

борис
гройс

введение
в антифилософию

- 
- (1) Сёрен Кьеркегор
 - (2) Лев Шестов
 - (3) Мартин Хайдеггер
 - (4) Жак Деррида
 - (5) Вальтер Бенямин
 - (6) Теодор Лессинг
 - (7) Эрнст Юнгер
 - (8) Александр Кожев
 - (9) Фридрих Ницше и неофициальная советская культура 1930-х годов
 - (10) Рихард Вагнер, Маршалл Маклюэн
 - (11) Готхольд Эфраим Лессинг, Клемент Гринберг, Маршалл Маклюэн

ад маргинем

Борис Гройс

Введение в антифилософию

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=66993168

Введение в антифилософию:

ISBN 978-5-91103-599-0

Аннотация

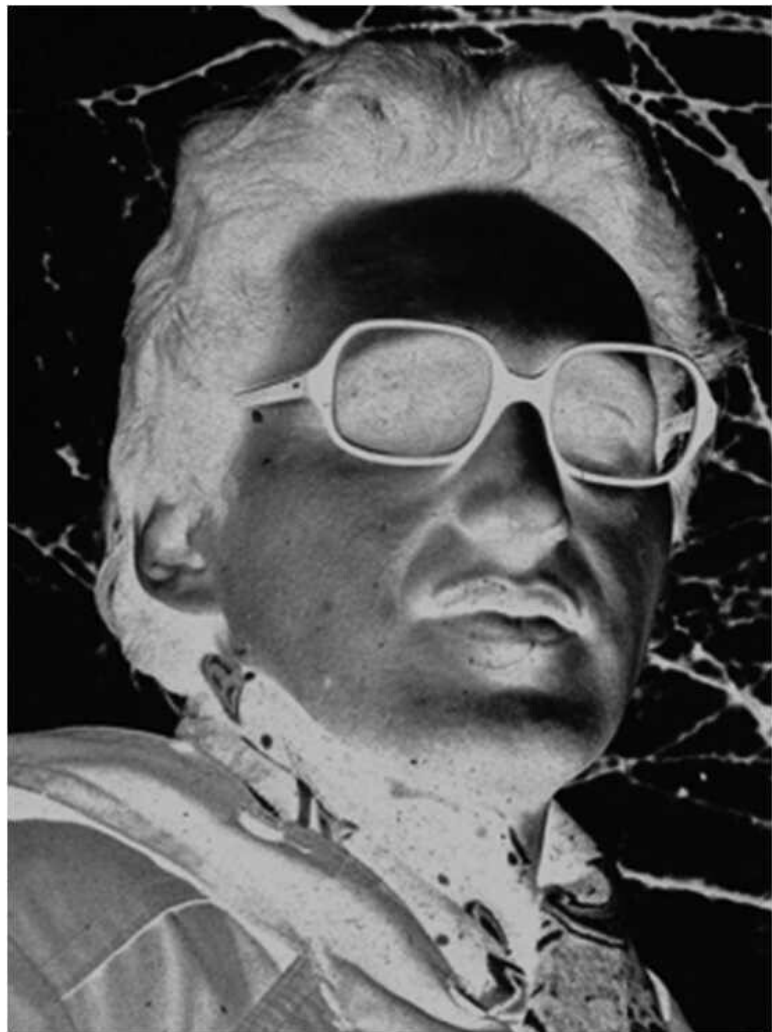
В книгу вошли историко-философские очерки известного философа и теоретика современного искусства и культуры Бориса Гройса, героями которых выступают такие несхожие между собой мыслители XIX-XX веков, как Сёрен Кьеркегор, Лев Шестов, Мартин Хайдеггер, Вальтер Беньямин, Эрнст Юнгер, Александр Кожев, Жак Деррида и др. По словам автора, всех их объединяет принадлежность к традиции «антифилософии», занимающейся не столько поиском истины, сколько ее волевым утверждением и прибегающей не столько к критике существующих позиций, сколько к «приказам». Свою же задачу автор видит в описании интеллектуальных и экзистенциальных возможностей, вытекающих из решения исполнить (или не исполнить) такой приказ.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Предисловие к английскому изданию	7
Вступление	16
1	27
Конец ознакомительного фрагмента.	42

Борис Гройс
Введение в
антифилософию



Boris Groys

Einführung in die Anti-Philosophie Carl Hanser Verlag 2009

© 2009 Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, München

© 2021 ООО «Ад Маргинем Пресс»

Предисловие к английскому изданию

Это краткое введение должно уточнить мое употребление термина «антифилософия». Это понятие уже использовалось Лаканом и, недавно, Бадью. Однако я думал вовсе не о психоанализе, когда выбрал слово «антифилософия» для названия этой книги. Собранные здесь тексты были написаны в разное время, для разных целей, на разных языках, и изначально не планировалось, что они будут собраны под одной обложкой. Но во время подготовки книги к публикации в 2008 году я осознал, что все эти тексты были комментариями к авторам, которые ставили под вопрос философскую практику как таковую и делали это схожим образом.

Их дискурсивные стратегии – конечно, очень разнородные – напомнили мне о некоторых художественных практиках, которые после публикации книги Ханса Рихтера «Дада: искусство и антиискусство»¹ часто называются антиискусством. Самый известный пример таких практик – реди-мейды Дюшана. Его работы хвалили и одновременно критиковали как маркирующие конец искусства. Действительно, ес-

¹ См.: *Рихтер Х. Дада – искусство и антиискусство: Вклад дадаистов в искусство XX века / Пер. Т. Набатниковой подред. К. Дудакова-Кашуро. М.: Гилек, 2013.*

ли искусство понимается как производство и демонстрация вещей, отличных от обычных вещей и называемых поэтому произведениями искусства, то реди-мейды маркируют конец искусства, поскольку они демонстрируют, что любая обычная вещь может быть выставлена и воспринята как произведение искусства. В свете этого открытия вся индустрия искусства предстает как излишняя и бесполезная деятельность, у которой может быть лишь одна цель: получение выгоды от притязания на то, что «эстетический опыт» может быть порожден лишь особыми объектами, а именно предметами искусства, созданными гениальными художниками. Это открытие породило радикальную критику искусства как институции. Казалось, что с появлением практики реди-мейда институты искусства потеряли свою легитимность и устарели. Однако после Дюшана художественная практика реди-мейда функционировала как продолжение художественной традиции, а вовсе не как отречение от нее. Позже я вернусь к этому пункту, а сейчас хотел бы провести некоторые параллели между «антиискусством» и тем, что я по аналогии назвал «антифилософией».

И в самом деле, авторов, которых я обсуждаю в статьях, составляющих эту книгу, можно представить как философов реди-мейда – по аналогии с художниками реди-мейда. Очень упрощенно философию можно понять как производство общезначимых, универсализированных дискурсов о мире. Эти метадискурсы предполагают возможность метапозиции по

отношению к миру, которая отличается от нашей обычной позиции в мире. Обычная, или, используя выражение Гуссерля, «естественная», позиция субъекта в мире определяется заинтересованностью этого субъекта в выживании, неизбежной ограниченностью горизонта его опыта, его воспитанием, культурной идентичностью и его специфической жизненной перспективой. Этот субъект может стать философом, если он подвергнет себя своего рода секулярной метаноии – потеряет заинтересованность в сохранении своей собственной позиции и своем выживании в мире и обретет универсальную точку зрения и метапозицию по отношению к реальности своего существования. Очевидно, что такая философская метаноия средствами (снова выражаясь языком Гуссерля) феноменологической редукции, которая редуцирует все эмпирическое в субъекте и открывает его неограниченному, бесконечному горизонту феноменологического и поистине философского опыта, – такая метаноия доступна только исключительным, героическим, в каком-то смысле высшим личностям. Только такие высшие личности – по аналогии с гениальными художниками – способны творить философию. А обычные люди могут получить доступ к универсальной истине и тотальности мира лишь благодаря учениям и текстам, созданным философами. Дело в том, что обычным людям недоступна философская метапозиция, ведь они не способны на героический подвиг феноменологической редукции в любой из ее форм и, соответственно, не могут обрести все-

общую, универсальную точку зрения.

Конечно, в Новое время эта исключительность философии и философов часто подвергалась критике. Философская метанойя и метапозиция были объявлены иллюзиями или даже обманом, а философская претензия – смехотворной. Сегодня мы склонны считать, что индивид не может произвольно избавиться от своей культурной идентичности и жизненного горизонта. Традиционная философская метанойя кажется невозможной операцией. Этот скептицизм по отношению к традиционным философским претензиям открывает две возможности дальнейшего теоретизирования. Одна из них – культурология (Cultural Studies), основанная на убежденности в невозможности выйти за пределы собственной культурной идентичности – невозможности внутреннего изменения, метапозиции, метанойи. Вторая альтернатива – это антифилософия, или философия реди-мейда, приписывающая уже существующим знакомым практикам философское значение – так же как художественные практики реди-мейда приписывают художественную ценность обычным объектам.

Чтобы определить и инициировать такую философскую практику реди-мейда, нужно только продемонстрировать, что некоторые обыденные, повседневные практики не ограничиваются рамками индивидуальных культурных идентичностей, и в этом смысле они преодолевают любой культурный релятивизм. Таким образом, доказывается возможность

открыть универсальную, трансцендентную метаперспективу без преодоления своей естественной установки героическим актом философской метанойи. Так, можно было показать, что современная экономика преодолевает любые культурные границы (Маркс), что ритуалы дара и ответного дара сходны в различных культурах (Мосс), что воля к жизни (или смерти) одинаково движет каждым (Ницше), что метафизический страх (Кьеркегор) или скука (Хайдеггер) способны вырвать субъекта из области культурных детерминаций и сделать его мир незнакомо жутким, что все мы в равной мере пойманы в универсальные сети заблуждений, самообмана и ложных интерпретаций (Ницше, Деррида) или что все мы пронизаны бесконечными потоками желания (Делёз). Во всех этих случаях некоторый обыденный опыт, или практика (страх, желание, труд, произвол или дар), берут на себя роль традиционной философской практики и открывают субъекту картину мира в его целостности, не требуя при этом следовать учениям уникальных личностей – философов. Как и в случае искусства реди-мейда, (анти)философия реди-мейда избавляется от героического философского акта и заменяет его практиками обычной жизни, которым приписывается философское достоинство.

Антифилософ не выходит за пределы мира, чтобы занять метапозицию – вместо этого он ищет реальные, внутримирные практики, уже имеющие универсальное измерение, превосходящее любую частную точку зрения. Это может быть

техника (Юнгер), война, ошибка и иллюзия, смех, слезы, опера (Вагнер), медиа (Маклюэн) и т. д. Философ здесь интерпретирует некоторую реальную практику как универсальную.

Эта аналогия между художественными и философскими реди-мейдами особенно наглядна в случае Кьеркегора. Фактически он интерпретирует фигуру Христа как прототип реди-мейда. По его словам, в Христе невозможно визуально опознать божественный образ – или, вернее, образ божественного. Кьеркегор утверждает, что фигура Христа – это совершенно обычная фигура, не обнаруживающая никаких визуальных черт, которые бы кодировались в культуре как признаки божественного (к примеру, крылья, множество ног и т. д.). В этом смысле Христос не может быть опознан средствами культуры как фигура Сына Божьего. Но он не может быть также «припомнен» и в акте предложенного Платоном философского анамнесиса, трансцендирующего любые культурные конвенции. Сын Божий не опознается здесь ни эмпирической верификацией, ни философской очевидностью. Таким образом, значение божественной может быть присвоено этой фигуре только личным решением свидетеля – в «прыжке веры». Этим демонстрируется, что акт веры как таковой универсален и не зависит от объекта веры – и в этом смысле он транскультурен. Аналогия с Дюшаном очевидна: он также продемонстрировал, что практика эстетической оценки не зависит от объекта оценивания.

Таков основной пункт антифилософской критики традиционной философии. Последняя претендует на радикальную метанойю, полностью отбрасывая естественную установку. Однако при этом предполагается, что сами по себе философские учения и тексты должны быть опознаваемы обычными средствами и в горизонте естественной установки. Действительно, в естественной перспективе легко отличить философские тексты от остальных, хотя при этом сама философская установка претендует на неопознаваемость. Это ставит философию под подозрение: возможно, чтобы начать писать тексты, философу и не нужно проходить через какую бы то ни было философскую метанойю, «изменение ума». Достаточно эмпирического знания формы, которая должна быть придана тексту, чтобы он мог идентифицироваться культурой в качестве философского.

Вот еще одна аналогия с искусством. Портрет Моны Лизы останется прекрасным, если его повесить над диваном, то есть поместить в обыденный контекст частного жилья. «Фонтан» Дюшана, помещенный в частном туалете, теряет свое художественное качество (artistic edge). Можно читать Платона и восхищаться им, не совершая метанойю. Однако приходится посмотреть на свой язык с другой точки зрения, чтобы читать Витгенштейна. Иными словами, антифилософия требует изменения ума самого читателя, а не такого невозможного акта, как метанойя, как это требуется от великого философа. Действительно, метанойя читателя

предполагает не радикальный отказ от естественной, обычной установки, а только обнаружение и тематизацию универсального характера некоторых обычных практик. Но как бы то ни было, изменение ума все же нужно. Вот почему антифилософия пытается активизировать читателя – подвести его к необходимости выбора, принятия решения – а не оставить пассивным потребителем истин, произведенных другими, то есть великими философами. Это не отказ от метанойи как таковой, а ее демократизация. Каждый – (всегда уже) философ, но не знает об этом, и от него требуется понять и принять это. Антифилософия – это философия в условиях демократического равенства.

У кого-то демократизация метанойи может вызвать определенную ностальгию по старым добрым временам, когда жили, творили и обретали признание великие философы и художники. Поэтому можно счесть, что антифилософия является лишь историческим эпизодом, который сменяется новой великой и подлинной философией. Думаю, это не так – и не будет так в дальнейшем, поскольку антифилософия – завершающий этап философии. Здесь можно говорить об абсолютной философии – в том же смысле, в каком Кьеркегор говорил об абсолютной религии. Он считал, что христианство является абсолютной религией, поскольку, как уже было сказано, христианство не опирается на факты признания или сравнения, проверки или доказательства и не может быть релятивизировано ими. Абсолютная (анти)филосо-

софия также не зависит от какого бы то ни было эмпирически идентифицируемого различия между обычными и философскими текстами. Скорее, антифилософский текст требует от нас совершить метанойю и взглянуть на собственные практики в иной, универсалистской перспективе. Если же такое требование отвергается, текст теряет свой универсальный характер. Фактически, антифилософия – это единственный способ выживания философии в условиях демократического равенства.

Вступление

Философия традиционно понимается как поиск истины, вследствие чего ее редко практикуют в наши дни, причем по двум причинам. Во-первых, изучение философии обычно приводит к заключению, что истина недостижима и попытки отыскать ее лишены смысла. А во-вторых, у нас есть ощущение, что даже если истина существует, найти ее – это лишь полдела. Гораздо сложнее – продать найденную истину так, чтобы обеспечить себе более или менее приличное существование. Как подсказывает опыт, эту задачу нельзя игнорировать. Между тем современный рынок истины переполнен предложениями. Потенциальный потребитель истины сталкивается с таким же избытком, как и потребители в прочих рыночных секторах. Со всех сторон нас осаждает реклама истины. Истины можно найти повсюду и во всевозможных источниках – истины научные, религиозные, политические или житейские. В итоге тот, кто ищет истину, имеет мало шансов поделиться сокровищами, которые он, быть может, найдет, с другими и поэтому отказывается от этой затеи. В отношении истины у современного человека есть два основных убеждения: истины нет и истины слишком много. Эти убеждения противоречат друг другу, но оба ведут к одному выводу: поиск истины – не лучшее занятие.

При этом сцена, которую можно описать сегодня как сце-

ну поиска истины, является также первосценой философии. В миниатюре эту сцену можно было наблюдать на древнегреческой агоре в эпоху, когда первый образцовый потребитель истины, Сократ, приступил к ревизии существовавших на тот момент предложений на рынке истины. С такими предложениями выступали софисты, утверждавшие, что нашли истину. Однако Сократ, как известно, определял себя не как софиста, а как философа – того, кто любит истину (мудрость, знание, софию), но не обладает ею, или, говоря иначе, кто не имеет истины на продажу, но был бы рад приобрести ее, если бы мог убедиться, что это действительно истина, а не ее подобие. Переход с позиции софиста на позицию философа – это переход от производства истины к ее потреблению. Философ не является производителем истины, как не является он и искателем истины в смысле искателя сокровищ или полезных ископаемых. Философ – это просто человек с улицы, который забрел в глобальный гипермаркет истин и пытается там сориентироваться или хотя бы найти указатель выхода.

Многие сетуют, что в ходе своей истории философия не развивается, не приносит никаких результатов и не обнаруживает никакого прогресса. Было бы и впрямь крайне удивительно, если бы философия исторически развивалась, ведь в отличие от производителя истины, чье положение со временем меняется, положение потребителя истины остается неизменным. Меняются только предложения на рынке истины, но не растерянность потребителя, который с этими пред-

ложениями сталкивается. Всякая «подлинная» философия есть не что иное, как вербальная артикуляция этой растерянности. Но зачем вообще артикулировать и выражать такую растерянность, почему бы ей не остаться немой?

По сути Сократ предлагает и без того знакомый нам образ сварливого потребителя, который вечно не в духе. Всякий раз, услышав красивые слова софистов, Сократ портит настроение окружающим, отыскивая в этих словах какие-то логические дефекты и недочеты, которые в противном случае не привлекли бы ничье внимание и уж точно никому бы не помешали. Мы и сами нередко встречаем подобных людей в магазинах, гостиницах и ресторанах. Они постоянно всем недовольны, охотно вступают в пререкания с персоналом и действуют на нервы другим потребителям. Сталкиваясь с этими вздорными и нервирующими нас типами, мы невольно вспоминаем старые добрые времена, когда их можно было быстро утихомирить с помощью чаши с цикутой.

Вдобавок ко всему критическая аргументация в устах Сократа кажется в высшей степени амбивалентной. Остается до конца не ясно, выступает ли Сократ в качестве придирчивого потребителя, который критикует предложения истины, представленные в настоящий момент, но не расстается с надеждой встретиться с подлинной истиной когда-нибудь в будущем, – или же он в принципе отвергает обращение с истиной как с товаром, поставляемым на рынок. Многое указывает на то, что второе предположение более правдоподоб-

но. Сократ по сути основал критику рынка. Уже тот факт, что определенное предложение истины функционирует как товар в контексте рыночной экономики, служит для Сократа достаточным основанием, чтобы отвергнуть это предложение. Демонстрация прочих недостатков и противоречий, выявляемых Сократом в каждом конкретном предложении истины, может быть поучительной и увлекательной, но она избыточна с точки зрения общего и принципиального неприятия. Зафиксировать коммерциализацию учения об истине, выявить товаризацию этой истины, открыть экономические интересы, стоящие за изложением и распространением соответствующего учения, достаточно, чтобы отвергнуть его претензию на истинность. От Сократа до Маркса и критической теории Франкфуртской школы считалось, что истина, функционирующая как товар, не есть истина. А это значит, что истины нет вообще, потому что в условиях рыночной экономики никакое учение об истине не может избежать товаризации. Остается, конечно, часто постулируемая «слабая мессианская надежда» на появление истины по ту сторону истины – некой абсолютно другой истины, которая даже не будет функционировать в качестве истины, учения, книги, теории или метода, ни на сознательном, ни на бессознательном уровне и которая в итоге избежит коммерциализации. Но очевидно, что постулирование этой надежды всякий раз оборачивается разочарованием.

Впрочем, эта надежда была диагностирована еще Плато-

ном. В притче о пещере он описывает фигуру искателя истины, который преуспел в поиске и возвращается к людям, чтобы рассказать им о своем открытии. Перед нами не философ, как это часто утверждается (ведь философу отказано в созерцании истины), а скорее софист – но такой, которого можно было бы назвать «истинным» софистом, потому что он действительно узрел истину. Однако именно вследствие того, что он ее узрел, он слишком ослеплен и ошеломлен этой истиной, чтобы торговать гладкими, продуманными и красивыми речами, типичными для софистов. Это неумелый, неловкий – но как раз в силу этого истинный софист. Поэтому люди, которые ожидают от софиста определенного профессионального мастерства, убивают его. Этот неловкий софист служит прототипом не только фигуры Сына Божьего, который умирает на кресте именно потому, что он Сын Божий, но и всех романтических художников, поэтов и революционеров, утверждавших, что являются истинными художниками, поэтами и революционерами именно потому, что не могли должным образом писать картины и стихи или осуществить успешную революцию. Однако мы сегодня знаем, что намеренная неудача тоже может быть товаром и действительно им становится. И чтобы не оставлять критический диагноз неполным, добавим: сам этот диагноз не ускользает от формы товара.

Таким образом, философская критика приводит к тому, что любая истина идентифицируется как товар и в итоге дис-

кредитируется. Но тут возникает другое подозрение: не сама ли философия превращает всякую истину в товар? И в самом деле: философская позиция имеет пассивный, созерцательный, критический и в конечном счете потребительский характер. С этой позиции все сущее предстает как выставленные на продажу товары, в пригодности которых нужно удостовериться, чтобы решить, покупать ли их. Предположим, однако, что человек больше не тратит время на процедуру проверки, а берет все, что случайно подвернется ему под руку: знакомых, возлюбленных, книги, разговоры, теории, религии, авторитеты и истины. В этом случае истина теряет свою товарную форму, ведь теперь она не проверяется, а практикуется – так же как мы практикуем дыхание, вдыхая окружающий нас воздух. В некоторых обстоятельствах вдыхаемый нами воздух может оказаться смертельным, но отказ от дыхания тоже смертелен. Следовательно, в обоих случаях отстраненное, созерцательное, критическое, потребительское дыхательное поведение невозможно – мы дышим постоянно, включая то время, когда покупаем новый кондиционер.

Понимание этого ведет к новому направлению философской мысли – по аналогии с антиискусством его можно назвать антифилософией. Этот поворот, начало которому положили Маркс и Кьеркегор, прибегает не к критике, а к приказам. Задача приказа – изменить мир, а не объяснять его; или стать животным, а не продолжать мыслить; или запре-

тить все философские вопросы и молчать о том, о чем нельзя сказать; или превратить собственное тело в тело без органов и мыслить ризоматически, а не логически. Общая цель всех этих приказов – упразднить философию в качестве источника потребительской, критической позиции и тем самым освободить истину от товарной формы. Ведь повиноваться приказу или отказаться от повиновения ему – далеко не то же самое, что принять или отвергнуть учение об истине в результате его критического рассмотрения. Другими словами, основная предпосылка отдающей приказы (анти)философии состоит в том, что истина обнаруживает себя только в том случае, когда приказ выполняется: сначала нужно изменить мир – только тогда он покажет свою истинную сущность; сначала нужно совершить прыжок веры – только тогда религиозная истина проявит себя, и т. д. Или, если снова вспомнить Платона, сначала нужно выйти из пещеры – только тогда мы узрим истину. Речь идет о выборе до выбора, о решении, принятом в темноте и предшествующем возможной критике, поскольку предмет этой критики может появиться лишь в результате этого решения – а именно, в результате решения выполнить приказ. Напротив, решение уклониться от выполнения приказа навсегда оставляет нас в темноте – нельзя даже занять критическую позицию, поскольку неизвестно, что нам вообще критиковать. Выбор между решением выполнить приказ и отвергнуть его неумолим и неотложен и, следовательно, не оставляет времени для занятия

спокойной, критической, потребительской позиции. Иначе говоря, это не просто философское решение – это жизненно важное решение, которое нельзя откладывать, потому что жизнь слишком коротка для этого.

Этот антифилософский поворот в философии не остался без последствий. Всякий, кто изучает сегодня философию или пишет о ней, знает, что мы живем в эпоху, когда любая критическая позиция – будь то в политике, искусстве или правильном питании – раздражает публику и почти инстинктивно ею отвергается. Причина, разумеется, не в том, что в последнее время «аффирмативная» установка, внутреннее согласие с всеобщим ослеплением или одобрение господствующего положения вещей вдруг приобрели неоспоримую гегемонию в общественном сознании. Просто современный читатель не верит тому, что утверждается в текстах и прочих медиа, и даже не предполагает, что этому нужно верить, – поэтому у него нет повода критиковать соответствующие утверждения. Вместо этого он либо следует тому, что там утверждается, либо не следует. Тексты сегодня не анализируются – они воспринимаются как руководства к действию, которые можно использовать на практике, если ты к ней готов. Тексты, носящие характер прямых руководств, особенно популярны: книги с кулинарными рецептами, советами садоводам или рекомендациями по дизайну интерьера, книги об оптимальных рыночных стратегиях, руководства по низвержению американской империи с помо-

щью «множеств», по формированию современного образа левого или правого активиста и т. д. Но и другие книги – те, что не содержат столь же четких инструкций, – все в большей степени читаются как руководства к действию. Читатель такой книги, который следует соответствующим инструкциям, чувствует, что всякая критика в ее адрес задевает его лично, и отвергает критическую позицию по отношению к ней. И точно также он отвергает критику текстов, которым сам не следует, – из соображений приличия и терпимости, чтобы зря не ранить последователей этих текстов. В обоих случаях публика чувствует, что любая критика того или иного текста несправедлива, поскольку ее мишенью оказывается не сам текст, а люди, которые на основании этого текста строили и продолжают строить свою жизнь. Скажем, поскольку разные люди делают разные выводы из чтения Корана, то всякая критика Корана бесполезна и, в сущности, невозможна. а художники, когда в их присутствии критикуют какую-то теорию, часто возражают: может, это и правда дурацкая теория, но я ее усвоил и успешно практикую, поэтому я в нее верю и не желаю впредь выслушивать вашу критику. Если текст как таковой понимается не как место проявления истины, предлагаемой для критического прочтения, а всего лишь как набор инструкций, требующих от читателя не думать, а действовать, то релевантно лишь то, как этот читатель проводит инструкции в жизнь. Но это не может быть предметом для критики, поскольку тут сама жизнь выступает как судья

в последней инстанции.

Читатель очерков, собранных в этой книге, заметит, что все их герои являются современными авторами, отдающими приказы. Все они – антифилософы. Однако сами очерки не предлагают никаких руководств и в контексте господствующей ныне постантифилософии могут вызвать разочарование. Вместе с тем эти очерки далеки от идеи возвращения к традиции философской критики. Скорее позицию их автора можно описать как благожелательно описательную. Корни этой позиции – в феноменологии Гуссерля, который относительно рано задался вопросом о том, как нам реагировать на новоявленный приказной тон философии, не повторяя при этом прежних ошибок критической мысли. В итоге Гуссерль отдал следующий приказ: прежде чем начинать мыслить, нужно осуществить феноменологическую редукцию. Она состоит в том, что субъект занимает мысленную дистанцию по отношению к своим жизненным интересам, включая заинтересованность в собственном выживании, и тем самым открывает горизонт мировоззрения, который не ограничивается потребностями его эмпирического Я. Благодаря этой широкой феноменологической перспективе мы приобретаем способность справедливо судить обо всех приказах, поскольку начинаем свободно экспериментировать с *их* выполнением и отклонениями от них. Причем субъекту феноменологической редукции больше не требуется проводить в собственную жизнь выполняемые им приказы или, на-

оборот, противостоять им, ведь феноменологическое Я мыслит так, будто оно уже не живет. Носитель такого Я переходит на позицию «как будто» – воображаемую точку зрения бесконечной жизни, в которой все жизненные решения перестают быть неотложными, потому что оппозиция между выполнением приказа и отказом от его выполнения теряется в бесконечной игре жизненных возможностей.

1

Сёрен Къеркегор



Написание введения в философию Кьеркегора сопряжено с особыми трудностями. Основная причина этих трудностей – не в том, что философия Кьеркегора особенно сложна или герметична, и не в том, что ее понимание требует особой, профессиональной философской подготовки. Напротив, Кьеркегор постоянно настаивает на приватном, дилетантском, общедоступном характере своих рассуждений. Кьеркегор пишет для всех – и, может быть, меньше всего для специалистов в области философии. Скорее упомянутые трудности вытекают из того, что философия Кьеркегора сама по себе имеет характер введения.

Вводный, предварительный характер этой философии объясняется тем, что Кьеркегор отрицает право какого бы то ни было философского текста, включая даже его собственный, выступать в качестве носителя истины. Его знаменитая формулировка: «Субъективность, внутреннее есть истина»²—означает, что истина не может быть «выражена», а тем более напечатана в виде философского трактата. Тем самым для философского дискурса устанавливаются определенные границы: он уже не может служить носителем истины или воплощать ее. Текст становится истинным только благодаря согласию со стороны несущей истину субъективности. Условия, процесс и характер такого согласия могут, в свою оче-

² Название одной из глав книги «Заключительное ненаучное послесловие к „Философским крохам“». См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датск. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 206 (перевод изменен).

редь, лишь описываться в тексте в предварительной, вводной манере – к чему и стремится Кьеркегор в собственных текстах.

Однако акт согласия является для Кьеркегора чем-то автономным и независимым; его нельзя вывести из его описаний. Философский текст – это в первую очередь вещь, объект среди множества других объектов, который в силу его объектности отделен пропастью от субъективности читателя – равно как и субъективности автора. Читатель должен перепрыгнуть через эту пропасть, чтобы идентифицировать себя с текстом, но никто и ничто не в силах заставить его совершить такой прыжок. Этот прыжок совершается по воле читателя – причем совершить его способна лишь живая, существующая, смертная субъективность, а не абстрактная, чисто методологически определяемая субъективность, которая описывается в этом философском тексте. Философия всегда представляет живого, существующего субъекта как сумму внешних по отношению к нему текстов, систем и методов. Философский труд не может излучать спонтанную, убедительную в своей непосредственности, ошеломительную силу истины, о которой так мечтали многие философы и которая якобы овладевает читателем вследствие одного только акта чтения. Чтобы совершить прыжок и достичь идентификации с текстом, читатель должен принять соответствующее решение, которое предполагает некоторое самопреодоление. Акт чтения отделен от акта согласия временем нере-

шительности и отсрочки, каким бы коротким оно ни было. Это то самое время, в котором субъективность обнаруживает себя как живая, инородная тексту, способная принимать автономные решения и, следовательно, не поддающаяся описанию и контролю со стороны философии. Фигура экзистенциального прыжка, который происходит во внутреннем темпоральном пространстве субъекта, является ключевой для Кьеркегора. Поэтому стоит остановиться на ней подробнее.

Прежде всего, возникает вопрос, зачем Кьеркегору вообще нужна эта фигура? Раньше философия прекрасно обходилась без нее. Вводимый Кьеркегором экзистенциальный прыжок означает также прыжок за пределы тысячелетней традиции западной философии. Именно поэтому тон его рассуждений зачастую так тревожен и напряжен.

Основной фигурой европейской философской традиции с момента ее зарождения было доверие к непосредственной очевидности, включая очевидность истинного философского слова. Начиная с Сократа философия ставила под сомнение все мифы, легенды, авторитеты, унаследованные мнения и откровения, но с тем большей готовностью и бесприкословностью истинный философ доверял тому, что представало перед ним как нечто совершенно очевидное. Так, Платон готов был доверять идеям, которые со всей очевидностью явились его внутреннему взору, после того как он отверг все мнения о вещах внешнего мира как неочевидные. Декарт, который в начале Нового времени возобно-

вил традицию философского скептицизма с небывалой радикальностью, поставив под сомнение все чувственные данные, имеющие своим источником внешний мир, также доверял внутренней очевидности *cogito ergo sum*. Эта вера в очевидность, или, выражаясь другими словами, в разум, превозносила философской традицией как высшая свобода. Следуя собственному разуму, то есть доверяя очевидному, человек освобождается от внешней власти авторитетов, традиций и общественных институтов и приобретает подлинную внутреннюю суверенность.

Эту-то фундаментальную философскую веру Кьеркегор подверг новому и еще более радикальному сомнению. Ведь освобождение от внешних принуждений и необходимостей в философской традиции означало лишь беспрекословное подчинение внутренней необходимости, внутренней очевидности, внутренней логике, собственному разуму, которые почему-то считались аутентичным выражением человеческой субъективности. В действительности же человек в этом случае подчиняется столь же внешнему по своей сути логическому принуждению, поскольку доверяет очевидности рациональной аргументации, выстроенной как система «объективных» логических заключений. Истинная свобода означает освобождение не только от внешних, но и от внутренних логических ограничений разума. Следовательно, очевидность теряет свою тысячелетнюю магию. Нужно научиться не доверять даже тому, что предстает перед нами как

нечто очевидное. Однако нельзя привести никакой рациональной причины для такого недоверия – назвать такую причину значило бы выразить доверие к ней и в очередной раз поддаться силе логической очевидности. Стало быть, нужно научиться беспричинному недоверию, нужно сохранять за собой право на свободное решение и возможность медлить с актом согласия даже в тех случаях, когда мы увлечены логической очевидностью идеи. Отсюда и возникает необходимость экзистенциального прыжка, который представляет собой результат этого промедления, этой отсрочки и которому Кьеркегор хочет нас научить, потому что это освободит нас от внутренней кабалы под властью очевидного. Этот экзистенциальный прыжок становится необходим тогда, когда внутренняя очевидность теряет свою силу, но, несмотря на это, мы вынуждены занять некую позицию по отношению к действительности.

Не случайно проект Кьеркегора появился в определенную историческую эпоху. В то время философия Гегеля пользовалась в Европе почти непререкаемым интеллектуальным авторитетом. А гегелевская философия есть не что иное, как невероятно эффективная машина обмена внешних принуждений на внутренние, логические принуждения. По идее, читатель Гегеля должен понять как нечто абсолютно очевидное, что все, что ограничивает его извне, является объективированной формой внутренней, логической, рациональной необходимости, которой читатель, если он хороший фило-

соф, не может противиться. Гегелевский философский нарратив движется от одного снятия к другому, то есть от одной замыкающей очевидности к другой, пока не проявится финальная очевидность, замыкающая весь этот нарратив, а вместе с ним и всю охваченную им человеческую историю. Для человека, который должен жить в постистории после проявления этой окончательной очевидности, вся внешняя реальность предстает как точная копия логически очевидной внутренней необходимости. Это можно рассматривать как окончательный триумф философии, а можно – как пародию на философию, которая в итоге изменяет своему первоначальному стремлению к суверенности.

На самом деле философия всегда имела предрасположенность к такой измене – именно в силу того, что была готова в любой момент отбросить сомнения ради переживания очевидного. Однако свободная, суверенная субъективность конституируется через сомнение. Пока я сомневаюсь, я остаюсь субъектом. Как только я отказываюсь от сомнения, я теряю свою субъективность – даже если этот отказ имеет внутреннюю, субъективную причину. Следовательно, картезианского сомнения недостаточно. Это сомнение действительно конституировало субъективность Нового времени, освободив мышление от внешних принуждений. Но вместе с тем Декарт ослабил эту субъективность и обрек ее на поражение, постулировав конечный, предварительный и методологический характер сомнения, которое должно было перехо-

дить в очевидность в силу собственной логики. Гегелевская система была лишь наиболее радикальным следствием этой стратегии самоотрицания современного субъекта. Поскольку Кьеркегор стремился преодолеть внешние принуждения своего существования даже после их интернализации Гегелем, перед ним встала задача открыть новое, безграничное сомнение, которое сохраняло бы иммунитет против любой очевидности, как логической, так и нелогической, и могло бы лечь в основу новой, безграничной и непобедимой субъективности. Картезианское сомнение служило введением в безграничную очевидность. Кьеркегор же вознамерился написать доступное разуму введение в безграничное сомнение.

Следствием всякой очевидности является не только восхищение, но и отрезвление, рационализация и разочарование. Философское постижение – это и есть восхищение через отрезвление. Философы Просвещения, как известно, видели свою задачу в том, чтобы свести все чудесное, глубокое и экстраординарное к банальному и очевидному. После того как была осуществлена эта редукция, Просвещение стало считаться завершенным, и дальнейшие шаги в этом направлении прекратились. Обычное и банальное, уже объясненное и понятое стало приниматься без дальнейших сомнений, поскольку оно уже обнаружило свою очевидность. Как раз в этот момент Кьеркегор и выступил за радикализацию сомнения. Ведь за банальным может скрываться экстраординарное, точно так же как за экстраординарным скрывает-

ся банальное. Это подозрение открывает перспективу бесконечного и абсолютного сомнения, которое отныне не имеет границ. И Кьеркегор в своих текстах виртуозно работает с возможностями этого радикального сомнения. Всякий раз, говоря о чем-то, что заявляет о своей исключительной значимости в той или иной сфере, он действует на манер типичного просветителя, ставя под сомнение и высмеивая эту претензию. Но как только речь заходит о чем-то банальном и очевидном, Кьеркегор утверждает, что за этой очевидностью скрывается нечто принципиально другое, и требует совершить прыжок веры по ту сторону внешней стороны вещей. Субъективность автора становится бесконечной, поскольку она движется в постоянном, непреодолимом сомнении.

Разумеется, для обоснования бесконечного сомнения недостаточно просто утверждать, что очевидное и банальное могут скрывать за собой нечто иное. Нужно, кроме того, объяснить, как и почему это происходит. В формулировании этого подозрения решающую роль для Кьеркегора играет понятие нового. В своих «Философских крохах», опубликованных под псевдонимом Йоханнес Климакус, Кьеркегор показывает, что со времен Сократа очевидность понималась как эффект воспоминания, поскольку душа может идентифицировать как очевидное только то, с чем она уже сталкивалась ранее. Метод Сократа состоял не в том, чтобы научить людей чему-то новому, а в том, чтобы привести их обратно к самим себе, дабы они открыли истину, которая уже заложена

на в их душах. Это аннулирует статус Сократа как учителя, поскольку он находит истину в душах своих учеников. Тем самым Сократ делает себя как бы несуществующим: он растворяет свою живую экзистенцию в очевидности, к которой подводит своих учеников. Время его собственной жизни является для него всего лишь переходом к вечности и, следовательно, не имеет автономной, экзистенциальной ценности.

Согласно Платону, ученику Сократа, душа опознает вечные идеи как очевидные, потому что уже видела эти идеи до своего прихода в мир. Следовательно, очевидность всегда вытекает из возвращения к источнику, к прошлому, к воспоминанию. Тема воспоминания играет ключевую роль и у Гегеля: постижение рациональности внешнего мира происходит в результате сравнения с историческими формами, которые абсолютный дух принимал в ходе своего развития. Внутренние пространства души оснащены образами, которые душа с рождения получила в наследство от трансцендентного или от коллективной истории человечества. Эффект очевидности возникает, когда опыт, переживаемый душой в реальном мире, соответствует этим образам. Гегелевская система претендует на то, что она содержит в себе исчерпывающее собрание, архив или музей образов, необходимых индивидуальной душе для достижения очевидности в понимании мира. Даже если кто-то отвергает это притязание, заявляя, что гегелевская система требует дополнения, он остается в рамках этой системы – поскольку ее теоретический триумф ока-

зывается лишь исторически отсрочен, как это происходит, например, в марксизме.

Таким образом, традиционное философское понимание очевидности исключает радикально новое. Ведь новое, согласно Кьеркегору, это попросту то, что не имеет прототипов, что нельзя идентифицировать путем сравнения с прошлым. Но если очевидность, разум и логика не допускают нового, то они обесценивают индивидуальную экзистенцию, ведь индивидуум существует во времени. Если истина есть очевидность, а очевидность – воспоминание, следовательно, существование индивидуума напрасно: во время его жизни не может случиться ничего по-настоящему важного. Решающим историческим примером, который Кьеркегор противопоставляет этому тезису, служит христианство.

Христианство представляет собой событие во времени, причем такое событие, которое нельзя идентифицировать посредством воспоминания. Бог показал себя в человеческой форме, банальной для своего времени, а именно в форме странствующего проповедника. Как таковую эту форму можно было легко идентифицировать. Следовательно, современники Христа не имели явной причины для признания в нем Бога, ведь божественное не проявилось в облике Христа сколько-нибудь очевидным образом. Не было никакого внешнего различия между просто человеком и Богом, который стал человеком: если бы существовало такое различие, которое можно было бы установить как очевидное, христи-

анство осталось бы всего-навсего предметом философского анализа.

Абсолютная новизна христианства заключается в абсолютной банальности фигуры Христа. Радикально новое, по определению Кьеркегора, не обнаруживает никаких внешних признаков своей особенности и внешне не отличается от банального. Если бы такие признаки имелись, новое можно было бы «опознать», то есть «вспомнить», а это означало бы, что оно на самом деле не ново. Радикально новое – это внутреннее, скрытое различие во внешне неотличимом или, если угодно, в абсолютно банальном.

Банальное можно описать как ненужное, избыточное умножение определенных форм и образов по ту сторону их непосредственной очевидности. Скажем, «тип странствующего проповедника» (как выразился бы Ницше) давно всем знаком. Поэтому чрезмерное множество странствующих проповедников банально и избыточно: достаточно того, что данный тип представлен в галерее исторически известных человеческих типов. Существование любого отдельного странствующего проповедника (во времена Христа или сегодня) следует рассматривать как напрасное по причине его абсолютной банальности. Однако это существование заново обретает значение, если можно сказать, что только *этот* странствующий проповедник, внешне неотличимый от прочих, является истинным Богом. А это делает и других странствующих проповедников, внешне банальных, столь же ин-

тересными, поскольку все они при таком новом условии получают по крайней мере индивидуальный шанс на обретение бесконечной значимости.

Радикально новое, по Кьеркегору, это лишенное очевидных причин решение выбрать нечто конкретное из массы идентичного, банального и неотличимого. Речь идет об абсолютном, бесконечном, скрытом различии, которое нельзя опознать, поскольку оно внешне никак себя не проявляет, так что ему может соответствовать лишь выбор, не имеющий разумного обоснования. А это, помимо прочего, открывает возможность для вторичного включения в культурный архив определенной фигуры, которая с точки зрения истории кажется уже преодоленной. Если эта фигура однажды уже включалась в архив, то она может быть включена в него снова, потому что, возможно, нечто в себе скрывает.

Кьеркегор открыл банальное, серийное, воспроизводимое как таинственное и ускользающее от философского дискурса очевидности, поскольку речь идет о внешне бессмысленном умножении исторически известного. Но если возникает подозрение, что банальное, репродуктивное умножение именно в силу своей банальности и внешней неотличимости скрывает радикальное различие, банальность становится интересной как медиум радикально нового. В своей философии Кьеркегор в первую очередь реагирует на банальность Нового времени, в полной мере обнаружившуюся как раз в XIX веке в результате недавно установившегося господства

индустриального производства. Благодаря введенному Кьеркегором подозрению банальное, избыточное, серийное современное существование получает новое обоснование как пространство невидимого, неочевидного различия и нового сомнения, которое не может разрешиться никакой очевидностью. Однако время этого сомнения уже не является историческим, поскольку в нем никак не проявляется исторически-диалектическая рефлексия. Потенциально бесконечное умножение банального по ту сторону любой исторической диалектики соответствует сомневающейся субъективности, которая тоже стала бесконечной. Это сомнение может быть прервано лишь прыжком, лишь решением, которое, однако, не может окончательно его преодолеть: очевидности окончательны, но решения могут быть пересмотрены. Экзистенциальный прыжок не прекращает сомнение, а лишь манифестирует его.

Подозрение, что банальное скрывает различие, предполагает возможность стратегии, которая с избытком компенсирует «потерю ауры» в результате технической воспроизводимости, провозглашенную в свое время Вальтером Беньямином. Недаром Артур Данто начинает свое рассуждение о методе реди-мейда, когда художник объявляет серийный объект массового производства индивидуальным произведением искусства, ссылкой на Кьеркегора³. Решение выбрать

³ *Danto A. C. Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verl., 1984. S. 17ff.

именно этот предмет в качестве художественного произведения столь же безосновательно, как выбор конкретного человека в качестве Бога, если отсутствует видимое отличие от других предметов или других людей. Вместо смирения, с каким реагирует на торжество банального Гегель, или презрения к нему, как у позднего Ницше, Кьеркегор стремится найти теоретические средства для валоризации банального как легитимного предмета философской рефлексии.

Вопрос об отношении к банальности современной жизни занимает центральное место уже в первой крупной работе Кьеркегора «Или – или», где формулируется противоположность между двумя принципиально разными позициями: эстетической и этической. Эстетик стремится избежать банальности. Он постоянно меняет культурные маски и идентичности. Он превращает свою жизнь в театр, примеряя на себя все роли, какие предоставляет в его распоряжение история преодоленных литературных и визуальных форм культуры. Кьеркегор описывает фигуру эстетика с явной симпатией. Желание убежать от однообразия, царящего в жизни провинциального городка, каковым являлся Копенгаген того времени, более чем понятно. И единственным пространством, куда можно ускользнуть, является здесь собственное воображение, наполненное образами из истории, литературы и искусства, кажушимися в любом случае более интересными, чем копенгагенские обыватели.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.