрессий и манипуляций, или перманентная революция) продолжается. И тем не менее - известное утверждение: «Свершилось!» так же трудно опровергнуть простым указанием на фактические недостатки и несправедливости, как и не менее известные тезисы: «Атман есть брахман» или «Сансара есть нирвана», поскольку здесь речь идет о парадоксальном

единстве антиутопии и утопии, ада и рая, проклятия и спасения. В этом смысле парадоксальная мета-ноя реприватизации придала событию коммунизма его окончательную историческую форму. Коммунизм действительно перестал быть утопией: осуществилось его земное воплощение. А осуществление означает завершение, которое одновременно открывает возможность повторения.

Такое повторение, конечно же, не может означать возврат к советскому коммунизму, представляющему собой исторически уникальный и законченный феномен. Но новые попытки установить власть языка, как и власть философов, весьма вероятны и, более того, неизбежны. Язык имеет более общий, более демократический характер, чем деньги. Поэтому в медиальном плане он эффективнее денег: сказать можно больше, чем купить или продать. Но важнее всего то, что вербализация общественных, политических отношений дает каждому человеку возможность возразить власти, судьбе, жизни - критиковать, обвинять, проклинать их. Язык - медиум равенства. Вербализация власти вынуждает ее действовать в условиях равенства всех говорящих - хочет она этого или нет. Разумеется, равенство языка нарушается и даже отменяется, если от всех говорящих требуется, чтобы их аргументация следовала правилам формальной логики. Но задача философии состоит именно в том, чтобы освободить людей от диктата логически корректного языка. Философия пред-

ставляет собой разновидность желания, ведь она есть неразделенная любовь к мудрости. Это желание носит тотально языковой характер и тем самым открыто демонстрирует свою парадоксальность. Философия - это институция, предоставляющая человеку шанс жить в противоречии с самим собой и не скрывать этого. Поэтому никогда не исчезнет желание распространить эту институцию на все общество.

¹ Alexandre Kojève. Introduction a la lecture de Hegel. Ed. Gallimard, Paris 1947,. S. 136f.

² Soren Kierkegaard. Philosophische Brocken. - Eugen Diederichs Verlag, Dusseldorf-Koln. 1960, S. 60ff.

³ История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс / Под редакцией комиссии ЦК ВКП (б). - М.: Государственное изд-во политической литературы, 1953. С. 100-101.

⁴ Там же. С. 101.

⁵ Там же. С. 104.

⁶ Там же. С. ПО.

⁷ Там же. С. 111-112.

⁸ Там же. С. ПО.

⁹ И. В. Сталин. Сочинения. - Т. 16. - М.: Писатель, 1997. С. 105.

¹⁰ Там же. С. 108.

¹¹ Там же. С. 117.

¹² Там же. С. 126.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 127.

¹⁵ Там же. С. 135.

¹⁶ А. И. Опарин. Значение работ товарища И. В. Сталина о вопросах языкознания для развития советской биологической науки. - М.: Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, 1951. С. 11.

¹⁷ История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). С. 106.

¹⁸ Jacques Derrick. Spectres de Marx. Paris: Galilee, 1993, p. 23ff.

¹⁹ Alain Badiou, Über Metapolitik. Diaphanes, Zurich-Berlin, 2003. S. 138ff.

²⁰ G. W. F. Hegel. Phanomenologie des Geistes, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970, S. 435ff.