

А.А.КОСТИКОВА

"Новая философия"  
во Франции:  
постмодернистская  
перспектива развития  
новейшей философии

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ИСТОРИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

А. А. КОСТИКОВА

"НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ" ВО ФРАНЦИИ:  
ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА РАЗВИТИЯ  
НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Издательство Московского университета

1996

ББК 87.3  
К 72

### РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор философских наук      **И.А. Гобозов**  
доктор философских наук      **И.М. Кутасова**  
кандидат философских наук    **Т.В. Лифищева**

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского Совета  
Московского университета

**Костикова А. А.**

**К 72** "Новая философия" во Франции: постмодернистская перспектива развития новейшей философии: Учеб. пособие. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996 - с. 96. ISBN 5-211-03758-8

Учебное пособие посвящено исследованию "новой философии" во Франции, реализовавшей, как убедительно показывает автор, постмодернистскую модель развития новейшей философии. Дается анализ политического, социокультурного и теоретического контекста формирования концепции "новой философии", раскрывается ее основное содержание и отношение к современной западной культуре. Привлекается обширный историко-философский и культурологический материал, в приложении приводятся выдержки из последней работы А. Глюксмана "Одиннадцатая заповедь".

Для преподавателей и студентов философских факультетов, всех интересующихся постклассической философией.

977 (02) - 96 - заказное  
ISBN 5-211-03758-8

ББК 87.3

© Московский государственный  
университет, 1996 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

Обращение к читателю.....	4
Введение.....	5
Политический, социокультурный и теоретический контекст формирования концепции "новой философии".....	8
1. От гошизма к правоцентризму: политический, фактор формирования проблематики "новой философии".....	8
2. Роль французской философской традиции в формировании методологии концепции "новой философии".....	18
3. Новый стиль философствования: функционирование концепции.....	28
Опровержение "социодицей" - основное содержание концепции "новой философии".....	38
1. Власть как основа неофилософского понимания социума.....	39
2. Концепция государства: антиэгалитаризм "новой философии".....	49
3. Опровержение социальной революции.....	63
Кризис культуры: поиски нового типа интеллектуализма.....	76
1. Понимание кризиса культуры как кризиса интеллектуализма и элементы самокритики.....	76
2. Неофилософский идеал интеллектуализма - попытка самореабилитации.....	87
Вместо заключения.....	94
Приложение.....	96

## ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЮ

Может ли современная философия ответить на "вечные" вопросы, по-прежнему стоящие перед человеком: как понимать мир, как понимать самого себя?

Какой должна быть философия, чтобы вопрошать об этом сегодня, когда мир и отношения с ним отдельного человека принципиально усложнились?

К чему пришла философия XX в., так много экспериментировавшая с проблематикой, с исходной философской установкой, с методом философствования, со стилем изложения?

Превратилась ли она в специфическую область знания, лонятную лишь специалистам, или приняла форму лозунгов, рассчитанных на массовое потребление?

Что будет представлять собой философия XXI в.?

Будет ли вообще востребовано культурой будущего философское Мышление? Свообразным ответом, по мнению автора, может считаться такое любопытнейшее явление как французская "новая философия".



держание. Происходит смыкание теоретического и обыденного уровней сознания.

Но самое главное - новой оказывается постановка вечных для философии проблем. Таких, как отношение общего и единичного, индивида и общества, возможности и действительности, проекта и его реализации, нового и старого, антитеза интуиции и рациональности, веры и разума, экспрессии и экспрессивных средств. Новым видится и их решение: не традиционный альтернативный выбор из имеющихся двух возможных ответов, а рассмотрение возникновения в философии этой дихотомии в качестве самостоятельной проблемы философии. Как объяснял другой французский философ М. Мерло-Понти еще в 1959 г., важнейшая проблема метафизики XX в. - преодоление ее антитетичности (6). В этом смысле можно согласиться, с характеристикой всего постмодернистского движения как антифилософского.

"Новая философия" возникает с целью "переоценить все ценности" классической философии, включая и философию 60-х гг. XX в. Специфика ее заключается в том, что определяющими для формирования проблематики, способа аргументации, основных идей стали внешние по отношению к концепции факторы, факторы социокультурного контекста: участие в общественно-политическом движении протеста конца 60-х начала 70-х гг. предопределило социальную направленность философских исследований; отказ от леворадикалистских лозунгов - неприятие идей философии 60-х гг. и скепсис по отношению ко всей философской традиции; объективно возросшая роль средств массовой информации - способ функционирования концепции, обеспечивающий ее целостное восприятие. В "новой философии" социоцентристская тенденция новейшей философии, которую прогнозировали многие исследователи, например, замечательный отечественный историк философии Ю.К. Мельвиль (7), нашла наиболее яркое, пожалуй, даже утрированное проявление.

Предметом "новой философии" становится социальный контекст философствования, а основным вопросом - как можно философствовать в современном обществе? Это вопрос, сформулированный Франкфуртской школой: как можно философствовать после Освенцима? Для "новых философов" Освенцим - символ политической реализации чудовищного проекта Разума. Таким образом, философская проблематика совпадает с социальной, причем социум исследуется предельно обобщенно, исходя прежде всего из его нравственной оценки. В этом смысле "новая философия" воплощает тенденцию к максимально абстрактному рассмотрению общества, которую можно объяснить целым рядом объективных факторов - усложнением общественной жизни, нарастающими трудностями индивидуального приспособления человека к окружающему миру и др. Социальная философия понимается широко: она не ограничена рамками исследования определенных структур политической организации общества и не является экстраполяцией выводов частной науки на общественные явления. "Новые философы" понимают социализацию человека как неизбежное зло и в качестве задачи своей философии ставя f не борьбу против властных социальных структур, а ее адекват-

ное концептуальное принятие. Поэтому-то бафос концепции направлен против всех активистских идеологий, предполагавших возможным изменение природы социума, как вредных оптимистических утопий. "Новая философия" попыталась предложить свой собственный, антиутопический, организмический и антиэгалитаристский взгляд на природу политической власти, соотношение государства и демократии, место интеллигенции в обществе и многие другие.

В основании такого подхода лежит принципиальное отличие постмодернистской культуры, рассматривающей человека, его восприятие мира и мир в тесной взаимосвязи. Такого рода социальные концепции оказываются этически окрашенными: общество анализируется "новыми философами", исходя из понимания Добра и Зла, Справедливости и Насилия. "Новая философия" оказывается непосредственной реализацией цели философии постмодерна, сформулированной Ж.Ф. Лиотаром, воспринимать мир как "такое социокультурное единство, в границах которого все элементы быденной жизни и сознания найдут свое место как в некоем целостном организме" (8). Возникает вопрос о границах теоретических потенций и идеологических следствиях функционирования таких этико-философских социоцентристских построений, как французская "новая философия". Анализ концепции открывает широкие возможности для поиска аналогий и обобщений в области закономерности формирования и развития современных философских концепций.

## ВОПРОСЫ

1. Основные тенденции развития современной западной философии.
2. Специфические черты французской "новой философии".

## ЛИТЕРАТУРА

1. Domenach J.-M. Enquete sur les idees contemporaines. P.; 1981.
2. Seval Ch. Who's who des philosophes //Magazin litteraire.-n spec." 10 ans de philosophie en France". 1985. dec.
3. La pensee en France aujourd'hui. Le club de 45 //V Evenement du jeudi. 8 au 14 sept. 1988.
4. 1989: Le pouvoir intellectuel en France //V Evenement du jeudi. 2 au 8 fevr. 1989.
5. Grisoni D.A. 10 ans de philosophie en France //Magazin litteraire n spec. 1985.-dec.
6. Merleau-Ponty M. La philosophie de Г existence //Dialogue, n 3, 1966.
7. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века: Критические очерки. М.; 1983.
8. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? //Ad maiginum. М; 1994.

## **ПОЛИТИЧЕСКИЙ, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ "НОВОЙ ФИЛОСОФИИ"**

Полный анализ социальной концепции "новых философов" во Франции практически невозможен без рассмотрения генезиса и функционирования ее в обществе. Факторы, внешние По отношению к ее внутренней логике, в данном случае оказываются существенными для формирования проблематики, методологических оснований и стиля философской концепции. Часто под "новой философией" понимается комплекс внешних обстоятельств: прежде всего это социально-политический феномен леворадикального движения во Франции, его социальные, культурологические и философские последствия. Поэтому несмотря на то, что многие из тех, кого относили к "новым", сегодня уже не разрабатывают социальную проблематику (Ж.-П. Долле ушел в филологию, К. Жамбе занялся историей ислама. Г. Лардро в 1985 г. опубликовал книгу "Рассуждения философские и рассуждения спиритуалистические"), в этом направлении работают их более стойкие коллеги, и пока действует философская и идеологическая парадигма, можно говорить, что это специфичное явление французской философской мысли продолжает существовать и оказывать влияние на интеллектуальную жизнь Франции.

### *1. От гошизма к правоцентризму: политический фактор формирования проблематики "новой философии"*

"Новая философия" изначально заявила о себе как философия определенного поколения, связав свою концепцию с социально-политическими событиями во Франции 1968 г. Определив таким образом главную отправную точку своего философствования, "новые философы" одновременно ограничили проблематику социальной философией и определенным образом задали ее специфику.

Представители течения не создали своего манифеста, единой программы школы. Тем не менее речь идет об эффективной работе философов, объединенных прежде всего своим прошлым и мировоззренческой эволюцией. Среди "новых философов" - активные участники майских событий 1968 г.: А. Глюксман, К. Жамбе, Г. Лардро, М.Ле Бри, Ж.П. Долле. Остальные, прежде всего М.Клавель, Ж.-М. Бенуа, не участвовали в студенческих выступлениях в силу различных обстоятельств, но и они солидарны в основной оценке этих событий. Кратко она сводится к восприятию "Мая 1968 года" как революции, в которой наиболее революционной силой было студенчество, объединенное ультрарадикальными лозунгами, и поражение которого означало поражение идеи, лежащей в основе молодежного движения. "Новые философы" сами говорят о своей философии, как о философии "потерянного поколения" "Мая 1968 года". Важно, что их оценки событий того периода идут

как бы изнутри самого движения. Это проявление субъективизма его участников, восприятие лозунгов событий как действительного содержания событий.

Так называемый Май 1968 года, пожалуй, самое значительное событие политической жизни Франции за послевоенный период. Неслучайно во Франции бытует термин, производный от "шестьдесят восьмой" (аналогично нашему термину "шестидесятник"), обозначающий представителя поколения - главного участника студенческого движения протеста. Синонимом ему считается термин "гошист", который будет использован в работе. Некоторые исследователи относят гошистское движение к "новым левым". Идеино-политическое течение "новых левых" существует и сегодня, объединяет различные, часто враждебные друг другу группы интеллигенции, теоретические концепции которых разнообразны, но в конечном счете они в целом представляют собой модификацию концепции "третьего Пути". К ним относятся троцкистские и анархистские группы, а также те, которые формировались главным образом после 1956 г. из лиц, покинувших коммунистическое движение.

Однако движение студенчества в мае 1968 г. было прежде всего движением определенного поколения со специфическими, социопсихологическими установками и характеризовалось спонтанностью. Это было поколение, рожденное после второй мировой войны, росшее в обстановке развязанной "холодной войны" и страха перед новым конфликтом, юность его была омрачена войной в Алжире, цели и методы которой противоречили принципам демократии. Как это ярко показывает Б.-А. Леви в своем романе "Дьявол в мыслях", создается психологический настрой на конфликт со старшим поколением, не сумевшим довести победу над фашизмом до логического завершения - реализации социальной справедливости. Возникает желание испытать себя в борьбе: либо на новой территории, в странах третьего мира, либо, создав условия для "народной войны", в развитых странах. Молодежь оказывается более восприимчивой к демократическим ценностям, чем к псевдонациональным. Студенты зачитываются произведениями А. Мальро, посвоему осмысливают фильмы Ж.-Л. Годара и А. Реснея. Одни находятся под впечатлением разворачивающейся китайской "культурной революции", идол других - Э.Че Гевара, вселяющий надежду на возможность "революции без бюрократии". В студенческих выступлениях нашло отражение возмущение молодежи существующими порядками, антидемократической системой французского образования, "грязной войной", которую вели во Вьетнаме США и которую молчаливо поддерживали правящие круги Франции. Недовольство в студенческой среде зрело с 1967 г. и выплеснулось весной 1968 года с рождением так называемого Движения 22 марта во главе с Д. Кон-Бедитом, поставившего вопрос о закрытии университетов и реформе образования. Активизировались различные молодежные организации, деятельность которых теперь можно детально проследить, используя материал большого фактологического исследования Э. Амона и П. Ротмана "Поколение" (1).

Будущие "новые философы" Г. Глюксман, К. Жамбе, Г. Лардро были членами маоистского Союза коммунистической марксистско-ленинской молодежи, основанного в 1966 г. в Высшей нормальной школе.

*С К. Жамбе и Г. Лардро связана одна любопытная история. Им было поручено держать во дворе Сорбонны стенд Союза с портретом Сталина и на возможные вопросы отвечать, что политика Сталина была в своем основании правильной. (Между прочим, рядом находился стенд троцкистов, на котором был помещен портрет их кумира). Так вот, Лардро "прославился" тем, что однажды, провоцируя спрашивающего, стал восхвалять Берию и получил замечание от руководства за неверное изложение линии Союза. В те дни он прослыл последователем Берии.*

Кстати, лидер Союза осудил студенческие баррикады, вследствие чего большинство его членов не участвовало в массовых выступлениях. Главной была вера в мессианскую роль пролетариата - так был понят основной тезис марксизма, который не дополнялся марксистским анализом конкретных условий для возможной пролетарской революции. Впечатляли Куба, перипетии борьбы с бюрократией в Китае под лозунгом "культурной революции". Обозначенные идеи не исчерпывают всего движения протеста, поскольку оно было неоднородным, малоорганизованным и в конечном счете слабо политизированным, хотя и отражало стремление к политическому самоутверждению, самовыражению. Известно, что именно на этом этапе получила хождение масса неполитических, скорее аполитических лозунгов, требующих "сексуальной свободы", пропагандирующих авангардизм в искусстве, и просто самовыражений типа: "Я - дрянь" и др.

Бунтарский дух этих группировок столкнулся с позицией компартии и профсоюзов, по призыву которых молодежное движение было поддержано манифестацией рабочих в Париже 3 мая и всеобщей забастовкой, охватившей около 10 миллионов трудящихся. Всеобщая конфедерация труда и ФКП отмежевывались от "всяческого авантюризма" и стремились добиться, используя конфликт, выполнения социальных требований.

Майские события не принесли столь ожидаемых политических результатов: не состоялась ни революция, ни реформа. Май 1968 года - лишь начало, первый урок в дальнейшем формировании этого поколения. Эти события сыграли роль пробного камня для тех идей, которые преобладали в молодежной среде, подтолкнули их дальнейшее развитие. Не следует забывать, что в выступлениях участвовали реальные люди, для которых крушение политических надежд обернулось серьезным психологическим потрясением. Трагически воспринимает эти события основной герой романа БАЛеви, ровесник "нового философа". После активной общественной деятельности и участия в политической борьбе он внезапно не находит применения своей энергии, становится вечным скитальцем, уезжает на Ближний Восток, ищет смерти в революционно-освободительных боях, а умирает глупо и бессмысленно, так и не приспособившись к спокойному "обществу потребления", против которого он выступил в 1968 г. Его судьба по-разному соединяет в себе судьбы многих участников движения протеста.

После мая 1968 г. и некоторых ожиданий развертывания революционного процесса студенческие организации вновь активизируются, вместо распавшихся создаются новые.

*Началу учебного года Союза больше не существует, оставшиеся сорок активистов объединяются вокруг Бенни Лей - так в конце 1968 г. организуется Пролетарская левая. Их немного, в основном из Нормальной школы • элита. В отличие от предыдущей организации нет "рабочих первичек", нет вообще "старых структур", нет устава, членства, процедур избрания - руководит всем на основе консенсуса небольшой круг - "Национальный комитет". Бенни Лей выдвигает идею "контакта с реальностью", в которой циркулируют слухи о формировании вооруженных рабочих отрядов. К. Жамбе и Г. Лардро становятся руководителями сочувствующих Пролетарской левой лицеистов, руководят лицейскими волнениями в феврале-марте 1969 г., провоцируют участников на более агрессивную позицию.*

*Одновременно с маоистской Пролетарской левой существуют троцкистская Коммунистическая Лица Александра Кривила, другие организации. С конца 1969 г. активно начинаются публикации различных изданий гошистов: кроме "Дела народа", директором которого для прикрытия становится Ж.-П. Сартр, начинают выходить "Да здравствует революция", "Все", "Актюэль", затем в 1971 г. - "Я обвиняю", "В семье разлад".*

С точки зрения социальной психологии, произошло чрезвычайное, по мнению исследователей, событие - различные представители молодого поколения "сошлись в одном беспрецедентном открытии: молодость, продленная молодость, нарциссический страх вхождения во взрослый мир и потери себя как самостоятельной силы" (1, 664). И леворадикальное движение - спонтанное, индивидуалистическое, лишенное общей программы, стало выцавать себя за "профессиональный гошизм".

*Пролетарская левая объединяет бывших альтюссерянцеv, лаканистов, "ортодоксальных марксистов", активистов "Движения 22 марта", которые выдвигают открытые призывы к классовой ненависти, борьбе не на жизнь, а на смерть. Серж Жюли, бывший активист "22 марта", сформулировал идею гражданской войны как диалектики центра и периферии: детонатором революции станут иммигранты, молодежь, женщины, лицеисты, т.е. маргиналы, те, кто находится на периферии рабочего движения.. Они должны все плотнее сжимать кольцо вокруг "пассивного" ядра компартии.*

Такой "гошизм" и составил тот второй тип мировоззрения, о котором пишет французская исследовательница того же поколения Б. Баррет-Кригель: "Первое движение, рожденное в борьбе против пыток, колониальных войн, при открытии значимости народного движения... коренилось в широкой борьбе левых сил во Франции. Второе, включившееся в движение против "власти знаний" профессуры, питавшееся мифическим сравнением с "культурной революцией", проявилось в чертах, вызывающих беспокойство-раздраженный фидеизм, милитаризм, цинизм... - возврат к оттесненным ультраправым силам" (2).

*Таков и возникший в университете Венсен, организованном с целью создать эталон нового образования, "Комитет по уничтожению стипендий и расформированию Университета", куда вошли Ж.-М. Салмон, А. Глю'сман, Ж.-П. Доме*

*В своем требовании "разрушить буржуазный Университет - значит разрушить власть буржуазии", группа сожнулась с Пролетарской левой, хотя пыталась выпускать собственный журнал "Культурная революция", который не нашел поддержки.*

Признавая за рабочим классом монополию на вооруженное восстание, активисты Пролетарской левой отвергают идею о необходимости привнесения революционной идеологии в массы. Их новый кумир - Мао, новый идеал - "культурная революция", "переворачивающая перспективу, позволяющая... ускорить процесс обучения" (1, 24). Для этого организуются "кружки по самокритике" наподобие китайских, в которых каждый должен отказаться от самого себя, убить в себе мелкого буржуа, чтобы очиститься для борьбы. Обращаясь к тем временам, Б.-А. Леви в одной из своих последних книг оценивает это маоистское движение как полугошистскую, полуголстовскую попытку отречения от прежней культуры: "Они довели ненависть к самим себе... до попытки амнезии" (3, 63-64). Центральной стала модификация идеи "народной войны", как называют ее сегодня "новые философы", идея "искры" - "отсутствие всякой организации, противопоставление коммунистической партии, отрицание какого-либо политического или теоретического источника, отказ от связи с какой-либо политической системой, противопоставление конкретным общественным моделям, ожидание внезапной искры, толчка для разжигания народной войны" (4, 162). Их расчет на ту часть пролетариата, которая после подписания Гренельского Протокола не пошла за профсоюзами и компартией.

Начиная с событий мая 1968 г., обозначилось противостояние гошистов и коммунистической партии, оно нарастало все последующие годы, доходя подчас до прямых столкновений. Компартия постепенно заменила гошистам голлизм в качестве основного политического противника. Главным результатом своего движения бывшие гошисты считают уничтожение всякого влияния тоталитарного коммунизма на молодежь. Вспомним, как пророчески сетовал еще в 1968 г. Кон-Бедит: "Мы работаем на Франсуа Миттерана" (1, 666). "Новые философы" оказались верны антикоммунистической борьбе леворадикалов. К. Жамбе, М. Клавель на президентских выборах 1982 г. агитировали за Жискара д'Эстена, Б.-А. Леви был его "философским комментатором"; на выборах 1978 г. Ж.М. Бенуа выставил свою кандидатуру от имени президентского большинства, т.е. правоцентристов, против Ж. Марше.

Течение "новых философов" совершенно определенно заявило о себе как о силе, цель которой - ослабить влияние левых сил на широкие массы народа, подорвать доверие к объединению левых сил. Наиболее ярко это подтверждает книга Б.-А. Леви "Французская идеология", вышедшая в 1981 г. перед выборами, в которой наряду с общими рассуждениями об идеологии содержалось прямое обвинение французской компартии в "фашистской идеологии", признаками которой оказались "национальная независимость", антиатлантизм, защита неимущих, коллаборационизм и пр.

Молодежное движение протеста питалось идеями 60-х гг. В своих лозунгах студенты выразили многие идеи феноменологической, экзистенциалистской, структуралистской философий, политических теорий Маркса, Мао, Маркузе и т.д. Это закономерно, ведь многие из "идеологов" и участников движения были учениками Б. Лакана, Ж.-П. Сартра, Л. Альтюссера (например, до майских событий А. Глюксман был ассистентом Р. Арона в Сорбонне). Но не стоит переоценивать это теоретическое влияние, тем более говорить об "усвоении массовым сознанием" философских идей. Сочувствие философов 60-х майским событиям несомненно, об этом говорит их стремление всячески подчеркнуть свою причастность, причастность своих философских произведений молодежному движению протеста. Это касается и Ж. Дерриды, который в октябре, представляя в Нью-Йорке "Les Fins de L'homme", отмечал "политический и исторический горизонт (5, 135) текста, написанного в апреле; и М. Фуко, который отмечал, что "лишь в связи с 1968 г., вопреки марксистской традиции и компартии, все эти вопросы приобрели свою политическую значимость" (6). Далее Л. Альтюссер, по политическим мотивам не высказывавший своих симпатий студенческому движению, на удержался от критики ортодоксальной оценки студенческого движения как лишённого классового интереса и поэтому неизбежно подпадающего под влияние буржуазии. Он пишет, что движение, протеста было "глубоко прогрессивным" и ставило под сомнение "аппарат, внедрения буржуазной идеологии, каким является капиталистическая система образования" (7, 11), подробнее он анализирует это в отдельной статье.

Так или иначе философы 60-х гг., старшее поколение "новых", искали в событиях 1968 г. философский смысл, связывая их с проблематикой своих собственных теоретических исследований, которые, несомненно, оказали влияние на "новую философию". Отношение же к ним в 1968 г. - резко отрицательное: "Интеллектуал, независимо от его желания, становился виновником человеческого горя... Так говорилось тогда... На этом основании мечтали о "новом человеке"... С этого глобального забвения самих себя начиналась наша "культурная революция" (3 ,64). К. Жамбе, и Г. Лардро, и А. Глюксман, и Ж.-П. Долле участвовали в оккупации студентами зданий университетов и лицеев, в изгнании преподавателей, даже тех прогрессивных, которые были приглашены в Университет Венсен: М.Бувье, Ф. Шатле, Ж. Делез, М. Фуко, Ж.-Д. Лиотар, М. Серрес, А. Вебер. Интеллектуалы гошистского толка так же, как и коммунистическая партия, все больше раздражают Молодых активистов тем, что "воспринимают революцию лишь в той степени, в какой она спокойна, пунктуальна и построена", - пишет А- Глюксман и Ж.-М. Салмон (Г ,64).

Леворадикальное движение студентов как в мае 1968 г., так и в следующие годы было антиинтеллектуальным. Вот что писал в прокламации того времени А. Глюксман: "Администрация и либеральные левые профессора, будучи в авангарде буржуазной идеологии - культуры и психоанализа, - убаюкивают себя в своих плюшевых салонах. Прежде чем превратиться в счастливых идиотов, довольных тем, что они в курсе структуралистических

перипетий - время перейти в наступление" (1, 64). В движении реализовалась идея "спонтанности революционного действия", выраженная так хорошо в философии жизненного порыва" А. Бергсона, в политических теориях "спонтанности", начиная с Прудона, Бакунина и кончая Маркузе. Она была проанализирована, но не осмыслена. Это явилось воплощением идеала А. Мальро, столь популярного в 60-е гг.: человек - деятель во имя идеи.

Гошизм в целом, несмотря на некоторые различия, существовавшие между организациями и группировками, питался в то время событиями в Китае. Теоретические разногласия, если они и существовали, отступали на второй план перед главным настроением движения. Это был, скорее выкрик, чем выработка какой-либо доктрины, это было скорее внешнее действие, чем какая-либо мысль. Молодежный энтузиазм был разбужен самой реальностью майских событий, восприятие которых было окружено романтической революционной фразеологией и подогревалось активистами гошистских организаций. Разочарование в китайской "культурной революции" явилось одним из субъективных факторов ослабления леворадикального движения.

После убийства Пьера Овернея в феврале 1972 г. (участник движения протеста - А.К.) четко высветился выбор, перед которым стояла Пролетарская левая - либо эскалация терроризма, либо роспуск организации. Само гошистское движение меняло свою природу, сказывался его противоречивый характер. Уходит "выросшая" молодежь. Одновременно ширятся демократические движения: экологические, феминистские, создаются организации по защите прав политических заключенных, но уже не на основе лозунгов гошистов, их идеи революции.

Ослабление движения объективно вызвано изменением экономических и политических реалий Франции, преодолением кризисных явлений, провоцировавших политическую борьбу, революционизировавших массы. Экономическое развитие приводит в политическом аспекте к преобладанию правоцентристских устремлений различных политических партий и группировок (наиболее показательна эволюция такого политического деятеля, как Ф. Миттерана), что является типичным в настоящее время для большинства стран Запада.

Уникальность ситуации во Франции в том, что к середине 80-х гг. различия основных политических партий Франции касаются главным образом второстепенных пунктов их программ. Считается, что это одно из следствий движения 1968 г. Требование денационализации становится общепринятым во Франции и его принятие в качестве нового экономического императива способствует дальнейшему размыванию различных групп и слоев по политическим воззрениям, созданию на базе консервативной платформы национального консенсуса, выразителями которого становятся бывшие гошисты.

Говоря об изменениях общественного сознания, нельзя не учитывать определенные сдвиги в социальной структуре французского общества, которые произошли за последние десятилетия. Быстрыми темпами росла численность антиэтатистски настроенных средних слоев. Эти слои были основ-

ной базой для двусмысленной "революционности", которая воплотилась в левом радикальном движении конца 60-х - начала 70-х гг. Они же заключают в себе возможность эволюционировать.

Нараставшие с начала 70-х гг. кризисные явления в экономике, вылившиеся в кризис 1974-75 гг., во многом связанные со своеобразием французской экономики, ускорили этот процесс. Неспособность правительства решить экономические проблемы выявила основное противоречие, разрешенное уже в большинстве развитых капиталистических стран путем либерализации экономики, - противоречие между централизацией и объективным повышением роли индивидуальной инициативы мелких и средних предприятий на новом этапе научно-технической революции. Происходит переориентация социальной мысли: теперь не только и не столько капитализм критикуется за антидемократический характер, - в этом обвиняется социализм. Кризисные 70-е, нестабильность жизненного уклада, консервативная пропаганда и разочарование в мероприятиях правительства социалистов обусловили значительное поправение массового сознания во Франции.

У большей части экс-гошистов начало выхода из левацкого движения связано с началом интеллектуальной работы, анализа своей собственной недавней истории и попыток реализации революционной идеи в странах социализма. "Новые философы" проповедуют некий культ мысли: "Не уступать мысли... Это главная черта портрета. Мыслить против правой... Мыслить против левой... Мыслить против вульгаризации... Мыслить против антивульгаризации... Мыслить против большинства, меньшинства... Мыслить против себя... Мыслить против собственной мысли... Мыслить против той неосмысленной части, которая кристаллизуется в мысли..." (3, 136). Такой "метафизический исход" характерен именно для французской "новой левой", поскольку, в отличие от Италии, во Франции сильно ощущалось давление государства и слабой была рабочая поддержка, и, в отличие от ФРГ - недостаточно была прочной связь с другими социальными группами.

Материалом для теоретического анализа стали работы представителей франкфуртской школы и вышедшие в 1972 г. "Тоталитаризм" Ханны Арендт, труды Римского клуба, а главное - диссидентская литература. Гошистам это открыло, на наш взгляд, своеобразную возможность обогащения внешней информацией, дало новый предмет пропагандистской работы. Но для многих это стало началом разрыва с гошизмом, с революционной фразой вообще.

Особое влияние оказал на них вышедший в 1974 г. роман А. Солженицына "Архипелаг ГУЛАГ". По их собственным оценкам, этого произведения "оказалось достаточно, чтобы поколебать наше мировоззрение и наши идеологические ориентиры" (8, 179); ... "мы больше узнали при чтении "Архипелага", чем в ученых томах, написанных на тоталитарных языках" (там же). Примечательно, что интерес к этой очень критичной для нашей истории литературе возник именно в начале 70-х гг. Факты сталинских репрессий и другие негативные факты советской истории были известны на Западе задолго до публикации романа А. Солженицына. На наш взгляд, дело не

только в большой рекламной кампании, носящей политический характер, которая, кстати, помогла рекламе самих "новых философов". Дело еще и в том, что к этому времени молодежь, участвовавшая в левом движении, была готова к восприятию новых ценностей.

Исторически антисоветизм стал в начале 70-х гг. основным идеологическим лозунгом смыкания некоммунистических сил. С тех пор "новая философия" сама немало способствовала распространению этой идеологии. Не изменяет ей она и сегодня, когда Советского Союза уже нет, демонстрируя границы объективности своей концепции. Впрочем, теперешняя "глухота" "новых философов" к происходящим в России переменам лишь отражает уже существующие во Франции стереотипы восприятия. Обыватель пропитан страхом военной и косвенной идеологической экспансии с востока, страхом перед образом иной политической системы.

Роман А. Солженицына показом существенных извращений социалистической идеи подтолкнул "новых философов" к теоретизированию на эту тему. На смену революционной фразе и спонтанному действию, основанному на вульгарной интерпретации марксизма, пришел анализ недавней французской и, прежде всего, советской реальности, - уже в антимарксистском духе. В 1975 г. появляется первая книга "новой философии" - своеобразные политические комментарии, главным образом к произведениям В. Шаламова и А. Солженицына - это "Кухарка и людоед" А. Глюксмана. Анализ революции, общества, структур власти и идеологии как механизма власти - вот главные проблемы, а Солженицын играет ту же роль, которую играл десять лет назад Л.Альтюссер, роль отправного пункта для размышлений, основного источника, на который даются ссылки. Своего рода эмблематическая фигура. Произведения Солженицына определили два основных ориентира "новой философии": антитоталитаризм и признание в конечном счете своего идеала в сохранении status quo. Б.-А. Леви пишет: "Как только марксизм умер, как только коммунизм проявил себя как абсурдный и кровавый кошмар, как только социализм в качестве осуществленной доктрины оказался лишь пройденной устаревшей идеологией, как только, наконец, возрождение демократического идеала показалось нам снова актуальным, настало время заявить: капитализм действительно является единственным типом социальной организации, которая предполагает, содержит в себе и делает возможной демократию. Это последний этап нашей эволюции, начавшийся восемь-десять лет назад с момента нашего разрыва с марксизмом" (9, 167). Или А. Глюксман: "Я пришел к выводу, что капитализма, может быть, вообще не существует. В любом случае это обозначение податливого, трансформального общества, где каждый может бороться" (4, 165). "Новые философы" отказываются от первоначально предпринятой радикальной критики любого общества с его инструментами власти: "и при капитализме, и при социализме власть остается властью" (10, 256).

"Новая философия" последовательно стремится с помощью ссылок на свое "революционное" прошлое скомпрометировать саму идею революции, социального изменения общества и инструментов ее практического осуществ-

вления: идеологию, партию, программу, демократический централизм. Поколение "Мая 1968 года" оказалось последним, охваченным революционным энтузиазмом и верящим в идеалы революционного преобразования. Вместе с аналитичными и невульгарными вариантами социалистических и марксистских теорий, из массового политического сознания были изгнаны леворадикальные идеи "революционного действия", пролетарской спонтанной революции, "культурной революции" в духе Мао.

Характерно, что многие экс-гошты сегодня вовсе не относятся к "потерянным", как любят называть свое поколение Б.-А. Леви и А. Глюксман. Большинство из них преуспевает. Более того, некоторые даже занимают крупные посты в государственном аппарате или, ведущих центристских партиях. "Новые философы" из тех, кто сделал карьеру после майского движения, они из тех немногих, кто сделал карьеру на этих событиях, используя их в своих целях. Все они органично вписались в презираемое ими общество.

*К оценке этого течения весьма применимы слова, сказанные Дж. Олдриджем о "сердитом поколении" в Англии: "Мы живем в мире, созданном теми "сердитыми людьми"... Сегодня современной Англией правит поколение тех самых "сердитых людей", но уже среднего возраста. Правительство страны в настоящее время являет собой образец того, как представители средней и мелкой буржуазии утвердились у власти, которая была когда-то в руках крупной буржуазии. В большинстве своем они представляют крайне правое крыло. В ряде стран происходит то же самое - на смену старому истеблишменту к власти пришла мелкая буржуазия со своим эксцентричным индивидуализмом. Современное английское общество трансформировалось из т.н. социал-демократического государства всеобщего благосостояния в свободный рынок с мелкими эгоистическими интересами и элементами анархизма" (11).*

В движение протеста было вовлечено в основном одно поколение. Оно претерпевало мировоззренческую эволюцию, повлияв на другие поколения французов. Последние в своем большинстве довольно испуганно восприняли студенческий протест, хотя это и было выражением кризиса всего общества. "Май 1968 года" стал прежде всего объектом критики со стороны "новых философов" - критики уже с правых позиций. Как справедливо констатирует один из первых исследователей "новой философии" Ф. Обраль и Е. Делькур, "ссылка на 1968 г. "новой философии" успокаивает добрые души тех, кто хочет видеть в майских событиях лишь признак кризиса общества без идеала: они находят в "новой философии" чем успокоить свои волнения. Эти милые молодые люди не придут нарушить социальный порядок, и те идеи, которые они предлагают массам, ограниченные рамками уже истощенной и отвергнутой модели, будут служить правым, которые всегда были падки на обскурантизм" (12, 320).

Продолжая французскую традицию исследования не фактов, а рассуждений по их поводу, "новые философы" обратились к тем философским идеям, которые вдохновляли движение протеста - прежде к марксизму в его вульгаризированной форме. "Новые философы" считают, что он полностью

дискредитировал себя как революционная теория. К середине 80-х гг. идеалы коллективизма и социального равенства заметно потускнели в массовом сознании французов, что показали многочисленные опросы общественного мнения. Главным "достижением" всей эволюции леворадикального движения и деятельности "новых философов" после 1975 г. является падение во Франции авторитета марксизма и социалистической идеи. Леворадикальное умонастроение эволюционировало в сторону саморазрушения и не могло получить дальнейшего прямого развития в концептуальной форме. Сформировавшиеся на его социальной базе концепции были на самом деле отречением от "Мая 1968! года", искажением до неузнаваемости основных ценностей движения протеста.

Появление "новой философии" как своеобразной философской реакции на поражение идей левого радикализма подобно появлению кружка веховцев в России в начале столетия после поражения первой русской революции. Аналогичная тематика, схожие идеи катастрофичности социальной революции, изменения сознания человека под влиянием культуры и философии нового стиля, превознесение иррационалистических моментов культуры и т.д. (Более подробный сравнительный анализ проведен в отдельной статье).

Исторической миссией левого радикализма, эволюционировавшего теоретически в "новую философию", оказалось препятствование сплочению левых сил и подготовка общественного сознания к восприятию более консервативных ценностей. Специфика "новой философии" состоит в том, что этот конкретный политический итог явился основным отправным пунктом для создания философской концепции, во многом обусловив круг проблем и аргументацию, к которым она прибегает.

## *2. Роль французской философской традиции в формировании методологии концепции "новой философии"*

"Май 1868 года" оказался не только поворотным событием политической истории Франции, но и начальным пунктом формирования новых ценностей как Б социально-философском мышлении, так и в сфере политики, культуры, этики. Их провозвестником и своего рода катализатором выступили "новая философия" и некоторые другие течения общественной мысли, вышедшие из леворадикального движения конца 60-х гг.: "новые историки", "новые правые", "новые экономисты". Если считать леворадикальное движение стихийным выразителем философских идей 60-х годов, то "новая философия" как результат эволюции этого движения, его "метафизический исход", их отвергала.

По сути дела, "новая философия" - это, прежде всего, социальная философия. В ней нет того, что мы традиционно называли онтологией и гносеологией, а если их подобие и появляется, то лишь в рамках исследования общества: как возникают те или иные общественные структуры, как происходит осознание субъектом своей включенности в политическое формирова-

ние, как соотносятся стихийность и планомерность в развитии государства. Философская эволюция "новой философии" с момента ее возникновения в 1975 г. шла как раз по пути расширения социальной проблематики.

Возникнув как антитеза марксизму, "новая философия" восприняла его ценностно-ориентированный характер: социальные проблемы рассматриваются с точки зрения соотношения Добра и Зла. Поворот к моральной проблематике в новейшей философии обусловлен определенным изменением в обыденном сознании. Движение протеста против войны во Вьетнаме, студенческие волнения 60-х гг., сегодняшнее движение за мир и экологическую безопасность - все это движения не только политического, но и морального характера. Таким образом теоретические проблемы Добра и Зла, ответственности человека выдвигаются на первый план. На этом А. Глюксман построил целую книгу, назвав ее "Цинизм и страсть": "Цинизм состоит в созерцании ужасного, в его анализе, в его разоблачении. Он резок, так как требует мужества. Дополнение к цинизму - страсть, свойство которое позволяет переживать, носить в себе цинизм. Это вкус к жизни и созиданию (детей, идей, институтов)" (13, 164), - так в новых терминах определена суть "новой философии".

Именно в этом смысле многие исследователи говорят о "новой философии" как о перевороте во французской философии, как о смене философской парадигмы, как о возвращении философских вопросов.

"Новая философия" формировалась в споре с философией 60-х гг., хотя, как уже отмечалось, восприняла, переосмыслив в критическом аспекте, проблематику политического движения гошистов. Поэтому немаловажным является вопрос о содержании тех идей, которые она наследовала от своей предшественницы, о тех исходных методологических позициях, на которых конструировалась социальная концепция "новых философов".

По мнению ряда исследователей, философия 60-х гг. обладала "определенным единством идей, созвучием основных решений" (14). В этом смысле можно сказать, что она создала предпосылки для появления "новой философии" - социальной концепции, вобравшей, объединившей в себе многие идеи отдельных философских направлений. Пример "новой философии" иллюстрирует тенденцию единого развития новейшей философии, в которой все труднее выделить в чистом виде такие направления, как феноменология, экзистенциализм и т.д. Основным критерием дифференциации становится предмет исследования, круг рассматриваемых проблем. Многие исследователи-марксисты считают "новую философию" чисто эпигонским течением, не признавая ее новизны. Основанием для подобных утверждений может быть широкое использование "новыми философами" проблематики философии 60-х гг.: структурализма, экзистенциализма, альтюссеррианства и других течений. Новаторство "новых философов" заключается в использовании для своей социальной концепции многих, являющихся итоговыми идей предшествующих течений как исходных, прикладных, иллюстрирующих. Именно в этом смысле следует понимать приведенную выше оценку "новой философии" как возвращения истинной философии. Воздерживаясь от

окончательного вывода о научной плодотворности такого методологического приема, следует отметить, что концепция "новых философов" - это модель восприятия общества, проиллюстрированная чужими идеями. В концепции "новой философии" основные философские идеи были воспроизведены как базовые, исходные и что существенно, реально функционирующие в социальной системе. В определенном смысле эти идеи служат методологическим основанием для рассуждений "новых философов", поскольку последние в силу традиций французского интеллектуализма сделали основным объектом размышления не факты исторической действительности, а существующие стереотипы их восприятия и объяснения.

Одно из основных настроений 1968 г. и философии 60-х гг., сохраненное и развитое "новыми философами", настроение "конца философии", точнее, конца классической философской традиции от Платона до Гегеля, полностью раскрывшей и исчерпавшей себя. Эта идея "смерти философии" имела различные вариации, среди которых более значимы модели деконструкции Л. Альтюссера и Ж. Дерриды. Обе, несмотря на имеющиеся различия, инспирированы философией М.Хайдеггера, используют его терминологию о "конце философии" как метафизики. Л. Альтюссер, выступая в 1968 г. с докладом "Ленин и философия", выводит из ленинских положений необходимость нефилософской теории философии, некоей метафилософии, которая показала бы, что философия, будучи воплощением мелкобуржуазной идеологии, ведет в никуда - "Holzweg". Ж. Деррида в "О грамматологии" (1967) утверждает, что деконструкция метафизики позволит избавить мысль от тех ограничений, которые накладывались на нее "эпохой онтотеологии", этой философией присутствия, собственно философией. В результате должно открыться означаемое, скрытое в прежней философии за словами и явлениями. Дискурс не должен пониматься с точки зрения рационалистической теории значений, поэтому важное место отводится афористичному и поэтическому письму, противоположному демонстративности традиционной метафизики. Отсюда понятна роль, которая отводится философии в обеих моделях - произвести деконструкцию существующих текстов и, прежде всего, истории философии. В понимании "новых философов" это оказывается развитием антигегельевской проблематики: "Кухарка и людоед" А. Глоке - мана, "Варварство с человеческим лицом" Б.-А. Леви, "Ангел" Ж. Лардро и К. Жамбе, или антирационалистических настроений: М. Герен "Ницше. Героический Сократ", К. Жамбе "Апология Платона", М. Клавель "Мы все его убили или этот еврей Сократ...", его же "Два века с Люцифером" и др.

Подводя некоторые итоги деятельности "новых философов", Б.-А. Леви считает, что в борьбе с тоталитаризмом был разрушен целый ряд идеологий, связанных с ним: марксизм, гегельянство, концепции Возрождения и Нового времени. Установка на дискуссию привела к отказу от идеологии вообще, была объявлена война всякой системе, всему, что предлагало какое-либо глобальное решение: "философия, таким образом, вынесла себе приговор..., ограничив себя бедными, плоскими и непринужденно скромными мыслями, такими, чтобы о них ни в коем случае нельзя было сказать, что они нацелены

ны на господство... - как бы боясь ошибиться, она решила вообще отказаться от размышления" (3, 29). Речь идет о специфическом подходе к истории философии, ее интерпретации и классификации. Во Франции в 60-е гг. многие философы были увлечены сопоставлением философских концепций: именно в 1967-1968 гг. Л. Альюссер публикует исследование "Фрейд и Лакан", М. Фуко - доклад "Ницше, Фрейд, Маркс". С них начинается "обвинительная" традиция в современной французской историко-философской литературе.

В отличие от философов 60-х гг., для "новых философов" анализ развития философии имеет не самостоятельное, а вспомогательное значение, он позволяет обосновывать критику рационалистической философской традиции (прежде всего марксизма) как тоталитаристской. Их антирационализм основан на понимании рациональности как главного источника тотального порабощения. Показательна в этом отношении книга А. Глюксмана "Господа-мыслители" (в некоторых исследованиях упоминается как "Отцы-мыслители", "Властители мысли"). В ней вся история представляется жертвой насильственного подчинения мира господству идей великих авторитетов, в частности, четырех философов: Фихте, Гегеля, Маркса, Ницше. Появление их учений, по выражению другого "нового философа" М. Клавеля, положили начало двум столетиям сотрудничества философии с Люцифером. А. Глюксман рассматривает всю предшествующую философию как совокупность систем, созданных их авторами специально для достижения господства: "мыслить значит господствовать" (10,256).

Идея критики предшествующей философии как источника тоталитаризма не нова. Еще в конце второй мировой войны в поисках причин возникновения фашизма М.Хоркхаймер и Т.Адорно критиковали философов Просвещения за культ разума, знания вообще, которые, по мнению франкфуртцев, являются причиной бесчеловечности, варварства современного общества, инструментом господства. "Новые философы", развивая этот тезис, фактически создают свой собственный вариант понимания развития философии и свою классификацию учений.

Историко-философский анализ А. Глюксмана изначально субъективен, так как ориентирован на обоснование выдвинутой "новыми философами" концепции единообразия философских учений рационализма. В целом можно выделить два аспекта историко-философской концепции "новой философии". Первый - философские системы рассматриваются как этапы воплощения в конкретных учениях универсальной логики развития философии как рационального знания, как развертывание имманентных традиционной философии процессов дегуманизирующей рационализации мира, как эволюция инструмента господства. Другой аспект - субъективистская неоницшеанская трактовка личностей философов как своего рода сверхлюдей, стремящихся к власти, способных дать "стратегическую сетку для расшифровки, а, значит, и для организации основных конфликтов современного мира" (10, 229). Поставленные в один ряд учения Фихте, Гегеля, Маркса, Ницше не анализируются одинаково подробно. А. Глюксман ограничивается поверхностным

рассмотрением отдельных положений этих учений, поиском сходства тезисов различных мыслителей, делая акцент на усилении рациональности, что для "новой философии" тождественно тоталитаризму. В связи с этим искажается классификация философских учений по направлениям, извращаются действительные связи между учеными. Их интерпретация содержит большое количество натяжек и домыслов самого "нового философа", основанных на политизации идей, их рассмотрении вне контекста.

Эта концепция явно оппозиционна марксистскому, подходу к истории философии. Хотя во Франции он лежит в русле основной тенденции объединения философских учений в "родословные", исходя из внешнего, формирующего учение или сопутствующего ему, фактора, независимо от того, какого именно: уровня экономического и социального развития, истории психического формирования личности, либидо или какого-либо еще. Марксистская традиция конструирует, например, "рациональную родословную", питающуюся идеями Гегеля: философские учения соотносятся с познанием абсолютной истины, рассматриваются в контексте исторического развития. "Новая философия" реализует другую модель. Можно считать, что ее принципы сформулировал в 1968 г. М. Фуко, экстраполировав различные идеи фрейдизма, ницшеанства и марксизма на историко-философский анализ: развитие философии подчиняется не создаваемым ею законам, не зависящим от воли людей, находящимся за пределами знания науки о самой себе.

Эта антирационалистическая позиция постмодерна, идущая от Ницше, нашла отражение у М. Фуко, Б. Лакана, в новейших герменевтических концепциях; философские учения не принимаются ими как факты, а существуют в бесчисленных -вариантах интерпретаций. Герменевтическая операция бесконечно повторяется, и, словами Ж. Дерриды, мы никогда не придем к означаемому, поскольку существует лишь знак. То же может быть выражено в терминах психоанализа: чья-либо философия как аналитическая интерпретация, будучи психическим актом, не может окончательно освободить нас от бессознательного, поскольку сама движется неким бессознательным. Эта, как сказал бы Гегель, "дурная бесконечность" приводит к уничтожению предмета науки, а более широком аспекте - к уничтожению самой идеи истины.

Философские течения постмодернистской ориентации базируются на хайдеггеровской концепции истины, которую впитала французская философия 60-х. "Есть истина и истина. Идол и идея... На сей раз Идея истины будет иметь лишь одну функцию - противопоставлять незыблемость своего постулата всем теоретикам полного равенства точек зрения" (3, 117-118), эта истина, по Б.-А. Леви, будет лишена того, что в философии называется "экзистенцией". Она будет неподвластна в этом смысле бытийной онтологии: "Открытая, неформулируемая, бесконечно продолжающаяся, окончательно не завершенная она станет прямой противоположностью прежней субстанциональной истине" (3, 118). Новейшая философия существует по другим правилам и ограждает себя от возможной критики с позиций традиционной концепции истины, которая понимается как соответствие, адекватность объ-

екту и внутренняя непротиворечивость. Любая попытка критики историко-философской концепции "новой философии" "бьет мимо цели": апелляция к несоответствию теории предмету теряет свой смысл, поскольку: "новая философия" не признает существования образца для сравнения. Требование непротиворечивости оказывается абсурдным, поскольку предполагает возможность контроля над рассуждениями, ясности дискурса для самого себя. Истина же, согласно феноменологической концепции, - эта мысль есть уже у Ницше, - не может раскрыться до конца: ее раскрытие сопровождается одновременно сокрытием. Наиболее наглядно это иллюстрирует известный феноменологический пример зрительного восприятия куба.

Распространение феноменологической концепции истины не могло не привести к кризису рациональной позитивной методологии. Теоретически это было сформулировано как проблема противоречия между научным способом получения истины и идеологическим способом ее функционирования. Под влиянием социологизированного гиперкритицизма Франкфуртской школы, в частности, работ Ю. Хабермаса эта проблема разрабатывалась как социально-политическая. Во Франции после движения 1968 года предметом критического исследования стала методология марксизма. Так, в "Элементах самокритики" Л. Альюссер, как и многие другие французские марксисты, балансируя между двумя концепциями истины, пишет о парадоксальной для марксизма абсолютизации роли ученого, который может контролировать весь процесс выяснения истины, а затем на ее основании анализировать и социально-теоретические предпосылки ее возникновения.

"Новая философия", выступая по многим вопросам оппонентом французскому марксизму, занимает внеальтернативную позицию: парадоксальная, с традиционной точки зрения, "вера в Разум" - первое условие настоящих философских рассуждений. Б.-А. Леви и А. Глюксман обосновывают неприемлемость для новейшей философии выбора между рационализмом и иррационализмом. Б.-А. Леви считает, что иррационалисты, успешно разрушавшие веру в Разум, не нашли ей замены и сами находятся в процессе разложения. Он имеет в виду бергсонизм, по его мнению, один из основных источников "делезизма" и "хайдеггеризма", под которым Б.-А. Леви понимает весь экзистенциализм: "Нам предстоит ускорить их закат... отказаться от Бергсона, не упав снова в объятия Маркса, критиковать Хайдеггера, не возвращаясь к гегелевской колее, - нам предстоит окончательно покончить с этим, с остатками нашего левацкого спонтанеизма... Это будет шанс для возрождения размышления" (3, 116-117).

Второе условие возрождения философии - идея истины. Здесь тоже не будет возврата к старой идее. Необходима новая истина, которая будет противоположна истине-идолу, и "по мере того, как она будет продолжать называться "Истиной" и открывать возможный горизонт универсального за границами нашего понимания, но в рамках практического разума, она не оставит места идеологиям" (3, 118). Речь идет о роли в историко-социальной науке методологических оснований, которые выполняют не чисто научную, а идеологическую функцию. Такая постановка вопроса обусловлена исход-

ным требованием разделения науки и идеологии, что считается принципиальным для решения вопроса об истине. Марксизм обосновал научность своего подхода классово-идеологической заинтересованностью в истине. С этой точки зрения, альтернатива, предлагаемая в том числе и "новыми философами", считающими идеологию и науку инструментами построения тоталитарного государства, является производной от декларируемого современной социологией внеклассового подхода к социальной философии.

Как мы видим, названные проблемы тесно связаны с пониманием истории и методов исторической науки. Для философии 60-х гг. свойственны "историзм или историцизм", как пишут М. Ферри и А. Рено (14, 35). Действительно, для большинства течений характерно внимание к истории идей, истории философии, в частности. Но на смену рационалистическому историцизму гегелевского типа, в соответствии с которым история разворачивается согласно рациональной логике, приходит историцизм, хотя и признающий связь тех или иных категорий со временем, в котором они возникли, но не считающий эту историчность необходимым и продолжающимся развитием.

Перечисленные черты, характерные для философии 60-х гг., были так или иначе воспроизведены в качестве исходных ценностей новейшими течениями общественной мысли во Франции - не только "новыми философами", но и другими многочисленными "новыми", которые появляются примерно одновременно - в первой половине 70-х гг. Они претерпевают схожую эволюцию политических взглядов и открывают целое явление в интеллектуальной жизни страны - постмодернизм. На их примере можно проследить то новое звучание, которое приобретают ценности предшествующей мысли.

Наиболее полно развитие идей историцизма выражено течением "новой истории", большинство представителей которого бывшие участники леворадикального движения. Сверхзадача "новой истории" - освободить историческую науку от "идеологических мистификаций", и в этом смысле объектом исследования становится историография (например, историографический очерк Фр.Фюре о Французской революции). Ей созвучна сверхзадача "новой философии" освободить от идеологии и политику, и науку. Эта задача осуществляется, как правило, не свтамошью анализа фактов социальной истории, а путем интерпретации уже существующих в духовной среде оценок этих фактов, рассуждений по их поводу. Вслед за постструктуралистами и семиологами "новые историки" заявляют: история, т.е. исторические факты, существует как ответ на вопросы, которые мы задаем себе, поэтому дискурс должен стать основным предметом рассуждений, а поскольку всякий дискурс манипуляционен по сути, надо с помощью методологических принципов различных направлений, начиная с фрейдизма и кончая семиологией, основываясь на деталях материальной культуры, реконструировать весь контекст.

В исходных принципах "новой истории" в концентрированном виде изложены основы методологии неопософского антиэсхатологического понимания истории: История теряет свое "течение"; перестает быть эволюци-

онной сменой государств, "цивилизаций" или "общественно-экономических формаций". Истории в постмодернистском понимании не присущи ни идея прогресса, ни тем более, идея смысла и конечной цели. Надо заметить, что названные идеи классической традиции связаны с идеей свободы, которая у "новых" оказывается если не отброшена, то, следуя их логике, существенно модифицирована. Примечательно, что основной мишенью оказывается марксова теория смены общественно-экономических формаций и революционный вывод о закономерном и счастливом конце истории. В то время как именно Маркс введением вместо романтических исторических героев аналитических структур и материалистического классификационного анализа в социальной истории "открыл", словами Л. Альюссера, "континент-историю", подготовил почву для структурализма. Синхронная концепция, базирующаяся на структурализме, находит в социально, политически, культуру плюралистичном мире все больше объективных оснований.

Ее сторонником у нас в стране был, например, М. Гефтер, изложивший взгляды в ряде статей (15) и на телевидении. По всей видимости, в обстановке массового и резкого отказа от идеальной цели, при нарастающем психологическом давлении хаоса социальных явлений сегодняшнего дня и с учетом реальной и культивируемой национальной множественности нашего общества - обстановке, похожей, если не в основном, то в целом ряде своих аспектов на психологический климат Франции середины 70-х гг., эта концепция может обретать все большую силу, поскольку позволяет рационально и "невинственно", непровокационно объяснить социальный мир. Речь идет прежде всего не об академической науке, а о стереотипе массового сознания, связанного с восприятием истории, которое объективно дополняет и развивает концепцию.

Одним из важнейших методологических принципов анализа "новой истории" является принцип разделения, нарочитого дистанцирования явлений для выяснения их специфики. Отсюда столь пристальное внимание к ключительным событиям (например, Е. ле Рой Ладюри (бывший гошист) - о карнавале (16)). В противовес хронологии дается глобальный, на основе социокультурной детализации взгляд на мир. Такой подход перечеркивает традицию, поскольку лишает себя ориентиров, опор и надежд. В этой истории историчен лишь сам историк, все остальное зависит от концепции и представляет собой парадоксальное смешение абстрактного и конкретного, относительного и абсолютного. Вот итог реализации принципа "тотальной истории", созвучного тезису "новых философов" о необходимости борьбы с "тотальной идеологией".

Плюрализация истории и требование постоянного соотнесения прошлого с настоящим через личность историка приучает людей к пассивному и пессимистичному восприятию дня сегодняшнего. В конечном счете обосновывается искажение истории: "Главное - уметь делать историю такой, какой она нужна сегодня". Это формулировка из своеобразного манифеста "новых историков" "Делать историю". Частая апелляция к текущим политическим событиям, попытки дать историко-философское обоснование тем

или иным политическим акциям, "вывести" их из предшествующего развития философии - это свойственно и "новым философам".

Сравнение "новой философии" с другими школами "новых" дает обширный материал для размышлений и более глубокого понимания "новой философии" как специфического явления современной интеллектуальной жизни Франции, во многом определившего ее основные черты. "Новая философия" явилась ярким, наиболее показательным формированием, хотя при более детальном изучении оказывается, что она не только дополняется другими течениями, но и многое заимствует для своей социальной концепции.

Проблема равенства - одна из центральных в современной социальной философии, имеющая большое значение для конкретной политики и экономики. Часто степень влияния той или иной модели решения этой проблемы на общественное сознание определяет принятие экономических законов. Философский поиск в этом направлении был подкреплен, разработками "новых экономистов" во Франции: Ф. Афталион, Б. Гарелло, А. Лепаж, \*К. Морриссон, Ж.-Ж. Роз, П. Сален, А. Фурсан. Среди старших представителей - участники международного "Общества Мон-Пэльрен", созданного Ф. Хайеком в 1947 г. Центральное место в их исследованиях отводится теме соотношения рынка и государственного регулируемого начала; вслед за Ф. Хайеком отрицается правомерность экономической деятельности государства. Вот что пишет А.Лепаж о влиянии работ Ф.Хайека: "Больше, чем кто-либо другой, Хайек помогает нам познать истинные основы не только рыночной экономики, но и всей либеральной этики" (17, 15-16). Необходимо отметить, что идеи "новых экономистов", воспринявшие экономические и философские взгляды Нобелевского лауреата Ф.Хайека легли в начале 80-х гг. на благодатную почву.

"Новая экономическая теория" представляет для нашего исследования большой интерес, поскольку наглядно демонстрирует трансформацию общественных ценностей во Франции в последнее десятилетие. В экономических разработках труднее скрыть конечные цели: "новые" требуют возвращения к свободному от государственного вмешательства рынку, укрепления частной собственности и поощрения частного предпринимательства. Экономические разработки опираются на антиэтатистские идеи, являющиеся основополагающими для социальной концепции "новых философов" и многих других современных течений.

Как мы видим, несмотря на то, что большинство рассмотренных новейших течений формально относится к "левым", основные проповедуемые ими ценности скорее знаменуют собой возвращение к консерватизму и тягу к тому образу мышления, которое мы обозначаем как "правое". Смещение "правизны" и "левизны" в современной французской идеологии особенно заметно проявляется при принятии конкретных решений, в выборе приоритетов. Вопрос "правизны"- "левизны" традиционно остро дискутировался в философской среде. Сейчас все труднее провести водораздел. "Поправление" наиболее влиятельных идейных течений и их дальнейшая эволюция в сторону охранительства - показательная черта.

*Усиление хозяйственной государственной деятельности на определенном этапе противоречило объективным тенденциям развития экономики. Экономические просчеты подорвали веру французских избирателей в идеалы сильного государства с активной социальной политикой, за которые они голосовали в 1981 г. Это прямо сказалось на результатах парламентских выборов 1985 г.: социалисты утратили большинство в Национальном собрании, где правые группировки получили возможность сформировать правительство, а сторонники Ж.-М. Ле Пена, набрав 35 депутатов, впервые в послевоенной истории смогли создать свою парламентскую группу. Идеологически поворот вправо подготовили "новые философы" и "новые экономисты", которые из разрозненных концепций создали своеобразную мировоззренческую систему, используя ее в целях пропаганды консервативного курса.*

Если говорить о постмодерне в целом, это скорее неактивизация новейших концепций. Неправ был А. Камю, говоря, что "правые" во Франции не способны мыслить. Достаточно назвать имена Ш. Моррас, М. Баррес, на идеи которых, часто не называя авторов, опираются "новые философы".

Позиции правых были сильны в 30-е гг., наиболее популярные идеи того времени мы встречаем в работах "новых": антипродуктивизм, традиционализм как жизненный идеал, роль нравственного самосовершенствования, критика как индивидуализма, так и эгалитаризма и пр. Влияние правых интеллектуалов было существенно подорвано тем, что многие из них скомпрометировали себя коллаборационистской позицией в годы второй мировой войны. После войны позиции левых сил упрочились, что привлекло повышенное внимание к теме сосуществования левой и правой традиций во Франции, сделало ее предметом политики. Б.-А.Леви лялен: "Правая и левая существуют... они существуют как термины, как история, как наследство... и тот, кто поставит под сомнение это существование, будет выглядеть... комичным." (3, 133). По мнению многих специалистов, лялизм - одна из отличительных черт общеполитической позиции постмодерна. Национальная специфика французской философии в целом и политическая ангажированность новейших течений обуславливают неоднозначную ее реализацию в целом ряде концепций, в том числе "новой философии".

Следствием леворадикального движения 1968 г. стало не только изменение соотношения сил на политической арене, но и появление новых подходов к разграничению "левых" и "правых" через их отношение к тоталитаризму. В книге "Похвала интеллектуалам" Б.-А. Леви довольно точно описывает историю этой трансформации: "Существует также третий мошенник, который испортил весь праздник и который носит название тоталитаризм. Таким образом, существуют правые тоталитаристы, левые тоталитаристы, левые антитоталитаристы, правые антитоталитаристы" (3, 133). Интеллектуал должен делать выбор из "четырех терминов". Одни течения, оставаясь верными традиции радикальной критики, пытаются сохранить эгалитаристские лозунги, другие отстаивают элитарные концепции. Постмодерн, как это демонстрирует "новая философия", пытается избежать самой ситуации выбора.

Как и "новые правые", "новая философия" в своей попытке совместить наиболее популярные идеи доводит тенденцию сращивания леворадикальной критики и по-новому интерпретированных консервативных ценностей до логического конца. Ее пример, как самый яркий и показательный, показывает двусмысленную суть этой тенденции.

В культурологическом и этическом плане "новая философия" своей социальной концепцией и своим способом существования в философии открывает "эру постмодернизма", в том смысле, как о ней пишет известный французский социолог Г. Липовецкий в своем исследовании "Эра пустоты" (18,92). Действительно, с начала 70-х гг. и происходит своеобразный возврат к ценностям конца XIX - начала XX вв. Потеря мировоззренческих ориентиров,\*утрата абсолютности нравственных и эстетических идеалов в массовом сознании связаны с определенными явлениями социальной жизни. В отличие от постепенного, эволюционного изменения тех или иных традиций, обычаев, культурных и моральных ценностей, с появлением каждого нового поколения на рубеже веков происходит резкое изменение на глазах одного поколения. Декаданс затронул прежде всего сферу искусства. В литературе это выразилось в отказе от противопоставления психологии и хронологии, в живописи - в примирении перспективы и объемности, в музыке - в соединении тональностей. Это - специфические разрыв с традицией, культ новизны и нигилизма в идеологии. Не случайны самоназвания и названия общественных течений во Франции "новыми", как правило, так или иначе связанные с движением протеста 60-х гг., подчеркивающие разрыв с предшествующими идеями, и, самое главное, претендующие на принципиально новый подход к философии. В постмодернизме обновление как таковое касается прежде всего стиля. Не только как манеры письма, а как способа существования теоретической схемы в обществе.

### *3. Новый стиль философствования: функционирование концепции*

"Новая философия" самим способом своего возникновения знаменовала появление нового стиля существования философской концепции.

Впервые о "новой философии" заговорили в 1976 г., когда на французском радио были организованы беседы с молодыми деятелями культуры и философии под общей рубрикой "Потерянное поколение". Затем состоялось обсуждение вышедшей в 1975 г. книги А. Глюксмана "Кухарка и Людоед".

*Позднее было издано доосье на представителей нового направления: Ж.-М. Бенуа, написавшего еще в 1970 г. "Маркс умер", а в 1975 г. - "Тирания Логоса"; Ж.-П. Доме, автора книги "Желание революции" (1972); М. Терека, автора исследования "Героический Сократ" (1975); ИС. Жамбе Г. Лардро, авторов "Ангела" (1976); Ф. Немо, написавшего труд "Структуральный неловек" (1975); Б.-А.Леей, автора "Варварства с человеческим лицом" (1977). К числу "новых" были причислены католический писатель М. Клавель, "духовный отец" нового течения, автор таких сенсационных книг, как "Мы все его убили, или этот еврей Сократ" (1977), "Два века с Люцифером" (1978) и др.*

Сенсационность, основанная на отречении молодых интеллектуалов от их "революционного" прошлого, от идеалов, которыми они были движимы в конце 60-х гг., стала тем привлекательным моментом, который впервые вывел философскую концепцию на самую широкую аудиторию. По сути дела молодые философы оказались объединенными в движение в результате активной деятельности средств массовой информации. Как отмечается, это была исключительная шумиха, поднятая средствами массовой информации, которая впервые непосредственно коснулась области идей. Кульминацией рекламной кампании стало приглашение М. Клавеля, А. Глюксмана и Б.-А. Леви на телевидение для участия в одной из самых влиятельных передач - "Апостроф" Бернара Пиво. Этот телевизионный цикл наглядно демонстрирует роль средств массовой информации в интеллектуальной жизни Франции и влияние интеллектуалов на общественное мнение. Примечательна фигура ведущего, названного в 1989 г. вместе с К. Леви-Строссом "самым влиятельным интеллектуалом". Б. Пиво - олицетворение среднего читателя, традиционного провинциального буржуа - потребителя интеллектуальной продукции, интересующегося научными новинками, личностями популярных писателей, философов, историков, приглашаемых в студию.

В основном это представители поколения 60-х - начала 70-х гг., активные участники движения протеста, размах и накал которого некоторые исследователи объясняют ростом численности студентов-гуманитариев: с 1961 по 1968 год число студентов-юристов возросло в 3 раза, филологов - в 2,5 раза. Один из них, Р. Дебре, подсчитал, что во Франции сегодня 130 тыс. интеллектуалов, а это, по оценкам Т. Зэлдина, совпадает с численностью французского духовенства в XVIII в. (19, 344). Недаром, по мнению этого историка и социопсихолога, интеллигенция играет во Франции ту же роль, что англиканская церковь и парламентская оппозиция Ее Величества Королевы Великобритании. 12% французов считают поддержку интеллектуалами того или иного кандидата определяющей для их собственного выбора.

Этот интерес питается прежде всего феноменом национального сознания - "культурным национализмом" французов. На смену образу "Великой Франции" - пожалуй, самой мощной европейской державы XVII в. - пришел новый эмоциональный образ, чувство превосходства, связанное с качеством французского стиля жизни, его комфортом, знаменитой французской кухней, отменными винами, уровнем образованности и богатой интеллектуальной и культурной традицией.

Интеллектуал во Франции пользуется уважением, но одновременно он включается в систему культурной индустрии, становится объектом интенсивного, подчас неинтеллектуального потребления. Чтобы быть интеллектуалом, недостаточно написать книгу, надо уметь опубликовать ее в сложной клановой издательской системе Франции и продать по всем правилам маркетинга, надо уметь быть популярным интеллектуалом, и роль средств массовой информации здесь неопределима. "Новые философы" освоили все тонкости общения с ними, благодаря чему их философская концепция стала работающим фактором формирования общественного мнения.

"Новые философы" показали себя как умелые популяризаторы своих взглядов, что неоднократно отмечали их французские коллеги. Например, Ж.-Ф. Лиотар в своем памфлете "Наставления безбожников" (1977) описал новый способ "параллельного конвейера", более эффективного по сравнению с "серийным": все друзья пишут книга, Б.-А. Леви, будучи редактором издательства Трассе", их издает, они пишут друг на друга рецензии, Б.-А. Леви их публикует, затем они меняются местами и пишут уже отклики на произведения друг друга. "Может быть, это вызовет смех, но то, что вызывает смех, хорошо продается, а значит и будет читаться" (20). Появление каждой их новой книги сопровождается широкой, иногда крикливой, но всегда хорошо организованной рекламной кампанией. Активную пропаганду своих взглядов "новые философы" считают вкладом в интеллектуальную жизнь, способом существования философии, попыткой соединения теории и практики.

Поэтому проблема обратной связи существенна для французской интеллигенции. Авторитет ее представителей традиционно связан с абстрактными, стилистически блестящими и политически независимыми рассуждениями по всем животрепещущим проблемам. В то время, как многие французские философы, интеллектуалы 70-х гг., следуя международной тенденции, стали "узкими" специалистами, "некомпетентными" в других, прежде всего, социальных вопросах.

Рассматривая причины кризиса культуры, выделяя этапы развития этого кризиса, Б.-А. Леви главную роль отводит интеллигенции, ее действиям или бездействию. Имеется целый ряд причин угасания политических, идеологических и философских дискуссий в последние годы во Франции - отсутствие поводов и тем, разрушение иллюзий, уход из жизни выдающихся французских философов. Все это Б.-А. Леви подытоживает одним "Изменением статуса Мысли в стране" (3,28).

Очевидно, что в философии узкая специализация приводит к изменению собственно философской проблематики, к ее подмене частнонаучными проблемами. Это было тонко прочувствовано во Франции и подготовило восприятие "новой философии" с ее новым пониманием философской концепции и роли философа в современном обществе. Последнюю книгу Б.-А. Леви посвятил интеллектуалам во Франции. Нового интеллектуала Б.-А. Леви представляет следующим образом: "Интеллектуал третьего типа будет подвижным. Сомневающимся. Он будет практиковать возведенные в абсолют экивоки, двусмысленности" (3,129).

Следуя традиции, "новые философы" широко привлекают художественную литературу, любят блеснуть своей эрудицией, классическим образованием. Отрывки, например, из Шекспира, Кафки, Достоевского, античных поэтов часто открывают рассуждения "новых", настраивая на определенный лад. Среди поэтов и ученых им ближе те, чей стиль непрямолинеен, отчасти затейлив, в духе барокко. Уместна аналогия с декадансом, "с его модой на барокко", по выражению академика Д.С. Лихачева. Эта мода на разрушение стереотипов, на радикальный нигилизм. Это культ парадокса, отказ от ясно-

ега, связанной, по мысли "новых", с господствующими идеологиями, а значит, с тоталитаризмом. В целом "новая философия" усиливает методологическую ориентацию на усложнение и плюрализацию предмета.

Именно поэтому Б.-А. Леви так понравилась идея информационного поля: "Волновое истощение реальности, взорванной знаками, тенями, обманами... Мне идея нравится. Нравится ее легкость. Нравится то освобождение от балласта, которое она предусматривает для нашей старой веры в вечные истины человеческой природы. И если мне нравится все это, и я выступаю против паники и страхов, то потому, что я угадываю в этом не препятствие, а укрепление развития мысли" (3,149). Критерий сложности является, согласно Б.-А. Леви, главным: если в классической философии говорилось, что истина одна, заблуждений множество, то новое мышление ответит, что заблуждение просто, а истина - сложна. Авторитетами в этих рассуждениях для Б.-А. Леви становятся К. Поппер с его открытой философией, И. Кант, Г. Лессинг.

Философ, пишет он, "всегда ответствен за мир". Одно из условий существования интеллектуала - возможность выйти за рамки своей компетенции, вмешиваться "не в свои дела". Это не всегда зависит от интеллигента, он не властен над комплексом механизмов, дискредитирующих саму идею всеобщего знания без специализации и компетенции, но он обладает дерзновением мысли, от него зависит понимание того, что в этом заключается его предназначение.

И если Б.-А. Леви оставляет в покое чистых писателей или чистых мыслителей, то равнодушная позиция "приверженцев структуриализма, спорящих попусту, новых философов, мечтающих лишь о научных занятиях, учеников Р. Арона, ставших функционерами аронизма", заставляет его сожалеть о кафе "Флора", где прошли их молодые годы и споры о животрепещущих проблемах общества. Чтобы обрисовать идеальный образ интеллигента, Б.-А. Леви вспоминает М. Пруста, его описание музыки: звучание мысли должно быть монотонным в том смысле, что независимо от того, о чем идет речь, оно остается верным себе. Это служит доказательством постоянства души интеллектуала. А проявления его стиля - интересы философа - должны быть предельно широкими.

Стиль, внешний облик концепции, которому в учениях прошлого отводилась вспомогательная роль, в постмодернистском мышлении становится ее содержательным компонентом. На этом основании многие исследователи отмечали теоретическую бедность "новой философии". Сами "новые философы" считают снижение концептуального уровня достоинством: "сегодня необходимо выровняться в своего рода мелководье мышления... это предохранит нас от безумия тоталитарных систем... предотвратит возвращение великих тотализирующих объяснений, которые во имя Народа, Истории, Абсолютного Духа и их заменителей стерли в порошок свободную волю и своеобразие субъекта" (21, 61). Новое отношение к стилю философствования созвучно социальнокультурным запросам «современного общества.

Появление нового стиля - не столько следствие политизации течения и стремления к идеологическому влиянию, не столько результат развития национальных черт философского мышления во Франции, сколько итог актуального сегодня активного сотрудничества со средствами массовой информации, реализация, может быть, в утрированном виде постмодернистского стремления новейшей философии к возрождению широкой философской проблематики, изложенной в широко доступной форме. И в этом смысле пример "новой философии" закономерен и поучителен.

Антициентизм "нрвой философии" не распространяется на технические средства, которыми она пользуется для распространения своих идей, оправдывая себя тем, что современная медиафобия не имеет ничего общего с защитой мысли.

*Это отличает ее от Франкфуртской школы. Например, Т. Адорно с недоверием относится к использованию технических средств в культуре, даже таких, как фотография и кино, поскольку они, по его мнению, искажают наше восприятие реальности.*

В дискуссии вокруг негативной роли современных средств аудиовизуальной информации в развитии культуры "новые философы" выступили в качестве их защитников. Они убеждены, что возможности средств массовой информации" сильно преувеличены политиками, которые объясняют победу или поражение на выборах воздействием телевидения, интеллектуалы же продолжили эту традицию, наивно думая, как выражаются "новые", что душа теряется или спасается именно в катодной трубке.

На самом деле, изменилась ситуация восприятия. Чтобы возродить искусство аргументации, необходимо с помощью завоевавших массовое признание технических средств восстановить авторитет литературного языка, который с отменой риторики в школе и все большим расхождением с разговорным языком утрачивает свои позиции. На нем основывалась былая популярность философии как искусства изложения мысли "особым пониманием систематичности... с примесью литературной утонченности, придающей рассуждениям очарование и изысканность" (19,305).

"Новые философы" используют оба языка - литературный и аудиовизуальный, они считают их гетерогенными, дополняющими друг друга. Однако, без сомнения, литературный язык испытывает заметное влияние со стороны более популярного аудиовизуального, понятного массовой аудитории

Широкое использование средств массовой информации - отличительная черта "новых философов", которые сознательно отдают предпочтение антиакадемизму газетной мозаики перед научными трактатами, ссылаясь не на авторитеты - их может оказаться у "новых" даже слишком много, - а на требование времени, имея в виду прежде всего уровень образованности французов. Несмотря на национальные амбиции, многое в этой области за последние десятилетия оказалось утраченным.

*Это проблемы школьного обучения, его дегуманитаризации (сейчас'менее 20% французских детей выбирает в качестве специализации класс "А" - литературу*

*и философию, в то время как до 1968 г. это был самый популярный аттестат) и связанной с этим интернационализации - Школа не прививает любовь к литературе и чтению, французы читают газеты в 2 раза меньше, чем англичане, шведы или японцы, их общий тираж примерно такой же, как в Сингапуре. То же касается художественной литературы.*

Кризисные явления в сфере образования характерны не только для Франции, но и для многих других цивилизованных стран, в том числе и для нашей страны. И если Поль Валери считал, что французская мысль есть не что иное, как эксплуатация особенностей языка, то состояние литературного языка во Франции внушает опасения многим специалистам: он как бы размыт разговорным языком с его многочисленными жаргонными вариантами (на них издаются даже книги) и изобилует англиканизмами. Правильный язык не только не культивируется, а презирается как элитарный, все это не без помощи средств массовой информации, в пользу которых сегодня сомневаются многие французские педагоги и литераторы.

Литературный постмодерн совмещает язык литературы модернизма и язык "улицы", коллаж и прямую речь. Как эстетика постмодерна встраивает эстетику высокой культуры в эстетику массовой, так "новая философия" пытается "осовременить" академическую философию. В философских произведениях "новых философов" выражен бунт против положительной науки, против ее обесцвеченного языка. Однако в философии до сих пор не существовало "массового" варианта, и задача "новой философии" осложняется тем, что ей приходится изобретать новую форму для философствования.

Методологической основой становится критика "метафизического дискурса" Ж. Деррида. Традиционная метафизика, в том числе структурализм, исходит из противоречивости реальности й знака. В различных системах эта противоположность переформулируется как противоположность вещи и образа, чувственного и умопостигаемого, прошлого и настоящего, внешнего и внутреннего, естественного и искусственного и т.д. с выбором главенствующей стороны противопоставления. Так, структурализм воспроизводит эту противоположность в десоссюровском варианте, отдавая приоритет логосу перед "письмом". Чтобы изменить сам способ мировосприятия, сосредоточиться на настоящем, которое, по глубокому убеждению Ж. Деррида, нецельно, в каком-то смысле ущербно, будучи всегда одновременно следа прошлого и проектом будущего, следует относиться к тексту совершенно особым образом, как к письму. Это значит выявлять несамотождественность текста, искать "следы следов" - переключку с другими текстами, видеть метки в разрывах текста, чтобы найти возможный контекст, - то, что получило в постструктурализме название практики "деконструкции". Результат работы "новой философии" - сочетание философского и литературного языков, философствование в различных жанрах.

Философские тексты подаются как художественные, ради подтверждения мысли самого "нового философа" нарушается логика первоисточника, академическое текстуальное исследование подменяется литературным обра-

зом рассматриваемых учений. Они, как правило, написаны легким "журналистским" языком, изобилуют некомментируемыми примерами, набор которых объясняет направление мысли философов, подталкивает к необходимому ему выводам. Авторские суждения зачастую отрывочны, противоречат друг другу при более пристальном рассмотрении, носят безапелляционный характер и скорее напоминают легко усваиваемые афоризмы в духе лозунгов студенческого движения протеста.

И если, как считал Прудон, газета - кладбище мысли, то современные технические средства информации - тем более. Вопреки стремлению "новых философов" "не изменять способности мыслить". В последнее время уже сам Б.-А. Леви отмечает, что, когда пытаются "в десять минут изложить философскую доктрину в деталях... , это ведет к упрощению" (3,142). Усиливается тяга французской литературы к поверхностности, эстетизации формулировок. Избранное амплуа предъявляет дополнительные требования к доступности текстов.

Ориентация на средства массовой информации, как на гибкий, подвижный канал связи с читателем - слушателем - зрителем - пользователем заставляет использовать различные жанры. Наиболее показателен в этом отношении Б.-А. Леви - автор эссе "Принципиальные вопросы" (1983), романа "Дьявол мысли" (1984) (по аналогии с романом Б. Радиге "Дьявол плоти"), страноведческих исследований и собственно философских произведений, театральной пьесы и киносценария. За свой роман Б.-А. Леви был удостоен премии Медичи - третьей по престижности во Франции. Широкий диапазон жанров объясняется методологическим основанием концепции, ее антирадикалистским пафосом, для которого характерны исследование средств, а не цели и иллюстрации из истории разных стран, из различных областей общественной жизни, из психологии различных поколений. Такая всеохватность так же способствовала росту популярности авторов: упомянутый Б.-А. Леви был назван еще в 1987 г. среди десяти молодых (до 40 лет) наиболее популярных писателей - "писателей будущего". Его подход к философии рассматривается как продолжение французской философской традиции, с ее барочным стремлением одновременно к доступности и изысканности.

Благодаря сотрудничеству со средствами массовой информации "новые философы" активно и оперативно откликаются на события социальной действительности, выступая на телевидении и радио, публикуя статьи и давая интервью. Такая деятельность представляется им продуктивной в теоретическом плане: "Журналистская работа - самая законченная форма интеллектуальной активности. В ней ... сочетаются оперативность и требовательность, стиль и обстоятельства, которые в конечном счете смогут дать хорошее определение, придать мысли оптимальную форму" (3,141).

Дискуссия становится модной, а участие в ней - мерилom возможностей интеллектуала, а затем и показателем его профессионализма: "Интеллектуал - это дискуссия, это сама практика дискуссии, это привычка, принцип, требование дискуссии" (3,96). Философские дискуссии на радио и телевидении способствовали популярности "новых философов" и благодаря

им стали популярны сами по себе. Дискуссии-шоу сегодня не только сталкивают различные точки зрения, но и зачастую их примиряют. Сами французы рассматривают это как своеобразное возвращение к М.Монтеню - диалоговому стилю мышления, скептицизму и морализаторству на базе современных аудиовизуальных средств.

Свое отношение к телевидению "новые философы" объясняют возможностью современных средств связи передать ускользающую реальность: телевидению свойствен замечательный "эффект правды"... "оно раскрывает людей" (3,143). Вспоминается высказывание Проспера Мериме: "Наши поэты хлопочут прежде всего об эффекте, остроумии, блеске, и если ко всему этому им предстанет возможность не оскорблять правдоподобия, так они и это, пожалуй, возьмут в придачу".

Сегодняшний интеллигент не столь "независим", как прежде, он теснее связан с истеблишментом. Политизация коснулась большинства философских концепций, и по мнению "новых философов, - это позитивное изменение: "Философия ангажированности... позволит гармонизировать действие и мысль" (3,136). Это отличает "новую философию" от франкфуртской школы, идеи которой активно используются. Б.-А.Леви признает, что ему знаком прямой политический заказ на то или иное мнение или суждение. Он пишет: "Я тоже прошел через эти ранние утра после ночной работы, когда меня... будит телефонный звонок и властный голос предлагает мне подписаться в поддержку того, протестовать против этого..." (3,53-54). Проблеме политической ангажированности интеллектуалов отводится особое место в социальной концепции "новых философов", и это заслуживает специального рассмотрения, поскольку имеет и ряд негативных последствий для самой философии.

Анализируя историю "новой философии", Б.-А. Леви пишет, что "с ней произошло то, что происходит, как правило, с идейными течениями, достигшими успеха: я сам ... множил высказывания, несущие похвалу правому государству, славу политике, воздающие добродетелям метафизики, или, в прямом смысле этого слова, сектаризму" (3,30). Без сомнения, "новая философия" добилась успеха, она послужила основанием для одной из наиболее замечательных "идеологических чисток". Но политизация и зависимость от средств массовой информации, будучи причиной невероятной популярности, привели ее, по словам самого Б.-А. Леви "к вульгаризации, к мысли вялой, закомплексованной и слабой, которая... провозглашала сомнение в качестве своего последнего слова, а минимализм - в качестве программной установки" (там же). С этим связаны и проблемы новейшей философии в целом: прежде всего снижение уровня философского знания, а вследствие значимости философии - банализация культуры в целом.

Отмеченное характерно не только для западной науки, определенные тенденции можно заметить и у нас, когда философские проблемы решаются не на научном, а на конкретно-историческом уровне публицистическими средствами. Тревожно, что это затрагивает существенное для развития обще-

ства направление философии, исследующее область духа, мораль, проблемы Добра и Зла.

\* \* \*

Становление философских взглядов и идеологии "новых философов" происходит в результате эволюции социально-политического движения "Мая 1968 года" и трансформации тех философских идей, которые питали движение леворадикалов. В социальной концепции нашла выражение смена идеалов и ценностей, произошедшая на глазах одного поколения Франции и оказавшая большое влияние на сегодняшний социально-политический и культурный климат в стране. Крайний радикализм эволюционизировал в лоялизм. В теории это выразилось в тяготении к феноменологии и герменевтике на фоне воспроизведения основных структур, но не идей философии 60-х гг. "Новая философия" явилась прежде всего попыткой опровержения основных идей предшествующей философии, опирающейся тем не менее на методологические ценности, которые были созданы этой философией. Культ новизны реализуется в выборе проблематики и в способе подачи материала. Так, внешние по отношению к логике концепции факторы оказываются существенными для ее содержания. На поверхности это выглядит как продолжение французской литературной традиции, с ее барочным стремлением к легкости и изысканности. И в художественных произведениях, и в философских, в самом стиле "новых философов" выражен бунт против положительной науки, против ее обесцвеченного и спрямленного языка. "Новые философы" завораживают столь почитаемым среди французов искусством аргументации и абстрактных построений. Поэтому их стиль одновременно и дань классической традиции. В этом смысле "новая философия" возродила ценность философских дискуссий в противовес частнонаучным спорам, которые активно велись до середины 70-х гг.

### ВОПРОСЫ

1. Какие факторы оказались существенными для формирования "новой философии"?
2. Какова политическая эволюция представителей "новой философии" и как это выразилось концептуально?
3. В чем суть нового отношения к философской традиции? Как изменяется понимание новизны в постмодернизме?
4. Как можно описать новый стиль философствования? Каковы последствия аудиовизуального функционирования философской концепции?

### ЛИТЕРАТУРА

1. Hamon H., Rotman P. Generation. Les annees de reve. - P.: Ed. du Seuil, 1988. 695 P.

2. Barret-Kriegel B. Chatterton au Sheraton ou les methodes de travail du nouveau philosophe // *Matin*. 28 juillet. 1977.
3. Levy B.-H. Eloge des intellectuelles. P.: Grasset, 1987. 157 p.
4. Bodard L., A. Glucksmann // *Le Point*. N 495. 1982. 15 mars.
5. Derrida J. Marges de la philosophia. P.: Ed. de Minuit. 1972.
6. Foucault M. Verite et pouvoir. Entretien avec M. Fontana // *L'Arc*. 1977. N 70. P. 16-20.
7. Althusser L. A propos de l'article de Michel Verret sur "Mai etudiant" // *La Pensee*. Mai-juin 1969.
8. Levy B.-H. La Barbarie au visage humain. P.: Grasset, 1977. 220 p.
9. Levy B.-H. Chez Chancel J.: Au gauche ou au droite // *Le Figaro*. 1985. 19 oct.
10. Glucksmann A. Les maitres penseurs. P.: Grasset, 1977. 323 p.
11. Олдридж Д. Что случилось с "сердитыми молодыми людьми": (Современны ли пьесы Осборна?) // "Московский Космолец". М., 1989. 10 окт.
12. Aubral Fr., Delcourt X. Contre la nouvelle philosophie. P.: Gallimard, 1977. 345 p.
13. Glucksmann A. Cynisme et Passion. P.: Grasset, 1981. 415 p.
14. Ferry L., Renaut A. La pensee 68 /Essai sur l'anti-humanisme contemporain/. P.: Gallimard, 1985. 293 p.
15. Осмыслить культ Сталина. М., 1989. 656 с.
16. Le Roy Ladurie E. Le Carnaval de Romans. Gallimard. Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'historien. Gallimard.
17. Lepage H. Demain le liberalisme. P.: Hashette, 1980. 580 p.
18. Lipovetsky G. L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. P.: Gallimard, 1983. 287 p.
19. Элдин Т. Все о французах. М., 1989. 440 с.
20. Lyotard J.-F. Instructions paiennes. P.: Ed. Galilee, 1977.
21. Levy B.-H. Quelle philosophie // *Magazin litteraire*. N spec. "10 ans de philosophie en France". Dec. 1985.

## ОПРОВЕРЖЕНИЕ "СОЦИОДИЦЕЙ" - ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПЦИИ "НОВОЙ ФИЛОСОФИИ"

Основное настроение "новой философии" - резкая критика в адрес практически всей предшествующей философии. "Новые философы" восприняли нигилизм Ницше, впитали дух проповедуемой им "переоценки всех ценностей".

Ф. Ницше можно считать "пророком постмодернистского мышления" (см. например, 1, 335). Еще в прошлом веке, он первым сформулировал идеи нового - нигилистического, радикального - философского мышления, и своей собственной судьбой "Распятого" или, как он еще подписывал последние письма, "Пророка", продемонстрировал новый, одновременно отстраненный и социально ангажированный стиль философствования. "Новые" часто сами называют себя "пророками", "гуру", пришедшими к философии через политические мученичество и отречение. Их концепция видится реализацией предсказания Ф. Ницше о необходимом появлении новой философии.

Отношение к самому философу, как мы увидим, неоднозначно. Однако своим названием французские философы обязаны именно Ф. Ницше. "Новая философия" призвана избавить мышление от однозначности и определенности суждений, от априорных систем окончательного объяснения, от неизменности и шаблонности полученного знания. По сути дела, это те немногие общие для всего постмодернистского мышления принципы, которые во французской "новой философии" становятся самостоятельным и основным предметом философского исследования. Неоницшеанский гиперкритицизм, обращенный, прежде всего, на существующие стереотипы в восприятии общества должен быть исходным для анализа содержания философских взглядов "новых философов" и реконструкции концепции в целом, ее основных, общих для всех "новых философов" идей.

Осмысление "новыми философами" социальных реалий происходит в ходе критического анализа философских концепций. История общества отождествляется с историей идеи о его развитии, эта, по выражению К. Маркса, своеобразная форма "профессионального кретинизма", как мы видели, стала во Франции правомерным способом философского исследования. Для "новой философии" характерна оценка большинства учений как разновидностей социодией - попыток примирить какую-то модель общества и ее изменение, на "благих" или "разумных" началах, с существованием социального зла, несправедливости, насилия. В этом смысле, как пишет в книге "Варварство с человеческим лицом" Б.-А. Леви, "нет онтологии, которая не была бы Попыткой революции" (2,27). Философии прошлого не только описывают государство и революцию, но и вызывают их к жизни, провоцируют читателя на политические действия. "Новая философия" видит свою задачу в предотвращении реализации социальных утопий. Для "новых философов" Зло - это Власть. Рассуждения о ней содержатся во всех учени-

ях, против которых выступают "новые". По их мнению, наиболее опасны в XX в. марксизм и делезизм. Их ошибка в том, что "они делают из Государя вещь среди вещей, опрокидываясь в один прекрасный день в иллюзию освобождения" (2,28). Задачей "новой философии" становится "наметить вехи новой теории Власти... пусть даже ценой самого черного и самого трагического пессимизма", которая бы представила реальную картину всеохватности власти. С этой точки зрения "новые философы" пытаются объяснить отношения в обществе, феномен государства и невозможность путем революции изменить суть общественного устройства.

*/ . Власть как основа неофилософского понимания социума*

Приступая к анализу общества, все без исключения "новые философы" констатируют, что для общественной истории характерно присутствие неизменного зла. Это зло - Власть, понимаемая "новыми" политически, но нетрадиционно - как составляющая саму суть общества злая сила. У Б.-А. Леви это "превращенная форма радикального и неизмеримого Зла", посредством которого мы учимся умирать и переживать жизнь, своеобразно искупая это зло (2,29). Нет в обществе элемента структуры, который не был бы пронизан властью, вся структура общества, по мнению "новых философов", и есть структура власти: "Машина реализации власти с использованием необходимого инструмента" (3,14), - так высказывается А. Глюксман. О вечности власти как неотъемлемой характеристике человеческого общества говорят и другие "новые философы": М. Кламель - "власть непрерывно будет переходить во власть" (4,27), Г. Лардро и К. Жамбе - "дискурс властителя вечен" (5,32).

Итак, власть становится исходным тезисом понимания "новыми философами" общества. Однако, несмотря на многочисленные рассуждения по этому поводу, она не становится самостоятельным предметом исследования, как например, у М. Фуко в его труде "Воля к знанию. История сексуальности", где ставятся такие вопросы, как генезис институтов власти, природа и механизм их функционирования, структура власти и т.д. Рассуждения М Фуко были частично восприняты "новыми философами". Их сближает пессимизм в оценке возможности избавиться от властных отношений. Это характерно для Б.-А. Леви, у которого можно встретить наиболее общие суждения на эту тему. Но если в структуралистской концепции М. Фуко структура власти - основной предмет рефлексии, то в рассуждениях Б.-А. Леви лишь отправной момент для понимания общественной истории. Есть и другие различия, например, проблема локализации власти.

М. Фуко разработывает идею многочисленных центров как имманентных источников власти: Опозиции, которые являются "другой стороной власти", и оппозиции, являющиеся "другой стороной отношений власти" (6,124). С помощью этой схемы М. Фуко объясняет неизбежность воспроизведения отношений власти: "революционные" социальные изменения происходят на этом, другом, уровне и не затрагивают сущности общественного

устройства. Отношения господства-подчинения оказываются не централизованными, а рассредоточенными по всей общественной структуре. Как это не выглядит парадоксальным, но "новые философы", критикуя М. Фуко за введение новой по форме структуры, как бы возвращают его концепцию к классической социальной философии власти, которой М. Фуко противопоставил свою. "Новая философия" пытается отказаться от самого принципа структурирования. Для мышления - постмодерн важный постоянный процесс возобновления властных отношений. На его причину указывал еще Н. Макиавелли: это внутренняя - непосредственная и естественная - мотивация каждого человека.

Для Б.-А. Леви спорной представляется сама идея биполярности власти. Его книга "Варварство с человеческим лицом" полемизирует прежде всего с деизмом и марксизмом, она вышла практически одновременно с работой М. Фуко. Б.-А. Леви воспринимает Ж. Делеза и Ф. Гваттари как марксистов, поскольку их идеи стали базовыми для "новейшей левой" (2,21). Эта полемика, о которой речь пойдет далее, интересна тем, что оказывается внутрипостмодернистской дискуссией о природе Власти и, соответственно, о возможности по-новому обозначить Власть, не апологизируя и не воспроизводя ее. Б.-А. Леви выводит Власть за пределы всякой общественной структуры: "Нет господства и нет подавления, - мы - угнетенные без угнетателей, которые господствовали бы над нами" (2,25), - но и не локализует ее в каждом: "Государь - это не начальник, сидящий на наблюдательной вышке... это мой идеал... сооруженный субъектом и спроецированный повсюду" (2,26).

Концепция Б.-А. Леви строится апофатически и изначально антитрадиционна: Власть не представляется как нечто, имеющее источник и распространяющееся на все остальное, Власть - это не реализация вектора "закон - подчинение". Напротив, Власть мыслится как то, что "идет снизу, исходит из периферии, восходит от закваски мира" (2,25); как то, что является внешним по отношению к Закону. Власть не является ни элементом классовых обществ (2,31), ни конкретным Государем, "Хозяином Этого Мира" во плоти (2,25), ни желанием угнетенных подчиняться (2,31). Ведь бессмысленными оказываются, согласно рассуждениям Б.-А. Леви, и идея господствующего класса, и идея объединяющей идеологии - идея классического марксизма и идея Ж. Делеза и Ф. Гваттари реализации перверсированного "желания служить" (см.: например, 7,8,9). У Власти, согласно Б.-А. Леви, нет структуры, с помощью которой она реализовала бы это "желание": "Это не человек, это не вещь, это ничто, не имеющее точного места" (2,24).

Более точное выражение Б.-А. Леви находит во фрейдизме - "фантазм": "Как и власть, фантазм невозможно отыскать, пощупать... Это ирреальность, которая диктует реальности свои законы и ведет ее за собой, делает ее возможной" (2,29). Правда, Б.-А. Леви оговаривается, что предмет его исследований все же обладает достаточной реальностью, чтобы быть таковым, и различение конкретного Государя= Властителя, самой Власти не означает, что Господина не существует, что он лишь "дым Власти". Но по аналогии с

"фантазмом", "Власть - это условие здоровья и выживания того, кто ее производит" (там же).

Таким образом, Власть выступает как бы в трех ипостасях, не отделимых друг от друга, которые Б.-А. Леви и стремится ухватить в философской системе: "ирреальность" в том понимании, что Власть абсолютно не локализуема; "неизбежная тотальность", охватывающая все явления; и, по терминологии Б.-А. Леви, "коллективное кровоизлияние", выведение из самого себя некоего "Идеала себя" (2,28). "Новые философы" используют лакановский вариант фрейдизма как "средство избежать заблуждений "левой" мысли".

Напомним, что Ж. Лакан реинтерпретировал фрейдовскую трехслойную структуру личности. На уровне Символического субъект выступает как словесно выраженный, в какой-то степени сформированный предшествующим рядом представлений и языковых значений - это аналог фрейдовского Сверх-Я. Восприятие субъектом этого символического ряда, многочисленные психические образы, вызванные им, - это вторая инстанция, "Воображаемое". Область Воображаемого Б.-А. Леви считает неразрывно связанной с Символическим, означаящим Господина. Их взаимодействие рождает феномен фантазма, который Б.-А. Леви считает опосредующим звеном между субъектом и реальностью. Этот третий уровень - физиологические потребности субъекта - аналог фрейдовского бессознательного. "Новые философы" используют эту конструкцию, экстраполируя ее на общество в целом, для объяснения всепроникновения власти. Упомянутые категории обретают абсолютный характер и политический смысл. Так, у Г. Лардро и К. Жамбе, в отличие от Б.-А. Леви, эта структура своеобразно моделирует процесс воспроизведения стереотипа господства-подчинения на уровне субъекта, причем само воспроизведение носит характер господства: дискурс Властителя, видимость и желание взаимодействуют "таким образом, что дискурс Властителя структурирует желание, поэтому "реальное... выступает всегда и только как власть" (2,27). Необходимо отметить, что "новые философы", - и в этом они едины, - широко используют лакановскую категорию-метафору Властителя; она понимается ими одинаково - "Властитель есть метафора реального" (2,27).

Существование Властителя в трудах "новых философов" оказывается не столько "онтологическим" центром общества, сколько единственным основанием для его структурного деления. В каждом частном случае Б.-А. Леви рассматривает власть в традиционном смысле - как отношение господства-подчинения, как поляризацию угнетающего и угнетаемого, Центра и Периферии. Однако конкретные структуры общества не интересуют "новых". Более того, они пытаются преодолеть идею статификации общества, держа под прицелом прежде всего марксистскую социологию классов и ее современные варианты. Изменения в структуре общества в ходе революции или изменения роли маргинальных его слоев и интеллигенции - повод для обращения "новой философии" к "нюансам" функционирования в какой-то государственной модели, или в каких-то исторических условиях, или какой-то культурной среде отношений господства-подчинения.

Классификация предмета - отголосок классического типа мышления, принимающего объективность, статичность и неизменность предмета. "Новая философия" предлагает взглянуть на общество "изнутри", в постмодернистском духе невыделения наблюдателя, его постоянного присутствия в самом предмете.

В этом смысле Властитель, даже в биполярной модели общества, используемой "новыми", обозначает не "господствующий класс", а нелокализуемую "идею господства", "мораль Господина", "Господское сознание". И на первый план исследования Власти, совершенно закономерно для новейшей философии выходит проблема языка как проблема самоидентификации и экспрессии.

Центральным понятием становится дискурс: "Мир есть дискурс" (5,18). Используя лакановский дискурс Властителя, "новые философы" Г. Лардро и К. Жамбе трактуют его как способ "кодирования" в субъекте отношения власти. Тогда дискурс Властителя приобретает всеобщий характер: "Каждый дискурс... есть дискурс Властителя" (5,33). С помощью этого понятия "новая философия" стремится представить целостный взгляд на общество и человека в нем: человек с момента своего рождения оказывается заложником универсализирующих схем. "Новые философы" усиливают идею экзистенциалистов об опосредовании восприятия человеком природы и самого себя языком, культурными ценностями, правовыми нормами, обычаями и пр. Акцент делается "новыми" на непосредственности языка. Экстраполируя "новшество", например, на философию абсурда А. Камю, мы увидим абсурд в артикулированном сознании индивида, в том, что один из "классиков" постмодерна Ж. Деррида назвал "речью". Мир интерпретирован на языке Властителя, и человеку никак нельзя осознанно выйти за пределы этого мира, - возникает парадокс. Чтобы разорвать этот логический круг, "новые философы" призывают вернуться, как мы увидим, к алогичному, "чистому", свободному от предписаний, "неосознанному" сознанию, к чувству, называя это истинной революцией.

Язык имеет особое значение для унификации общества и типизации каждого индивида. Появление индивида как члена тоталитарного общества целиком зависит, по мнению "новых", от того, насколько он усвоил все значимые инструменты, которые приготовил для него Другой. У "новых" этот Другой - само тоталитарное общество, воплощение Власти. "Новые философы" ссылаются на "политическую семиологию" Р. Барта, воспринимая негативную оценку Р. Бартом унифицирующего потока знания, на Положения Ж.-П. Сартра о том, что субъективность изолированного самосознания приобретает предметность лишь при условии внимания другого "Я", на идеи М. Хайдеггера о языке и его значении для обезличивания человека в обществе.

Язык власти существует, по мнению всех "новых философов", как политический Текст. В понимании чувствуется влияние экзистенциальной герменевтики Г. Гадамера. Текст "говорит сам за себя. Через Текст конечный человек, ограниченный в своих возможностях", познает мир, Текст - это Закон, единственный Авторитет, и он закономерно становится предметом ве-

ры. По утверждению "новых философов", любая власть держится на "действии текстов на других" (10,51), и в тоталитарном государстве "бюрократия объединяется вокруг Текста" (10,57). А. Глюксман, а за ним М. Кламель и другие выстраивают порядок написания "единого Текста" различными философами, которые были призваны, согласно "новой философии", соединить абсолютную волю власти, рационалистический принцип и идею революции.

История философии представлена А. Глюксманом как история творчества "единого Текста власти" (10,55), на этом основании "новый философ" создает в своей книге "Господа-мыслители" самостоятельную концепцию Властителя-философа, создателя Текста. Она представляет собой развернутую аргументацию идеи Б.-А. Леви о том, что философия, прежде всего рационалистическая традиция, является наиболее концентрированным выражением политики, и, соответственно, согласно, взглядам "новых", идеи политического господства. Для "новой философии" задача конкретизируется: критика рационализма как господствующего мировоззрения современного общества, критика рациональной философии, его обосновавшей и реально осуществляющей Господство.

Власть связывается, таким образом, с обладанием знанием. Общество оказывается как бы дважды поляризованным. А. Глюксман иллюстрирует это с помощью интерпретации гегелевской диалектики раба и господина как дихотомии незнания и знания. А. Глюксман "восстанавливает" гегелевскую формулу до ее политического завершения: Раб может прийти к основному знанию, лишь приобретя точку зрения господина, господствующую точку зрения.

На самом деле, раб, по мысли Гегеля, потому является рабом, что обладает рабским сознанием, подчинился господину, смирился со своим рабским существованием, так как в противном случае ему пришлось бы бороться за свою свободу, рискуя при этом жизнью. Но господство господина не абсолютно, он потребляет вещь через промежуточное звено - раба, потребляет ее, зная как несамостоятелен, и тем самым зависит от раба. Раб "обращается к истинной самостоятельности", его самосознание достигает "признания", свободы.

По этому поводу К. Маркс писал, что Гегель в "Феноменологии духа" "ухватывает сущность труда и понимает... человека как результат его собственного труда" (12,627), но "знает и признает только один вид труда, именно абстрактный духовный труд" (там же). То, что познание связано с процессом труда, что труд приносит освобождение, причем свобода представляет собой господство над природой и над самим собой, А. Глюксман интерпретирует как реакционное учение, ибо именно из таких моментов появляется, говоря словами А. Глюксмана, "басня" о господстве осознающего себя человека труда.

"Новый философ" рассматривает абстрактную гегелевскую формулу как логический крут отношений господства и из этого выводит ее рациональную реакционность: "Благодаря работе раба господин-варвар исчезает, самоунич-

тожается перед цивилизованным господином, причем первый становится "рабом раба". Второй же делает то же в отношении самого себя, что и в отношении раба. В то время как раб трудится "в своей особенной тоске", господин культивирует эту тоску и первыш выходит из этого отношения господства-подчинения... Вырваться из круга господин-раб можно только через верх: поскольку господин задумывается о далеком, о будущем, чтобы продолжить эту линию развития, рабу необходимо ограничить его, сделаться самому господином... для раба страх перед господином - начало мудрости; вершина мудрости в рациональном государстве делает так, что у всех только один господин, абсолютный господин: смерть" (10,152-153). Прогресс знания совершенствует и абсолютизирует Господство.

Общественное развитие представляется, таким образом, как смена различных вариантов Текста, как смена Мыслителей, по-новому интерпретирующих тему Власти. В этом смысле общество, по мнению "новых философов", не эволюционирует, а инволюционирует. Это усиление негативной для индивида силы "новые философы" связывают с рационализацией мира, индивидуального сознания, с рационалистической "философией".

Провозвестником будущих систем "управления массами" М. Герен объявляет Платона: "Платонские теории - идеал правящих сегодня наук" (13, 261). А. Глюксман считает его основоположником "обманной теории", которая делает человека заложником вечного Зла - Власти. С платоновского разделения на сверхчувственный мир идей и чувственный мир явлений, непосредственная реальность, по словам "нового философа", стала изгоняться из сознания и философии, опосредоваться все более и более сложным комплексом абстракций. Люди становятся жертвами заранее установленных истин и формул, восприятие утрачивает свою непосредственность. Платонизм, согласно А. Глюксману, и вся рационалистическая философия приучают человека к активности его сознания, к тому, что знания диктуют чувствам, то есть восприятие реального объекта накладывается на уже готовые, сформированные понятия - вариант теории припоминания Платона.

Отрицать влияния идеологии сциентизма трудно: привлекательна перспектива научного разрешения проблем, стоящих перед человечеством, сильна вера в человеческий разум, способный все объяснить. На этом типе мироощущения построены все активистские идеологии, против которых направлена критика "новых философов".

Формирование сциентистского мировоззрения "новые" объясняют влиянием рационалистической философии. Тут скорее обратная связь. Философские концепции отразили дух позднего капитализма, выразили его в специфичной форме: экономические и политические реалии воспринимаются все более отчужденно от человеческих отношений, переоплощаются в самостоятельно существующие сущности, - тот процесс, который К. Маркс называл фетишизацией, охватывает собой все больше сфер человеческой жизнедеятельности. За счет как внешних факторов развития экономики (прежде всего развития науки), так и внутренних, структурных факторов на практике реализуется, на глазах одного поколения людей, самосовершенство-

вание отчужденной от человека социальной системы. По сравнению с неограниченными возможностями общего жизнь индивида теряет свою значимость и самооценность.

"Новые" почти дословно воспроизводят критические аргументы франкфуртцев против рациональности. Процесс рационализации мира связывается с проблемой власти, с ницшеанским процессом подчинения мира воле к власти. Рационализация выступает у франкфуртцев, а вслед за ними и у "новых философов", как чисто негативная тенденция, уродующая человека, природу и отношения между людьми: Рационализация отождествляется с отчуждением, несвободой человека в современном мире, в то же время она рассматривается как причина устранения всего индивидуального, превращения его в типическое - за это философы франкфуртской школы критикуют "позднекапиталистическое" общество. "Новые философы" подхватывают рассуждения Маркузе: "И при капитализме и при социализме власть остается властью, ибо знать значит господствовать" (10,256). Г. Маркузе, определив разум как бюрократический, инструментальный и технический, объяснил антигуманный характер социальных преобразований, строящихся на основе рациональных социальных теорий.

Рациональная деятельность понимается у "новых философов" идеалистически, как изначально данная злонамеренная сила, направленная по своей природе к Господству не только над отдельной личностью, а над обществом в целом, являясь, таким образом, определяющим фактором всемирной истории. Критика разума проводится по двум направлениям: по мнению А. Глюксмана, разум выполняет не только объяснительную функцию (этому посвящена его книга "Кухарка и людоед"), но и активную, преобразующую функцию по созданию и управлению отношениями подавления-подчинения в человеческом обществе. Рациональные принципы поддержания системы сочиняются и насаждаются господами-мыслителями.

История философии представлена А. Глюксманом как последовательное введенные в заблуждение людей путем манипулирования их сознанием. Философия, внушая людям, что они являются творцами истории, призывая их к тем или иным политическим действиям, внедряя в их сознание определенные идеалы, утверждает Господство в той или иной форме.

Положение Гегеля о диалектике раба и господина А. Глюксман представляет, как отмечалось выше, в виде "басни", которая придумана немецким философом специально для отвлечения раба. Согласно ей, он якобы должен ждать, когда воспримет точку зрения господина. От интерпретированной таким образом гегелевской философии берет свое начало "наука господства, наука революции, наука управления - три варианта одной науки" (10,158).

Те же идолы гегелевской концепции господства - борьба на смерть, террор, тоска на краю пропасти, господин" (10,241) - А. Глюксман находит у К. Маркса и Ф. Ницше. Но здесь подробное рассмотрение учения отсутствует. Не различая и не анализируя "всеобщий закон капитализма", открытый К. Марксом и "всемирную победу пролетариата", которую предвещает марксизм, А. Глюксман на основе чисто лингвистического вычленения

"всеобщности делает вывод о том, что "Маркс запустил на орбиту ориентир нашего века - всевластие" (10,250), "заставил планету поверить в идею единственного и единого господства, которая давно зрела у господ-мыслителей" (10,244).

Критикуя абстрактные построения Гегеля или Маркса за схематизм и однозначность исторического развития, "новые философы" отмечают реальные сложности построения общей теории общества. Действительно, попытки охвата одной концепцией всех исторических фактов в рамках рационалистической философской традиции также малоосуществимы, как и попытки эмпирически, отказавшись от такой теории, описать все общественные явления. В этом смысле марксизм как метод исторического познания пытался соединить положительное двух подходов, этого "новые философы" не поняли. Их знание марксизма неглубоко. Марксизм, дав метод научного эмпирического исследования общественных реалий с точки зрения предложенной структуры общества, с другой стороны, предостерегает от абсолютизации схематических построений: "Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев" (14,26). И, действительно, схема "не срабатывает", когда сравниваются различные формации, объясненные с точки зрения движения формы собственности. Становится трудно выделить критерий общественного прогресса. Это создает основу для антипрогрессистской концепции "новой философии", построенной на критике марксизма.

Рядом с К. Марксом в качестве его продолжателя А. Глюксман ставит Ф. Ницше. Понятие власти теперь перемещается в центр концепции. Если до Ф. Ницше - это "слепая приверженность частной собственности" (10,255), то Ф. Ницше проясняет положение дел: "властитель сам мерит, не давая возможности измерить себя" (там же). Мыслитель по своему положению "генератора истин" становится Господином. Наделенный волей к власти, он уже не должен путем теорий доказывать свое право на Господство.

А. Глюксман относит Ф. Ницше к рационалистам и "восстанавливает" рациональную схему господства по Ф. Ницше: "Властитель создает свои истины, претендуя на то, что они настоящие и что он настоящий властитель..., то есть истины, которыми он владеет по собственному желанию, он выщипывает за основания своего же собственного господства" (10,271). По мнению А.Глюксмана, в философии Ф. Ницше в явной форме выразилось стремление всех философов к реальной власти.

Волонтаристские устремления и мессианские амбиции, действительно, свойственны философии, особенно философии социальной. Это объективно заложено в предмете философии и ее особом положении среди других наук. Всегда существовал и комплекс политической ущербности мудреца-философа, не ставшего правителем, комплекс нереализовавшего себя философа-Государя: достаточно вспомнить идеальное государство Платона, где правят философы, попытки реализации философских идей через царствен-

ных учеников, наконец, философское обоснование Французской революции, когда Вольтер призывал сжечь старые законы и написать хорошие новые. "Новые философы" считают, что притязания на власть имели негативные последствия для общества в целом, и сегодня настойчиво проповедуют неактивизм, созерцательность философии, пытаются удержать философа от солазна быть советником Властителя.

Философу-рационалисту, стремящемуся посредством своего знания к политической власти, "новые философы" противопоставляют образ Сократа. В этом смысле все течение можно назвать неосократическим. Надо иметь в виду, что первоначально будущие "новые философы", а точнее А. Глюксман, Г. Лардро, К. Жамбе и некоторые другие, - были участниками "Сократического кружка", который пережил роспуск Пролетарской левой.

Отличие философских воззрений Сократа от других философов, по мнению А. Глюксмана, заключается именно в том, что он не искал абсолютного знания ни для ниспровержения прошлых воззрений, ни для самоутверждения как господина-мыслителя: Платон - наставник Дионисия, Аристотель - учитель Александра или Гегель - поклонник Наполеона.

Главным вопросом сократической философии А. Глюксман считает вопрос о позитивном знании. Сократ в интерпретации "новой философии" уподоблен Канту в их же интерпретации, который поставил предел высшему знанию. Высшее знание стремится к невозможному - спрашивать самого себя извне "знаешь ли ты или не знаешь". Сегодня в постмодернистском мышлении принято считать объективный предмет, или вещь-в-себе, недоступным для непосредственного познания. Когнитивный статус истин, или теоретических положений, относителен и должен постоянно подвергаться критике и переоценке с учетом меняющихся, в том числе и субъективных, факторов познания. "Новые философы" одними из первых попытались найти историко-философские корни этого взгляда на мир, более приспособленного к его современной неоднозначности и неопределенности. А. Глюксман находит истоки этой позиции, шшгернативной всей классической философии, - у Сократа: "Возможность сказать "я лгу" в силу восприятия или знания причины, но без того, чтобы быть отмеченным неким высшим знанием; быть в состоянии поделиться этим "незнанием" и объявить его таким же обычным делом среди смертных, что и язык" (10,90).

А. Глюксман реконструирует гегелевскую интерпретацию Сократа и отчасти - интерпретацию С.Киркегора. Суть спора между Гегелем и С. Киркегором заключается в их понимании сократовской субъективности. Для Гегеля характерна положительная оценка майевтики Сократа: его субъективность имеет своей конечной целью истину. Для С. Киркегора она созвучна его собственной философии тотального отрицания потенций и значимости разума и рациональных истин. Субъективность здесь, по мнению субъективиста С. Киркегора, развита до своего апогея и не может оставаться в реальной действительности, которая ею отрицается. Поэтому у Гегеля и С. Киркегора столь различное объяснение гибели Сократа: для первого, Сократ

снесен полисом, для другого, он сам убивает себя, поскольку оказывается вне моральной позиции, вне сферы общего.

Гегель понимал Сократа как родоначальника новой эпохи развития философского знания, А. Глюксман обвиняет Гегеля в теоретическом убийстве Сократа, проводя целый ряд разложений формулы "я знаю, что ничего не знаю" в понимании Гегеля, чтобы доказать реакционность взглядов последнего. Гегель, по А. Глюксману, показывает невозможность Сократа с логической точки зрения, разбирая высказывание "я знаю, что я ничего не знаю" на два уровня: "я ничего не знаю" (No.1) и "я знаю" (No.2). Уровень No.1 отражает то, что имел в виду относительно самого себя, по мнению "нового философа", сам Сократ: уровень No.2 4 то, что реализовалось позже у рационалиста Платона (10,84). Эти два уровня, по Гегелю-Глюксману, находятся в отношении господства-подчинения по количеству знания, в них содержащегося: "иерархически уровень No.2 (Сократ-Платон) выше уровня No.1 (Сократ-Сократ), контролирует его" (там же), так как, исходя из критикуемых А.Глюксманом рационалистических гегелевских позиций, уровень No.2 обладает большим знанием, чем уровень No.1. Одновременно А. Глюксман критикует все рациональные схемы подобного вида.

Как истинный властитель разума, Гегель, по мнению А. Глюксмана, боится в лице Сократа противника рационального: "Единственный способ вразумить сопротивляющегося для Гегеля - это представить его погегельянски... Аргумент из аргументов: Сократ невозможен" (10,80). С. Киркегор видел в образе Сократа несчастье человека, разрушившего прежнюю систему взглядов, но не создавшего своей, А. Глюксман в этом усматривает преклонение перед рационалистической системой знания и осуждает за это С. Киркегора.

По мнению А. Глюксмана такое решение проблемы делением не решает ее, а лишь лишает права на существование. Эти интерпретации он сводит к парадоксу лжеца: "Если язык разделен на такие несоприкасающиеся сферы, что каждый раз высший уровень говорит истину относительно низшего уровня, который неспособен к истине, то парадокс исчезает в том смысле, что не может быть ни произнесен, ни услышан: я - говорю; я - лгу" (10,84-85), " и никогда Сократ No.1 не может обратиться к Сократу No.2... ему ответит Платон, это доказательство небытия Сократа - первое и последнее слово, альфа и омега гегелевского познания" (10,86). Таким образом, заключает А. Глюксман, из негативного знания Сократа вовсе не следует вывод, сделанный Гегелем, да и Киркегором, о необходимости более высокого этапа - этапа позитивного знания Платона или позитивной веры. Вывод А. Глюксмана не отражает ни специфики спора между Гегелем и С. Киркегором, ни специфики философии Сократа. Однако для "новой философии" это весомый аргумент в пользу "властного" содержания любого позитивного знания, а потому аморальности такого рода знания.

В исследовательской традиции считается, что метод Сократа, майевтика, никак не ограничивает знание, а скорее, Наоборот, служит для его расширения. С другой стороны, философия Сократа резко направлена против

скептицизма и софистики. Истина Сократа может носить индивидуалистический характер и быть единой для всех, - это скорее вопрос соотношения процесса появления истины и ее функционирования.

Тезис познания самого себя, приписываемый Сократу, может означать обращение к индивидуальным ощущениям, так и попытку самоопределиться в понятиях, общих для всех людей. Об этом скажет позже Аристотель: "Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу - доказательство через наведение и общие определения" (15,327- 328). История философии склонна рассматривать Сократа как рационалиста, исходя из этической концепции этого философа: нравственные нормы абсолютны и едины для всех, они воспринимаются, формируются и осуществляются лишь посредством их познания, усвоения. Лучшей иллюстрацией оказывается гибель Сократа. "Новые философы" так или иначе все обратились к этому сюжету, во многом солидаризируясь с оценкой С. Киркегора. По выражению М. Клавеля, это "мы" - безликое общее, общественное убили Сократа и то, что в нем самом было от этого общего, как пишет М. Клавель, - еврейство (16). (Заметим, что отношение к национальным и культурным стереотипам коллективного сознания у "новых" - специальная тема рассуждений). М. Герен противопоставляет Сократу Ф. Ницше - "героического Сократа", сумевшего преодолеть в себе это общее, коллективистское (13). "Новая философия" пытается преодолеть социализаторские, имея в виду прежде всего марксистские, стереотипы социологии власти, справедливо соединяя проблему структурирования общества и проблему восприятия человеком мира и самого себя. Поэтому выбор Сократа в качестве философского ориентира "новой философии" глубоко символичен.

"Новые" выступают против сложившихся в "индустриальную" эпоху сциентистских стереотипов, согласно которым наука дает человеку инструмент для изменения мира и ставит его тем самым над этим миром. Возрожденческий образ Богочеловека с дальнейшим развитием науки уступает место образу Человекобога, стоящего по ту сторону добра и зла. В социальной сфере политический порядок, объясняемый той или иной абстрактной теорией, тоже становился объектом конструирования, а политика превращалась в аналитическую игру с использованием знаний по психологии, истории и т.д., игру, стоящую вне нравственных культурных традиций. Человек, а тем более философ, оказывается богом; внеисторическим творцом истории, создающим ее, исходя лишь из своих логических построений, никак не связанных с конкретной социальной реальностью. Тогда весь социум лишь материал для этих построений, которые могут оказаться не только антиисторичными, как справедливо отмечают "новые", но и антигуманными.

## *2. Концепция Государства: антиэгалитаризм "новой философии"*

В концепции "новой философии" государство занимает особое место. Именно в нем, согласно "новым философам", реализуется Власть, сущностные общественные отношения господства=подчинения: "В самом начале бы-

ло Государство, поэтому мечта изменить мир ничего не стоила перед тяжелой истиной, которую можно назвать радикальным Злом" (5,76). Все философские теории, которые критикуются, направлены, по мнению "новых философов", на оправдание и упрочение Государства как принципа организации Абсолютного Зла - Власти: "Несмотря на то, претендуют ли они сохранить или революционизировать власть, о власти спорят все теории" (10,16). Господа-мыслители реализуют свое господство, создавая теории господства и нет никакой теории, кроме теории Государства.

Б.-А. Леви считает, что проблема Государства должна быть поставлена в новых терминах. Однако специфика заключается не в самой проблеме, а в том, что "новой философией" она ставится как загадка: "Это следствие без причины, следствие отсутствующей причины... поэтому Государство не нуждается в обосновании, не нуждается ни в оправдании, ни в обвинении" (2,71). "Новые философы" стремятся предельно схематизировать как суть государства, так и содержание теорий государства.

Показателен выбор А. Глюксманом в качестве наиболее общей модель Телемской обители из романа Ф. Рабле: "Басня о Телеме содержит существо всех политических теорий, процветающих сегодня" (10,14). Литературный образ призван показать, с одной стороны, вневременность, а значит, в трактовке "новых", - вечность этой модели, а с другой, - утопичность всех возможных теорий на этот счет. Государство как реализация Власти не может быть, по мнению "новых" представлено исторически, поскольку это имманентная форма Власти, она внеисторична: "Государство не имеет основания, не имеет даты рождения... не имеет истории, это вообще не факт истории" (2,72). Постмодернистское мышление отличается специфическим отношением к истории и историчности. По словам М. Фуко, любая периодизация оказывается инструментом модернизма и, как добавляют "новые философы", значит и Власти. Тот, кто осуществляет периодизацию, ставит себя вне истории, над ней. Тот, кто рассуждает о времени, временности, прошлом, будущем, настоящем, пытается на самом деле создать историю. А такого права нет ни у кого.

Понимание этой ситуации пришло после второй мировой войны: философствовать с позиции Вечности, с позиции Истины - чудовищно. Не все философы смогли сформулировать это состояние, только постмодернизм сделал сам этот факт предметом философской рефлексии, а затем принципом новейшей философии, которая, действительно, следует ему и в этом смысле оказывается под сильным, хотя и не всегда осознанным влиянием постмодернистских настроений. Именно это имеет в виду Ж.-Ф. Лиотар под символическим лозунгом постмодерна "философствовать после Освенцима".

Историчность, таким образом, становится внутренним принципом философии постмодернизма, в другой ситуации можно было бы добавить: структурирующим принципом, но в данном контексте он оборачивается функциональной противоположностью - деструктурирующим принципом. Однако это не означает презрения к современности как таковой, более того, это совершенно новое к ней отношение. Постмодернизм "квасисовременен",

он ориентирован только на настоящее и именно поэтому, по мнению самих постмодернистов, по-настоящему современен.

На основании этих рассуждений возникает своеобразная концепция, отрицающая возможность и необходимость создания теории государства. "Новые философы" начинают свое критическое исследование с опровержения теорий естественного права и общественного договора, исходя из своей концепции Абсолютной внеисторичной Власти: "Нет никакого общественного договора, нет пакта, устанавливающего отношение между людьми, нет прав гражданина и обязанностей Государя... поскольку ничто не предшествует Власти и не предопределяет арсенал ее средств... то есть... никакого "прежде" не существует, когда люди могли бы, имели бы возможность договориться" (2,69). То есть при возникновении социальности, по мнению Б.-А. Леви, не было самого феномена свободного общения: "Государство не является ни созданием людей, ни результатом их закабаления... поскольку нет свободных индивидов, которые могли когда-либо решить объединиться" (2,70). Самоорганизация общества является миражом.

В этом смысле постановка проблемы оправдания, поиска правовой основы существования Государя бессмысленна. "Новые философы" обвиняют философов Просвещения в опасном оптимизме, утверждающем возможность по их мнению, с помощью договора примирить человеческую природу и Левиафана. Как пишет Б.-А. Леви: "Пессимистическая политика должна сказать противоположное: с одной стороны - индивид и с той, же стороны - государство, с одной стороны - Левиафан и с другой стороны - тот же Левиафан, и нет промежутка между ними... для регулирования" (2,69-70). По мнению автора, все современные политические теории (в том числе и философия франкфуртской школы) исходят из ложных посылок естественного права, поскольку так и иначе двигателем общественной истории оказывается возможность регулирования двух полюсов: одни теории этим обосновывают право на господство, другие - право восстать. Речь идет о нахождении определенного баланса между государством и обществом, властью и правом. "Новые философы" считают разведение государства и общества неправомерным как в историческом, так и в теоретическом плане: государство, власть, насилие существуют вместе и неотделимы от общества. И так как государство - это имманентная характеристика социальности, оно не может быть модифицировано, сконструировано ни практическими действиями людей, ни в теории.

"Новая философия" в этом смысле оказывается современным вариантом абсолютизации организмического понимания государства: общество трактуется как сложившееся и функционирующее по своим внутренним законам государство. Наиболее явно эти взгляды выражены Б.-А. Леви. Идеи "новых философов", несомненно, перекликаются с аристотелевским положением об онтологическом предшествовании целому его частей, с высказыванием Монтескье в "Персидских письмах" - "общество является причиной самого себя". Несмотря на восприятие гегелевской философии как одной из "мировых идеологий господства", говоря словами А. Глюксмана, "новая фи-

лософия" в духе постмодернизма во многом воспроизводит ход критических исторических рассуждений Гегеля. Свидетель наполеоновского эксперимента и зарождения современной Германии, зажатой между Французской революцией и Реставрацией, Гегель приходит к пониманию того, что общество уже нельзя мыслить как некую конструкцию, вытекающую из общественного договора или его эквивалента. Философии общественного договора строят абстрактные, произвольно разделенные концепции, не способные показать движение в его целостности. Гегель отказывается от революционных иллюзий, возникших на почве теории естественного права и обвиняет его сторонников во всех "ошибках", современником которых он был. Ранние работы Гегеля представляют собой своеобразный этический протест, где ставится задача выработать новые правила вместо обмена и договора, новые регулятивные отношения вместо абстрактной воли, которая привела к якобизму и террору. Эти же мотивы выдвигают на первый план и "новые философы": и "прогрессивные", и "реакционные" концепции государства оказываются аморальными, поскольку извращенно представляют его суть и способствуют напрасным надеждам на возможное освобождение. "Новая философия" на основе еще более абстрактной теории общества отказывается от регулятивности общественных отношений как принципа. Отрицается возможность изменить договор, создать новый социальный компромисс на основе политического обмена. Выбирая единую формулу для всех типов государства, она не видит исторической прогрессивности в движении от одного типа государства к другому, по сути дела отрицает социальный прогресс.

Критика направлена против всех прогрессивистских концепций государства и прежде всего марксистской, предполагавшей отмирание государства. Представленное исторически, государство ориентирует на оптимизм либо в будущем, когда государство исчезает, либо в прошлом, когда государство еще не появилось. Но, по мнению К. Жамбе, "мечта об исчезновении государства предполагает одновременное уничтожение Истории... идея Истории без Государства внутренне противоречива" (5,73). Видимо К. Жамбе считает, что такими рассуждениями он углубляет понятие конца истории: государство оказывается тождественным созданной истории. Это, в свою очередь, является основанием для опровержения революции. отождествление общества, общественной истории, с государством как с насилием, онтологически опровергает возможность существования политической свободы, делает это понятие бессмысленным.

Эта тема, как мы убедились, оказывается сквозной для "новой философии", которая считает, что все революционные теории государства базируются на договорной концепции свободы: договор затрагивает две свободы, которые стремятся прийти к соглашению по конкретному пункту. По мнению Гегеля, чьи аргументы против естественного права воспроизводят "новые философы", непрерывно переносить следствия частной собственности на сферу совершенно другой природы: буржуазная установка Не-действует в отношении государственной сферы. Но если Гегель пытается обосновать

ступени последовательного достижения подлинной свободы, то "новые философы" оценивают государство как отрицание свободы.

АЛ. Глюксман обвиняет четырех "асов" немецкой философии и прежде всего Гегеля в том, что они выдвинули на первый план и обосновали необходимость централизованной государственной власти (10,123). С другой стороны, "новые философы" не признают существования значимых структур гражданского общества. Здесь, согласно Гегелю, господствуют частные интересы, находящиеся в постоянном столкновении и борьбе. Рассматривая внутренние взаимосвязи гражданского общества и его положение по отношению к государству, Гегель ставит проблему соотношения и взаимосвязи социально-экономической и политической сфер, решая ее как связь особенного и всеобщего. Марксизм переворачивает это отношение. Современная буржуазная политология, оставаясь по сути на гегелевских позициях, считает гражданское общество, создание "буферных" институтов на этом уровне гарантом политической свободы в государстве. "Новые философы" подчеркивают, что они против "либерального гуманизма". По их мнению, в общественных структурах по определению не может быть основания для свободы.

Новофилософская концепция государства абсолютизирует его целостность, всеобщность и, соответственно, его нынешнее положение по отношению к индивиду. В каком-то смысле это продолжение линии Аристотеля и Гегеля: государство не зависит от свободного решения индивидов избавиться от государства, так как они являются гражданами этого государства. У раннего Гегеля, государство - это этическая целостность, гармоническое слияние в одно целое субъективных свобод, овладение судьбой. Это воплощение духа народа, абсолютной нравственности, более высокой, чем нравственность отдельных индивидов. Для "новых философов" государство, каким оно предстало в XX в., - это всеобщее подавление, это тоталитарное государство.

"Новые философы" исходят из наиболее общего понимания термина "тоталитаризм", означающего одну из форм буржуазного государства - полного (тотального) контроля над всеми сферами жизни общества (влияние рассуждений франкфуртцев о государстве как орудии тотального господства здесь очевидно). Однако, как мы видели, "новые философы" отмежевываются от чисто инструментального подхода к государству как явлению историческому и изменяющемуся. Государство в концепции "новых" - необходимая и естественная, вечная форма реализации власти, это "машина управления-подавления, машина осуществления власти" (10,14). В этом смысле государство характеризуется резко отрицательно, - как насилие. Теоретической базой для таких рассуждений считается выдвинутое франкфуртской школой в адрес государственно-монополистического капитализма обвинение в противоречии между народом и тоталитарным аппаратом власти. "Новые философы"--первоначально применяют этот термин не только к капиталистическим государствам, а ко всем современным государственным образованиям, в первую очередь, к социалистическим государствам: все они "производят только одно различие - иерархическое" (10,14). Но, в отличие от франкфуртской трактовки, тоталитарное государство мыслится непротиворечиво. И

главной проблемой становится не отношение "государство - народ", а "государство - индивид". То есть противопоставляется целостность и единица, коллективность оказывается в положении Государя, диктатора, Власти.

Проследим аргументацию "новых философов" на примере интерпретации А. Глюксманом Телема как универсальной модели государственного устройства - модели тоталитаризма. Впервые в качестве примера тоталитарного управления этот образ был использован Т. Адорно и А. Хоркхаймером. Суть Телемской обители сводится А. Глюксманом к формуле "делай, что захочешь", которая, по роману Ф.Рабле, является единственным правилом Телемского общежития. На примере Телема А. Глюксман подчеркивает диктаторский характер любого государства. Первым доказательством этому А. Глюксман считает саму форму провозглашения государственной формулы - это форма явного ("делай, что захочешь") или скрытого (здесь А. Глюксман обращается к марксизму: высший императив "мы правы - значит так надо") повеления (10,13). Во-вторых, формула учреждает непреодолимую диссиметрию между тем, кто объявляет ее в качестве закона, и тем, кто принимает ее в качестве нормы жизни, между тем, кто командует и тем, кто подчиняется. А. Глюксман полностью отбрасывает образ романа и критикует всю систему эфемерных прав, которые представляются по этой формуле.

Чтобы обосновать установление формулой "делай, что захочешь" порабощающих отношений, А.Глюксман разделяет действие, предписываемое формулой, на то, которое относится к настоящему - "делай", и то, которое относится к будущему - "что пожелаешь". По мысли А. Глюксмана, "прошлое перечеркнуто, так как повторить формулу - значит снова начать все с нуля" (10,12). "Это машина войны с прошлым", - пишет А. Глюксман, - и проводит аналогию с китайской культурной революцией с ее лозунгом "Быть вправе восстать против реакционеров". В единственном реальном, согласно "новой философии", настоящем - лишь приказ действовать. "Тот, кто командует" у А. Глюксмана представляет собой скорее некое безличное начало, вневременную субстанцию, которая не задействована в событиях и не подчиняется отданному приказу.

По мысли А. Глюксмана, Господином, в конечном счете, являются авторы идеологий, они всегда остаются вне действия ими же придуманных идеологий, они творят историю. Так "новая философия" объясняет свою критику всей предостойшей философии и философии вообще как науки о наиболее общих законах.

Под лозунгом свободы Властителем, установившим его, проводится политика Господства: "Жизнь идет лишь в настоящем: будущее вместе с прошлым упразднены как носители возможности непредвиденных дифференциаций" (10,13). Формула "делай, что хочешь" та же завалированная реализация власти, по словам "нового философа", что и современный лозунг "служения народу", "та же машина ликвидации различий до того, как они возникли", имея в виду различия между индивидами (там же).

Индивид, несомненно, жертва государства. Однако, одновременно он проводник объективных сил Радикального Зла, которые составляют сущ-

ность общества. Индивид, независимо от того, является ли он Мыслителем, на которого падает ответственность за исторический процесс, или дезертиром, представителем толпы, периферии, он лишь впитывает то коллективно-безличное, которое определяет характер знания, поведения, желаний единичного субъекта. Включение индивида в общество - "это момент времени когда все возможно, это акт рождения индивида - члена этого общества" (10,12). "Новые философы" в этом смысле отрицают индивидуальность единичного субъекта. Об этом наиболее четко сказал Б.-Л. Леви: "Индивида не существует, он всегда - копия Государства" (2,73). "Господин, - продолжает Б.-А. Леви, - не получает откуда-то в наследство человека, он сам его создает... индивид не является, он становится и становится Государством" (2,74).

Пример Телема наглядно представляет унификацию индивидов, составляющих сообщество. Телемская формула, по замыслу Ф.Рабле, наиболее общего характера, демонстрирует аморализм государства, требующего от своих граждан отсутствия морали: "Делай, что захочешь!" А. Глюксман утверждает, что позиция Государства, Властителя вненравственна. Так, абсолютизируемый тезис раннего Гегеля о государстве как этической тотальности, превращается в свою противоположность.

Вопрос о соотношении Государства с моралью волновал многих мыслителей. Философски вненравственность государства лучше многих сформулировал в XVIII в. Т. Гоббс, который считал мнение частного лица опасным для государства. У Б. Спинозы можно найти сходные мысли о том, что любые действия государственной власти стоят вне моральных оценок, более того, государственное мнение являет собой закон для граждан.

Для понимания этого соотношения не имеет решающего значения, что именно понимается под государством. Так, концепция Ж.-Ж. Руссо также предусматривает полное растворение индивида в государстве, хотя в нем верховная власть принадлежит народу. "Новые философы" усиливают тезис: индивид полностью растворяется в государстве именно тогда, когда верховная власть принадлежит в нем всем, а значит - никому. Более того, субъекта вне общества не существует, входя в него, он не обладает индивидуальностью, он - *tabula rasa*.

Тоталитарное общество унифицирует его, но точно так же поступает и общество, традиционно не считающееся тоталитарным, - демократия, основанная на индивидуализме. По мнению Б.-А. Леви, "нет индивидуализма, который бы не был обещанием одной из форм тоталитаризма: он размножает то, что унифицирует тоталитаризм - и это называется демократией", тоталитаризм уничтожает то, к чему стремится индивидуализм - и это называется конституцией" (2,74). Та же мысль у А. Глюксмана: свободные индивиды передают власть частному лицу, обособленному от коллективности и получают рациональное государство: персонализацию власти, президентский режим, культ личности и т.д. Никто не ощущает себя рабом, поскольку "глаз господина находится в голове каждого, то есть каждый является своим собственным отражением" (10,172). Можно интерпретировать и так: "Мы свободны сообща, значит лишь общество свободно" (10,13). Но коллективное

пользование формулой предполагает, по А. Глюксману, дифференциацию: вожьд уступает на время право решать "малым вожьдям", халифам на час, "благодаря свободе у телемитов возникло похвальное стремление делать всем то, что, по-видимому, хотелось кому-нибудь одному" (11,113).

Апеллируя к высказываниям Гегеля, которые, кстати, относились к последствиям якобинского террора, А. Глюксман приходит к заключению, что всеобщая свобода не может создать "никакого положительного произведения" (11,317). Другими словами, "новые философы", связывая всеобщую свободу с неограниченной властью, воспроизводят все аргументы, существовавшие в философии в пользу ее ограничения.

Проблема делегирования власти в той или иной системе политической организации остается достаточно острой. В самом факте этого делегирования, какая бы демократическая избирательная система не функционировала, существует момент, о котором писал еще Феофан Прокопович в "Правде воли монаршей", когда подданные (читай - граждане) отрекаются от своей воли в чью-либо пользу и за пределами избирательной компании остаются в воле верховной власти в той степени, в какой функционируют эти структуры: опосредованно, через институты гражданского общества, или более непосредственно, если существуют другие каналы проведения власти.

Со времени существования философии всегда стояла проблема ограничения власти. В ответ на концепции неограниченной власти Гоббса, Спинозы, Руссо, будь-то власть государя или народа, возникал страх перед этой неограниченностью. В разных концепциях по-разному осуществлялся принцип ограничения: разделение властей, различные способы легитимизации той или иной власти, децентрализация административной власти, создание стабильных механизмов передачи власти, многопартийность, культивирование институтов публичной власти, опосредующих влияние государства на личность. Многие исследователи считают основным гарантом демократии не конкретные властные структуры и механизмы, а силу традиции и неписанный закон моральных и религиозных ценностей, стоящих выше авторитета власти. "Новые философы" подчеркивают неизбежность этой власти и полную подчиненность ей индивида. Как бы повторяя Гегеля, "новые философы" утверждают, что главным предназначением человека остается жить в государстве, исключая субъективную свободу. Очевидна логическая трудность позитивной программы "новых": как в сознание, целиком охваченное рабством, владеющее только обольщающими его инструментами жизнедеятельности (как то наука, философия, рациональное мышление в целом), привнести свободу соответствующими ей, свободными, методами. Вспомним парадокс Ж.-Ж. Руссо: заставить быть свободными.

А. Глюксман в книге "Глупость" подробно анализирует все то негативное воздействие, которое оказывает общество на человека. Главной "глупостью", которая функционирует в политической сфере, А. Глюксман считает "идею блага, вокруг которой строятся все идеологии, и правые, и левые", основанные на принципе справедливости и равенства (18,120). Ведь и Телем критикуется прежде всего как эгалитаристская утопия, как предвест-

ник утопического социализма, главным признаком которого А. Глюксман считает самодисциплину.

По наблюдениям А. Глюксмана, "иерархия Телема нетрадиционна, но это не значит, что телемитам удастся избежать ее противоположности - перманентной самодисциплины" (10,21). Самодисциплина "во всем, начиная от одежды и кончая подчинением воле других и прежде всего воле Гаргантюа, - вот цена за равенство" (10,23). А. Глюксман придает образу Телема универсальное для любого общества значение и интерпретирует его в духе своей иерархической теории: "Неважно, кто равен всем остальным, лишь бы не был равен с уравниателем, то есть с тем, кто всех уравнил" (10,24). А. Глюксман критикует принцип самодисциплины на примере Телема как всеобщий рациональный принцип порабощения. Если непредвзято взглянуть на опыт понимания человеческой свободы, то мы увидим, что принцип самоконтроля, самодисциплины носил прогрессивный, гуманистический характер. В домарристской философии, на том уровне развития науки, свободе противопоставлялась прежде всего зависимость человека от природы и природных, "животных" влечений в нем самом. Поэтому многие философские школы искали средства, ограничивающие разгул неразумных страстей в человеке. Одним из них является самодисциплина. У Гегеля эта же мысль нашла выражение в понятии дисциплины труда.

Но в романе Ф. Рабле на самом деле мысль противоположная: отсутствует внутреннее принуждение - по требованию устава "делай, что захочешь", - отсутствует и внешнее принуждение, так как Гаргантюа отказался от своих прав. Это определенный шаг вперед в понимании свободы, более широкое, чем привычное для средневековья отождествление свободы с вольностью. Если искать здесь революционность, то ее не будет: новизна телемских установок свободы для каждого вновь поступающего означает для него начало новой жизни, но индивидуальное ощущение, даже согласно концепции "новой философии", не обуславливает революционного изменения. И тем более само ощущение новизны не стирает индивидуального прошлого человека.

Ф. Рабле провозглашает все нормы Телема, только исходя из противоположности всем существующим нормам монастырей: "поступившие к вам, будут вольны уйти от вас когда-захотят, беспрепятственно и безвозбранно", "каждый вправе сочетаться браком, быть богатым, пользоваться полной свободой" (17,106). "Их устав состоял только из одного правила: делай, что хочешь, ибо людей свободных, происходящих от добрых родителей, просвещенных, вращающихся в порядочном обществе, сама природа наделяет инстинктом и побудительной силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела и отвлекают их от порока, и сила эта зовется у них честью. Но когда же тех же самых людей давят и гнетут подлое насилие и принуждение, они обращают благородный пыл, с которым они добровольно устремлялись к добродетели, на то, чтобы сбросить с себя и свергнуть ярмо рабства, ибо нас исконно влечет к запретному и мы жаждем того, в чем нам отказано" (17,112-113).

Таким образом, свобода понимается как необходимое условие развития всесторонней личности, развития индивидуального (и в этом особенность ренессансного идеала человека), но развития, происходящего в коллективе. Коллективность ограждает от вседозволенности, наполеонизма, своеволия нищезанятия. По мнению исследователей, идея у Ф. Рабле та, что освобожденные высокоразвитые люди будут по собственному внутреннему побуждению стремиться к личному и общественному благу. Ф. Рабле расширил понятие свободы: свобода не только отдельной личности от гнета религиозности и другого гнета, не только индивидуальная свобода мыслить и чувствовать, но подобная свобода для целого общества, причем общества, открытого для всех желающих.

Спекуляция на единственной формуле Телема приводит к тому, что утверждается нечто, противоположное пафосу романа, а точнее, замыслу его автора. Но это не вина "новых философов", а своеобразии постмодернистского видения ситуации, сосредоточенного не столько на содержании Телемских новаций, сколько на сохранении Телемской организацией старой формы. А. Глюксман и Ф. Рабле говорят на разных языках, хотя цель у них одна - перевернуть сложившиеся безнравственные и бесчеловечные отношения. Раблезианский антимонастырь имеет антиправила вступления в него и обитания в нем, но вместо регламентированного устава создается не антиустав, как получается по Глюксману, а единственное требование, отрицающее наличие каких бы то ни было требований вообще. И не больше. Здесь прошлое отрицается только как то, где были какие-то ограничения человеческой свободе, но формула не содержит сама по себе требования деструктивного действия. Это освободительное установление, раскрепощающее индивидов и обуславливающее их солидарность как свободных людей, всесторонне развитых личностей. Это, как писал М.М. Бахтин, активное восхваление человеческой природы со всеми ее актуальными желаниями и потребностями, с их незамедлительной реализацией, доведенной иногда Рабле до гротескной непристойности "большого родового народного тела" (19,99).

У А. Глюксмана акцент сделан на "увеселениях хозяев, помещенных туда по воле некоего отсутствующего хозяина" (10,16). Но если для Ф. Рабле возможность радостного человеческого общежития, по мнению некоторых исследователей, означала потенциальную возможность такой организации для всех людей, то для А. Глюксмана - это замкнутое общество, осуществляющее власть над другими, исключенными из него членами, благодаря самому Телемскому государству. Телем - "машина, аналогичная другим государственным машинам" (10,16). У А. Глюксмана речь идет о государстве, деспотии, существующей за счет лишенных привилегий трудящихся, которых заповедь Телема, как и "все современные политические теории обходят молчанием, подразумевая организацию труда, но оставляя все связанные с этим проблемы господства в экономике" (10,15).

Вопрос о материальной основе и экономической организации жизни телемитов - спорный вопрос в литературоведении, с точкой зрения многих авторов можно поспорить. Например, А.Ф. Лосев, выстраивая все явления

средневековой эстетики в один четкий ряд, согласно своей концепции о нарастании, а затем снижении возрожденческого титанизма, квалифицирует фрагмент о Телеме в произведении Ф. Рабле, написанном в эпоху Позднего Ренессанса, как "глупую мечту о самоутверждении человеческой личности... издевательство над всем возрожденческим индивидуализмом (20,587). "Утопический социализм аббатства Телем есть социализм дармоедов и тунеядцев, вырастающий на рабовладельчески-феодалных отношениях", - пишет А.Ф. Лосев (20,587).

На наш взгляд, эта мысль полностью опровергается самим содержанием романа Ф. Рабле, главная задача которого - критика монашества. Поэтому, следуя логике своего произведения, он не мог сознательно проповедовать тот же паразитизм в своем антимонастыре, что и паразитизм реальных монастырей. Писатель занимает своих монахов не трудом, в то время это не было и не могло быть основным предметом отображения в духовной культуре, а светскими делами - охотой, чтением, изучением языков и пр. В этом смысле Ф. Рабле не вышел за рамки своего времени и соответствующих стереотипов мышления.

На наш взгляд, образ Телемской обители интересен для понимания одного из вариантов восприятия общественного идеала. Но вряд ли можно считать его всесторонне разработанной и показательной на средневековом этапе развития социальных идей утопией, тем более утопией социалистической. Во-первых, для появления идей утопического социализма необходим определенный уровень развития общества, Франция подошла к этому уровню лишь в конце XVI - начале XVII вв. Этот фрагмент нельзя отнести ни к какому другому виду "социализма": здесь нет восхваления "добрых старых обычаев", свойственного феодальному "социализму", нет и попытки упречения новых капиталистических отношений "мелкобуржуазного социализма". Поэтому не может быть и речи о выдвигании какой-либо социально-определенной модели общества. Однако образ Телема в интерпретации постмодернистской философии демонстрирует уязвимость социальных идеалов, поскольку по форме они воспроизводят те отношения, от которых стремятся отказаться.

А. Глюксман, по-разному интерпретируя одну и ту же модель, приходит к выводу, что свободы не существует: ее нет для членов общества, поскольку всегда есть "отсутствующий Господин", создавший законы для этого общества, без которых никакое общество не существует, во-вторых, это общество несвободно и как целое, поскольку будучи обществом равных, вводит для самого себя дисциплину; и, в-третьих, вопреки такому обществу излучает тоже несвободу, поскольку должно обеспечиваться экономически. Все рассуждения "новых философов" создают оригинальную концепцию совмещения различных ценностных принципов строения общества. Традиционно противопоставление эгалитаризма, возводящего равенство в ранг высшей ценности, и индивидуализма, провозглашающего уникальность каждой человеческой личности. Центральный постулат "новых философов" заключается в том, что целостность общества и его иерархическое строение - однопорядко-

вые. явления, основывающиеся на принципиальной несвободе как отдельного индивида, так и общества. По сути все тенденции сводятся к холизму, поскольку антиэгалитаризм концепции выражен более явно и, как мы увидим, в дальнейшем именно эта характеристика станет определяющей для "новофилософского" антиэтатизма.

Радикализм взглядов на государство "новых философов", стремящихся всегда быть актуальными, проявился в решении ими проблем внешней политики, проблем межгосударственных отношений, этому специально посвящены ряд статей А. Глюксмана "Европа 2004", "Сила головокружения". В международном аспекте онтологизация власти сводится к еще одному постмодернистскому парадоксу - утверждению силы как основы мирного существования. Всякое общество, выступающее как некая стихийная сила, противопоставляется индивиду, так обосновывается разьединение "желания мира для себя", допускающее все средства борьбы за него вплоть до саморуйства, и "желания мира вообще" (21,55), которое направлено на сохранение социального статус-кво (21,205) и, более того, на распространение своего господства, изначально заложенного в любом обществе. Тем самым отрицается, что политические интересы государства зависят от основных экономических интересов правящих в данной стране классовых сил и соотношения их интересов с общечеловеческими ценностями и интересами.

Наличие ядерного оружия, по мнению А. Глюксмана, вызывает "головокружение, всеобщее настроение пацифизма", противоестественного человеческой истории, в которой войны неизбежны, а ядерные ракеты - закономерное технологическое усовершенствование оружия вообще с получением мирового статуса "психологического оружия третьего типа" (21,26).

А. Глюксман рассматривает движение за мир как проявление интеллектуальной пустоты и организационной беспомощности пролетарской традиционной идеологии в ситуации головокружения от угрозы войны. Развивая эти идеи в книге "Декарт - это Франция", А. Глюксман пишет, что существует только два способа "контроля конфликта: извне, авторитетом силы оружия или идей, и изнутри при единстве интересов" (21,36). Таким образом, "новые философы" разделяют тезис американских "политических реалистов" о том, что в основе новой политики лежит не просто угроза применения насилия, а его законность как средства достижения внешнеполитических целей. По их мнению, "ядерное оружие - единственное средство в географическом, социальном и стратегическом аспектах" (21,73-74).

Философские рассуждения "новых философов" базируются на давней военной доктрине Франции, завещанной еще генералом де Голлем. Стереотип восприятия международных отношений, основанный на ней, очень живуч во Франции и сегодня. Книга А. Глюксмана "Сила головокружения", которая цитировалась, ее реклама в средствах массовой информации подготавливали, по мнению специалистов, принятие в парламенте нового закона о военных программах, предусматривающего замораживание для этих целей значительной части национального дохода.

Со временем антиэтатистский пессимизм "новых философов" становится менее трагическим, в капиталистическом государстве они уже стремятся найти положительные стороны и не сравнивают его с тоталитаризмом. В антиэтатистских рассуждениях все больше места отводится антиэгалитаризму, поиску конкретных политических моделей, смягчающих "тоталитарную сущность Государства". От отвергнутого ими принципа демократии "новые" возвращаются к правовому принципу организации власти. Первоначально "новые философы" считали, что "нет общества, которое бы не провозглашало... права человека и одновременно не предпринимало усилий для их контроля и ограничение" (2,74). Надо заметить, что права человека всегда были одним из основных пунктов идеологии "новых философов".

Но права человека, не будучи философски осмыслены, стали элементом философской концепции новейшего толка, не получив четких определений, постоянно изменяя, в зависимости от политической конъюнктуры, свой предмет.

Обвинения "новых философов" на первом этапе носили обобщенный характер: обвинялась, по сути дела, схема, принцип, выраженный во всех политических системах: "Нет ничего более похожего на бойню, - пишет А. Глюксман, - чем другая бойня" (10,75), "красный террор или белый террор, истребления в тюрьмах похожи и заставляют употреблять одни и те же моральные категории" (10,299). Сегодня Б.-А. Леви отвергает этот абсолютный антитоталитаризм, так как по его мнению есть левые и правые антитоталитаристы, бегать между ними в поиске жертв с той и другой стороны - "гротескно": "идеология не давала нам выделять одно несчастье перед другим, одну жертву перед другой. Отсюда видно, как идеология прав человека, понятая буквально, оправдала по сути то, что призвана была обвинять; ведь между фашизмом и его противоположностью, между тоталитаризмом и демократией разница в сущности, а не Б степени..." (22,35).

В области прав человека, как бы чувствуя себя потесненными, "новые" теоретически обосновывают принцип различия, что по мнению одного из исследователей, созвучно политическому термину дискриминации. Б.-А. Леви выступает против эгалитаризма в области прав человека, он считает его "абсурдным".

Рассуждая о праве, "новые философы" очерчивают целый круг вечных проблем: на чем основывается право? что делает его справедливым или несправедливым? что отличает законность чистого права от той, которая насаждает настоящий клиентелизм? Центральным для "новых" становится вопрос - "что отличает правовое государство от другого, тоже насыщенного законами, декретами и правилами, но государства тоталитарного?" (2,108). Сегодняшняя защита демократии базируется на основном понимании ее сущности: акцент делается на правовом характере "демократического государства". В "Божьем Завете" Б.-А. Леви уже пишет главу "Похвала Государству", в которой он отмежевывается от анархизма: "Власть может укрепляться, а Государство распадаться, и общество без Государства - это безграничный террор" (23,24), "право - более свято, чем действие" (23,204). По мнению француз-

ских марксистов, отождествление демократии и правового государства не столь безобидно. Его употребление с конца 70-х гг. становится все более привычным для французов и постепенно вытесняет даже корреляционные ссылки на демократические принципы. Это по сути дела не содержательное определение, а описание функционирования власти - т.е. соответствия ее реализации писаным законам, независимо от их содержания.

Антиэгалитаристская парадигма "новой философии" реинтерпретируется в таких современных работах, как "Эгалитарная Машина" А. Минка, "Государство среднее, Государство современное, стратегия для его изменения" М. Крозье и др. Необходимо сказать, что тенденция самой "новой философии" к элитизму нарастала. Так, в одной из последних книг Б.-А. Леви критикует сам принцип консенсуса, который на практике оказывается принципом равенства на примитив. Согласие достигается путем упрощения и схематизации различных позиций и их сведения к наиболее простой. Свое негативное отношение к идее взаимопонимания Б.А. Леви выражает в сатирически выпященной фигуре Сартрона - симбиозе Б.П.-Сартра и Р. Арона, который появляется всякий раз, когда обсуждается принципиальный политический вопрос. Парадоксально, но одним из аргументов в пользу элитизма оказывается его восприимчивость к инновациям и экспериментированию, которые первоначально отвергались "новыми философами" как средства осуществления господства. В новых условиях "новые философы" пытаются балансировать между традицией и новацией, элитизмом и эгалитаризмом.

Главным действующим лицом возрождения общества должен стать, согласно сегодняшним "новым", интеллеktуал - творческая личность. Б.-А. Леви считает, что существует независимый от механизмов власти тип людей: "... Нет интеллигенции там, где власть Государства предполагает сама устанавливать убеждения; зато там, где она есть - пусть подпольная, косноязычная или осмеянная, - существует неуловимое движение вокруг смыслов этого убеждения" (22,97). Б.А. Леви подчеркивает одиночество интеллеktуала: он стоит вне Государства и вне общества. Но только асоциальность может быть гарантом выполнения им его миссии.

Проблема "пророка в своем отечестве" - одиночества первооткрывателя - тесно связана с проблемой доказательства истины, ее принятием обществом. Зависит ли статус истины от количества ее адептов? Б.-А. Леви считает, что нет: интеллеktуал в состоянии в одиночку, или почти в одиночку, выстрадать правду. Наличие альтернативного мнения - гарантия приближения к истине. В этом смысле "интеллеktуал против диктата мнения, интеллеktуал против религии правящих" (22,100). Говоря словами А. Камю, это право говорить от имени всеобщего даже в то время, когда властвуют общепринятые истины. Или, словами Б.-Б. Руссо, защищены ли те, кто мужественно принимают решения и действуют так, как им кажется верным, не заботясь о суждениях других людей. Интеллеktуалы, о которых пишет Б.-А. Леви, - воплощение идеала "новой философии".

Кумиры "новых" - противостоящие рационализму, Сократ и Панург. Они, по мнению А. Глюксмана, олигаторуют полную свободу, не в духе

гегелевского панлогизма как познанную необходимость, а свободу от знания, от норм и законов современной им жизни. Свобода Сократа выражается в его "я знаю, что я ничего не знаю", а свобода Панурга - в тех каверзных вопросах, которые он задает правителю.

Идеал свободы "новой философии" выразился в образе Сократа негативно и пессимистично. Это полный разрыв "свободного" субъекта с обществом, языком, культурой, знанием, наконец, с самой жизнью. Рассматривая конфликт Сократа с современным ему обществом, М. Клавель делает вывод о том, что мы сегодня, не конфликтуя, в отличие от Сократа и Христа, с нашим окружением, убиваем в себе человека (16,79).

Из отрицания связи свободы и познания логически следует, что освобождение человека не в познании и преобразовании мира, а в чем-то потустороннем. Отсюда, по верному замечанию И.М. Кутасовой, "революционер становится бунтарем... а бунтарь вырождается в ангела" (24,88).

### *3. Опровержение социальной революции*

"Новая философия" одну из главных своих задач видит в том, чтобы развенчать "иллюзию возможности освобождения" (2,28) путем социального перелома. Революционное изменение общества неосуществимо, с точки зрения "новых философов", прежде всего из-за всеохватности общества Властью. Об этом уже говорилось выше. Концепция неофилософов формируется как ответ на существующие теории общественного развития. Властные структуры мира, согласно "новой философии", оказываются сформированными этими теориями, поэтому философские доктрины анализируются как сама реальность.

Можно выделить два аспекта рассмотрения проблемы революции: предполагаемый субъект революционного действия и принципиальная возможность коренного изменения общественного устройства, т.е. уничтожения Власти. С этих позиций они оценивают все произошедшие в истории революции и философские концепции революции.

В философской концепции "новых философов" много личных впечатлений от политических событий конца 60-х гг. Главное - разочарование в марксистской теории классов и тезисе о революционной миссии рабочего класса. Но бывшие гошисты отошли не от марксистского понимания пролетариата, их восприятие рабочего класса и в 1968 г. было не теоретичным, а, скорее, мистическим.

Лидеры молодежного движения рассчитывали на поддержку рабочих, Союз коммунистической марксистско-ленинской молодежи проводил пропаганду на заводах, были созданы первичные рабочие организации. После "Мая 1968 года" многие из активистов бросали учебу и "шли в пролетариат": живые примеры Р. Линхарта, Т. Грумбаха, Б.М. Салмона и многих других и литературный пример Бенжамина К. из романа Б.-А. Леви "Дьявол в мыслях". Главным итогом этого "хождения в народ" было разочарование в рабочем движении и его возможностях: гошисты не почувствовали в себе - рабо-

чих - ни мудрости, ни революционности - одно лишь "отупляющее чувство усталости". Как пишет К. Жамбе, "субъект революции не может быть найден... , вначале я отказался от образа народа как правителя, затем от образа пролетариата как мессии, который показался мне слишком низким, и теперь я ни во что не верю..." (25,643). Главным лейтмотивом высказываний "новых философов" по поводу теории пролетарской революции является бессмысленность классового подхода к анализу Общества. По мнению "новых", никакая другая структура, кроме господин-раб не отражает сущности общества, и никакое социальное потрясение не штриит этой дихотомии. Особенно остро этот вопрос, как мы видели, был поставлен А. Глюксманом.

А. Глюксман вновь обращается к гегелевской диалектике раба и господина, теперь уже рассматривая возможность бунта раба-рабочего в этой паре рабочий-буржуа. Гегель, впервые вводя в философию отношения раба и господина в "Феноменологии духа", хотел «оказать диалектику развития истории: раб трудится, обогащает себя, овладевает миром и становится господином: "Господин использует плоды труда другого и становится идиотом, рабом раба, в то время как последний придает миру человеческий облик, очеловечивает мир и, формируя его, овладевает природой и одновременно овладевает собой до такой степени, что больше не боится господина и не боится его свергнуть" (10,151).

Перенос отношения раба и господина на антагонистическую пару капиталистического общества, не свойственный Гегелю, не нов, А. Глюксман заимствует его у неогегельянца А. Кожева. А. Глюксман придает этим отношениям всеобщий политический характер. Если ранний Б.-П. Сартр противопоставлял свой философский пессимизм философскому оптимизму Гегеля, А. Глюксман превращает его в полидазеский пессимизм: раб не может освободиться от рабского состояния без насилия господина. Существенным для самой "новой философии" выводом является отрицание революции, освобождающей человека от экономического и политического гнета, открывающей человеку путь в "царство свободы", возможность создания нового общества, состоящего из одних господ.

Иначе этот тезис доказывает Б.-А. Леви в своей книге "Варварство с человеческим лицом". Он не отрицает существования пролетариата в социологическом смысле термина. Однако, по его мнению, Власть в современном обществе уже не предполагает дихотомии, а реализуется через сам пролетариат, лишенный сегодня своей противоположности и потому лишенный даже отдаленной перспективы когда-либо стать господином. Б.-А. Леви провозглашает приход нового царства - "варварства с человеческим лицом": "В этом наступающем варварстве будет лишь один класс, но это будет, против всех ожиданий, рабочий класс или пролетариат" (2,173). Это новая цивилизация, "к которой идут и капиталисты, и социалисты" (2,174). В широком понимании - это однородное "пролетаризированное общество" с единой культурой Труженника "как стиля и предназначения человека" (2,176). Главной становится "индустриальный ритм, который подчиняет себе и... классовую борьбу" (2,174), поскольку пролетариат не будет гомогенным. Однако он

будет проявляться во всем и в каждом: "Без культуры, но повсюду в культуре; без коллективного представительства, но во всех коллективных представительствах" (2,176). Б.-А. Леви приводит неизвестный текст К. Маркса (без ссылок), в котором К. Маркс предвидит невозможность бесследного уничтожения частной собственности и необходимое ее превращение в генерализованную собственность с низведением всех классов до положения рабочего. Всеобщность может быть реализована как всеобщий капитализм - вот главный вывод Б.-А. Леви. Классовой борьбы нет, налицо социальная однородность, заработная плата стала всеобщей судьбой, значит, "капитал лишь унифицировался" (2,179). В итоге капитал оказывается той Абстрактной неуничтожимой Властью, сохраняющейся в любом типе современной цивилизации.

Рассуждения Б.-А. Леви проникнуты ненавистью и брезгливостью по отношению к рабочему. Этим объясняется катастрофичное абсолютизирование явления унификации. Но, в конечном счете, эгалитаризм, как это хорошо показывают сами "новые философы", провоцирует новую кастовость. Балансирование между этими крайностями суть состояние современной цивилизации в зависимости от конкретных политических структур, воспроизводящих либо кастовость, либо однородность. Но нигде нет "чистого" варианта. Этот вывод наглядно демонстрирует уязвимость применения предельно общих суждений постмодернизма к анализу конкретного общественного устройства и, тем более, его отдельных элементов.

Используются и элементы маркузианской концепции роли маргиналов. У А. Глюксмана "низкий, некультурный пролетариат" и есть представитель "окраины", стремящейся к господству. Б.-А. Леви считает маргинальные слои - интеллигенцию, прежде всего, и молодежь - единственными, имеющими возможность в обстановке нового варварства, создать новые культурные ценности, или, словами сегодняшнего Б.-А. Леви возродить утраченные: "В положении клерка, даже в самом факте его существования, в том, что общество терпит его *itrait* раздражается, уже сама по себе существует удача, обещание для общества" (22,91). Выполнение интеллектуалом его миссии во многом зависит от осознания и принятия этого особого положения в обществе. Эти взгляды "новые философы" развивают в последних работах. В этом смысле интересно сравнение Б.-А. Леви ситуации современной Франции и сталинских времен: "Они (интеллигенты) своими руками создали условия собственной замены в мазохистском порыве, сравнимом лишь с тем, который в лучшие годы сталинизма заставлял их благоговейно склоняться перед оком-народа-который-никогда-не ошибается" (перефраз известного "око-которое-видит-все", в русском варианте - "недремлющее око") (22,26-37).

Сегодня "новые философы" далеко ушли от своего первоначального ювенизма (преклонения перед молодежью, культ ее "особости"). В одной из последних книг "Похвала интеллектуалам" Б.-А. Леви отказывает в существовании так называемой молодежной культуре как особой форме культуры. Ювенизм он называет "абсурдным, оглуляющим" (22,106), особое внимание к молодежи считает одним из признаков тоталитарных режимов, поскольку

именно молодежь оказывалась наиболее подверженной социальной демагогии сталинизма и нацизма.

Как и многие другие термины концепции, термин "маргинал" связан с целым кругом проблем социальной теории. Это не только определение конкретной классово-структурной "прописки" маргинала, но и возможная связь маргинальной позиции с положением и ролью интеллигенции, а также феноменом бюрократии, тесно связанным с функционированием государства. Так, эволюционируя, "новые" приходят к пониманию роли интеллигента как мессианской: он находится "на окраине" социума и в меньшей степени зависит от массовой культуры и господствующей идеологии. Этим объясняются исключительность его положения и возможность неподконтрольного (со стороны властных структур) влияния на развитие социума в целом. И хотя эта идея дается в абстрактных терминах часть, отстающая от целого, получает уникальный шанс видоизменить его, исходя из внешних критериев и параметров, а не из внутренних закономерностей этого целого. Ясно, что такие рассуждения "новых философов" становятся базовыми для понимания бесперспективности действительного, качественного изменения структуры общества.

Маргинальные концепции следует объяснить не только логикой развития социальных концепций. Философские конструкции возникли как попытка найти в структуре общества место для определенного класса явлений, прежде всего явлений духовного порядка, феноменов культуры, выпадающих из так называемых магистральных тенденций. Философия постмодернизма возникает как маргинальная философия, не претендующая, однако, на то, чтобы занять место в центре. Скорее, наоборот: она пытается забыть философию от воспроизведения иерархии, сводя, казалось бы, несомнимые идеи и концепции. Поэтому в содержательном аспекте философы-постмодернисты столь "привязаны" к идее маргинальное™. Для "новых философов" эта идея, будучи основой самоидентификации, становится главной для понимания общества.

Например, апофатическое определение маргинальное™ как невключенности в социум, как отсутствие специфических для большинства членов социума черт, проецируется на проблему национального. Актуальность этого объясняется не только чисто теоретическими причинами, но и, прежде всего, событиями, в которых национальное тесно связано с политическим. Маргинал представляется как носитель вненационального, а в определенных условиях - и антинационального.

Проблема маргиналов в концепции "новых философов" тесно и, на наш взгляд закономерно связана с проблемой культурных, в широком смысле ценностей и традиций. Новое отношение к традиции приближает культурную революцию нового типа. Эта идея созвучна с другим способом избежать тоталитаризма, предложенном в концепции Ханнэ Арендт. Здесь главный гарант - не определенный структурный аспект существующего общества, а историческая сменяемость поколений. С появлением нового поколения, по мнению Х. Арендт, происходит детоталитаризация, поскольку тоталитаризм

литературизм воспроизводится прежде всего через идеологические штампы. Ее интерпретация роли традиции противоположна трактовкам "новых". Иная и постмодернистская оценка роли разрыва с культурной традицией. Но в обеих концепциях скачок в развитии политических структур связывается с изменением действия традиции. В новом мышлении важна форма включения традиции в современный контекст.

Как уже отмечалось, постмодерн избегает противопоставлений, альтернативы. Это касается и дихотомии традиция=новация. Это "снятие" оказывается настоящим новаторством в философии. Ведь философский постмодерн, сохраняя пафос новизны, - это специфическая, вторичная оппозиция тому, что само находится в оппозиции. Модернизм характеризуется культом новизны, разрушением традиции, ниспровержением авторитетов и нарушением канонов. Потому постмодерн - не оппозиция в подлинном смысле слова. "Новая философия" вбирает многие идеи, существовавшие в другом жанровом и проблемном контексте и оттого "не прозвучавшие" как самостоятельные темы философствования. Постмодерн ассимилирует самые разные культурные традиции. Достаточно перечислить переработанные постструктурализм концепции М. Хайдеггера, пражского структурализма, русского формализма. В истории возникновения философии постмодерна важную роль сыграли феноменологическая и формалистическая концепции, в другом аспекте - концепция Франкфуртской школы и марксизм.

Б.-А. Леви главным недостатком варианта культурной революции считает принцип отречения от предшествующей культуры. Это был принцип самоотречения, "забвения самого себя", на котором строилась концепция "нового человека" (22,63). Деятельность асоциальных элементов как выражение антигосударственности и антиидеологизации является истинно революционной, поскольку ведет к качественному изменению социума, его дезэтизации. Иные революции, будучи совершены как бы изнутри государства силами, чье сознание пропитано существующей идеологией, могут быть направлены лишь на воспроизводство качественно тех же политических структур.

Все свершившиеся революции - это "идеологические революции", т.е. "великие обманы", дававшие иллюзию массам "взять власть над властью" (10,248). Для масс - это каждый раз новое отношение, новый господин - новый раб, это "машина начала, абсолютного начала" (10,13). С точки зрения субъективного восприятия революции, в этом положении много верного: происходит резкая переориентация идеологии. Это относится и к неудавшимся попыткам социальных изменений: для популярности марксизма "Май 1968 года - один из самых черных периодов в истории социализма" во Франции (2,212).

А. Глюксман, ссылаясь в книге "Господа-мыслители" на Гегеля, выделяет три этапа осуществления революции, акцентируя все внимание на субъективных факторах социальных процессов, на роли идеологии. "Новая философия" ограничивается идеологическим аспектом массовых движений, несомненно, имевшим важное значение в истории и недостаточно разработан-

ным в современном историческом материализме. Исследование остановилось на ленинском тезисе о необходимости привнесения научной социалистической идеологии в стихийное рабочее движения. Этот тезис становится основной целью для критического рассмотрения "новой философии".

Во-первых, это этап идеологической подготовки, который, по словам А. Глюксмана, является доказательством эффективности идей. А. Глюксман сравнивает воздействие философских положений с воздействием религиозных догм, неоспоримых и призывающих к исполнению. Господа-мыслители в этом контексте ассоциируются у А. Глюксмана с Богом: например, Телемская формула "делай, что хочешь", "выражает точку зрения самого Творца на его мир, благо формула не распространяется на него самого. Она удваивает отношения управления, будучи сама управляема Творцом как его творение" (10,15). Это созвучно идеям и других "новых философов". Так, Б.-А. Леви посвящает целую главу своей книги "Варварство с человеческим лицом" анализу марксизма как новой религии и из факта встречи Папы Римского с мэром-коммунистом города Рима (1976) делает вывод о смешении двух всеобщих религий - "опиумов народа" (2,80-89). "Новые философы" обвиняют теорию в подготовке насилия.

Действительно, роль идеологии велика. Например, существует так называемая дегуманизация образа жертвы: в массовое сознание подспудно внедряется иммунитет к жалости по отношению к конкретному слою, классу, народу и пр. Такие рассуждения непосредственно связаны с пониманием гуманизма в теории социальной практики.

По мнению А. Глюксмана, марксистская теория пролетарской революции и марксистская политэкономия как научное обоснование теории социальной практики - главные виновники ГУЛага: марксизм научно говорит об эксплуатации, но замалчивает насилие, которое она сама породила. В концепции "новых философов" сталинизм - воплощение научной теории К. Маркса. Сталинские репрессии были психологически подготовлены революционной жертвенностью, обесценением человеческой жизни. В то же время вульгаризация марксистской экономической теории - абсолютизация производства и недооценка потребления, способного косвенно воздействовать на формирование общественно необходимых затрат и в теории, и в реальной практике хозяйствования - способствовала оправданию любых затрат, установлению критерия общественного благополучия через развертывание производства, укреплению центральной власти как организатора этого производства. Социализм этого варианта оказался одним из вариантов техноцентристской цивилизации.

Интересная проблема, актуальная для понимания философии постмодерна - соотношение фрагментарной и полной истины. Восприятие реальности дробится на отдельные фрагменты, в каждом из них содержится своя истина, не претендующая на полноту целостной истины, движение к которой становится бессмысленным, т.е. политико-идеологическая иллюстрация знаменитого философского принципа: целое не является простой суммой частей. Но использование в идеологической пропаганде стереотипа, противополо-

ложного по содержанию, приводит к катастрофическим последствиям на уровне как индивидуального, так и коллективного сознания. Опасна и потеря чувства целостности как в области культуры, так и в сфере политики. Их смещение в политической практике приводит к манипулированию массовым сознанием. Если дополнить картину поиском врага и виновника, то становится ясно, что на основе неприятия всей совокупности фрагментарных истин могут быть сконструированы самые ложные обвинения, на которых и может быть развернут террор.

Вторым этапом А. Глюксман называет террор, "столь естественный для самого философского рационализма призыв к истреблению и стиранию с лица Земли, к повальному опустошению" (10,86). В качестве иллюстрации служат "неудачные" революции в России, во Франции 1968 г., в Китае. Подобную интерпретацию с такими же примерами можно встретить у Б.-А. Леви ("Варварство с человеческим лицом"), у К. Жамбе ("Онтология революции"). Для "новой философии" социальная революция - прежде всего террор, насилие, против которых они выступают. В рассуждениях о революции наиболее полно проявилась лоялистская сущность "новой философии": цели являются не просто второстепенными, а иллюзорными, сознательным обменом масс со стороны Властителя: "Господин не является тем, кто побеждает в этой битве, он является тем, кто в результате побеждает, в конечном счете - из-за наличия этой битвы, выдвигая после ее окончания новый приказ" (10,40). Отсюда большая озабоченность средствами, чем целями.

Проблема соотношения цели и средств социального развития сводится к проблеме средств. Поэтому оценку конкретной исторической революции, прежде всего Октябрьской революции в России, "новые" проводят не по историческим результатам реализации лозунгов революции, а по соответствию этих лозунгов революционному процессу как таковому. Кстати, любопытные политические параллели обнаруживаются сегодня: российские "веховцы" отвергали Октябрьскую революцию из-за того, что она "свободу и демократию добывает отрицанием свободы и демократии". И для одних, и для других идеалом является общество плюралистического консенсуса.

Понимание революционного процесса "новыми философами" проникнуто гуманностью и заботой о человеческой личности. Однако, следует отметить существенную ограниченность нового гуманизма: он замкнут в собственной системе. Логическим развитием является охранительная политическая позиция "новых философов", согласно которой наибольшее зло - насилие над уже установленным порядком. Так, Б.-А. Леви недавно в хвалебном слове о себе самом как бы прослеживает эту эволюцию: "Слава тем, кто мог напомнить, что не всегда восстание верно, а реформа - неверна; не всегда и не обязательно либеральный министр не достоин уважения; и что университет не избежит своего переустройства" (22,106). (Автор имеет в виду конкретные события декабря 1986 г., когда студенты выступили против реформы высшего образования. - А.К.).

А. Глюксман в одной из последних книг "Декарт - это Франция", пытаясь найти альтернативу революции, предлагает два варианта. Первый - ис-

пользование конфликта для приведения соперничающих сторон к согласию, к единому Богу и счастью для каждого и направление агрессии на третий объект, на новые завоевания.

Второй вариант более пессимистичен: действия нет, катастрофы удается избежать, но в перспективе - одинокое существование, замкнутость на своем единоличном Боге или его отсутствии. Зато это единственная, пусть негативная, возможность реализации гуманизма.

Главное, на третьем этапе - "умение закончить революцию, поскольку стабилизация вменена ей в обязанность" (10,40). Здесь - "выполнение разработок по всем фундаментальным темам: союз против внешней опасности, конец вихрям и гражданский мир внутри, официальное деление общества по отношению к функциям, возможностям и богатствам. После этого - большие работы, отведенные Государству Разумом (Гегель), диктатурой пролетариата (Маркс) или властью (Ницше): война, политическое господство экономики, порядок, обучение большинства" (10,270). Заимствованный у Гегеля термин "образование-обучение" становится центральным в критической концепции власти. Все основные характеристики функций государственной власти, достигнутой с помощью революции, преподносятся как гегелевские: "Революция как научный эксперимент владык-мыслителей... является процессом воспитания без воспитателей" (10,44).

Как пишет А. Глюксман, "по Гегелю, на первом этапе народ освобождается от всякого авторитета, который исходит не из него (старый режим); на втором он встречается с самим собой; на третьем он сам вменяет себе в обязанность приказ, с учетом совершенной ломки и весом обстоятельств" (там же). Третий этап - итог революции, возвращение общества в естественные для него, по мнению "новых", рамки отношения господства-подчинения. Результат революции перечеркивает саму революцию, восстанавливая Государство - механизм стабильности осуществления власти со всеми инструментами: авторитетами, самодисциплиной, манипуляцией, сознанием и пр. Посредством революции хитроумный мировой разум достигает высших целей.

А. Глюксмана интересует прежде всего им же выделенная претензия философов руководить революцией, чтобы свести ее к новой форме господства: "... Господин мыслит в них" (10,100). Играя гегелевскими метафорами, А. Глюксман отождествляет все концепции революции - от раблезианской до ницшеанской: "Призывают ли они (владыки-мыслители) к революции или к стабилизации... или же ратуют за контрреволюцию, не это является решающим: если существует революция, то восходом солнца станет наука, которая дисциплинирует эти революции, - вот общая программа всех мыслителей" (10,138-139). И в этом смысле все учения схожи с концепцией Гегеля.

Основания для неадекватных интерпретаций политической философии Гегеля имеются, ибо революция оценивается Гегелем неоднозначно. Он не мог не видеть необходимость революций. С точки зрения гегелевской теории развития, революция была неизбежным качественным скачком:

"Постепенное измельчание, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира" (11,6). Выход представляется Гегелю в виде снятия противоречия между "героизмом служения" монархической власти и реализованным "низменным сознанием - всегда быть готовым к бунту" (10,270-272) в конституционной монархии, которая гармонизирует отношения между сословиями и знаменует собой, по мнению Гегеля, действительный конец истории.

В поисках первого, кто ввел принцип революционности в философию, А. Глюксман обращается к кантовскому принципу автономии воли, согласно которому практический разум сам формулирует для себя закон. Взгляды Ж.-Ж. Руссо, который впервые сказал о человеке как субъекте социального действия, А. Глюксман интерпретирует как "начало гуманистическим химерам", как постановку человека в центр философии, а, значит, согласно "новой философии", и в центр идеологического давления со стороны рационализма.

Важно отметить двойственный подход к оценке "новыми философами" кантовской философии. С одной стороны, они обвиняют его в первооткрытии возможности манипулирования. С другой, выявленная Кантом противоположность общности механизма получения истины и уникальность их практического применения "очищают путь" к освобождению, как его понимают "новые философы". В частности, по мнению представителя религиозного варианта "новой философии" М. Кладеля, к возвращению к Богу.

Из четырех господ-мыслителей наиболее революционным, по мнению А. Глюксмана, оказывается Фихте, который "снимает" дуализм Канта и делает кантовский принцип универсальным началом всей системы. "Уроками господина" называет А. Глюксман научный анализ опыта революций, так как цель владык-мыслителей - "занять центральное место под солнцем и назначать движущие силы истории, которые должны совершить революцию, будь она в мыслях или в будущей реальности" (10,173-174). Под критику "новой философии" попадает прежде всего идеология политического активизма вообще, марксизма, в частности, как первого, применившего ее по отношению к самому себе: с помощью определенного метода исследовать реальность, на основании этого анализа выстроить теоретические схемы, из которых должны последовать практические решения.

В существовавших теориях в зависимости от движущих сил революционного переустройства общества, революция приносила победу или особой категории сверхлюдей (Ф. Ницше), или основному производителю материальных благ (К. Маркс), или деклассированным элементам (Г. Маркузе). "Новые философы" не лишены духа революционного романтизма, но воздерживаются от комментариев по поводу будущей победы. Движение не будет носить социальный характер, и последствия его будут лежать вне существующей социальности. Это должно представлять собой своеобразное изживание прежних "варварских" ценностей и обретение новых. Логика господства заставляет человека укреплять существующее общество даже бунтом, поэтому ради освобождения своей "самости" человек должен отказаться от всех господствующих культурных ценностей. В настоящем обществе есть

лишь иллюзия освобождения, поскольку все мы остаемся в том же обществе, говорим на том же языке, существуем в той же культуре\* и все это пропитано Властью.

Наиболее разработанной позитивной программой "новой философии" можно считать религиозный вариант концепции М. Клавеля и идею мистического Ангела Г. Лардро и К. Жамбе. Выход якобы из господствующих повсюду отношений подавления они находят во внерациональном обращении к новому внерациональному Абсолюту - к Ангелу, к Богу, к новым культурным и духовным ценностям, к новому средству общения и самовыражения - к языку общения с Богом. В трудах этих авторов, появившихся в основном в конце 70-х гг., отрицание социальной революции приводит к тезису о необходимости "бунта" - своеобразной культурной революции в форме христианской революции, в ниспровержении сверхчеловека как носителя абсолютной политической власти, манипулирующего людьми по законам разума, - к сверхчеловеку ортодоксального христианства - Иисусу Христу. "Малопомалу Бог возвращается через болезненные трещины и разрывы", - пишет М. Клавель, - "проделанные им в нашей культурной коросте, за которой мы тшились от него укрыться и избавиться" (26,112). Лишь Бог может обеспечить человеку то, что М. Хайдеггер называл подлинным существованием, сделать то, что не в состоянии, по мнению "новых", сделать философия и наука. Такая позиция "новой философии" обнаруживает понимание революции как эволюции в духе современных теологов революции.

По-другому понимают "бунт" К. Жамбе и Г. Лардро. "Бунт" - это самообман ценностями Добра и Справедливости, он не меняет положения дел: "Он поднимает вас высоко.., к Богу.., и, следовательно, к новому Властителю" (5,63). Ангел, будучи воплощением искренней веры человека в лучшее, оказывается иллюзией. Неслучайно, в качестве эпитафии "новые философы" взяли фразу из М. Рильке: "ангел всегда ужасен". Однако их Ангел возникает из единственного источника искреннего и чистого чувства. Критический запал "антиреволюционности" сменяется пафосом *sola fide* (лютеровское определение "только верою"). Смена умонастроения, которую целый ряд "новых философов" считает спасительной для общества, переключается с переворотом, который осуществил М. Лютер. "Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры.., он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека", - писал К. Маркс (27,422-423). Скорее всего, католик М. Клавель не согласился бы с такой аналогией, но в целом задача, которую ставят перед собой и "новые философы", достаточно полно выражена в этих словах, а антиэгалитаризм во многом содержательно сближает позиции.

Необходимо отметить, что религиозная мистическая позитивная модель "новой философии" - закономерный путь эволюции взглядов участников движения конца 60-х гг. Дело в том, что, действительно, рационалистическая теоретическая схема марксизма не могла быть адекватным выражением этого движения: оно было иррационалистичным по сути и требовало соответствующей теоретической реакции. По оценке одного из участников

движения А. Вебера,"это была мистическая, пророческая, глубоко религиозная сила, она дала движению протеста достаточное дыхание, она породила этот мобилизаторский миф" (25,642). "Новые философы" во многом сохраняют и пытаются с критических позиций теоретически обосновать восприятие марксизма как религии. Размышления о роли Веры стали отправными для многих экс-гошистов: в 1975-1976 гг. у М. Кладеля регулярно собираются А. Глюксман, К. Жамбе, Г. Лардро, М. Лсбри, Б.-П. Ле Дантек, А. Гайзмар и некоторые другие. На основе этих дискуссий М. Кладель издал книгу "Мы все его убили, или "этот еврей Сократ". С другой стороны, развернувшаяся с середины 70-х гг. во Франции смена социальных идеалов выразилась в поиске качественно иных ценностных ориентиров. Последствием перестройки в духовной сфере, как правило, является не реформация прежних основополагающих убеждений, а их качественная трансформация.

Антиэтатизм участников Мая .1968 г. во Франции перерождается не в апологетику Государства и государственности и не в другой, более конструктивный антиэтатизм, а в религиозное, мистическое миропонимание, выступающее как альтернатива любого другого светского миропонимания. Это не означает, что новейшая философия трансформируется в религию. Просто тема религии и ее функционирования становится одной из ведущих в философии.

В этом смысле "новая философия" своеобразно способствует росту авторитета религиозной веры как способа индивидуального "выживания". Б.-А. Леви в "Завете Божьем" пытается дать политическое обоснование христианства. А. Глюксман в книге "Декарт - это Франция" обращается прежде всего к проблеме картезианского Бога, а затем в работе "Одиннадцатая заповедь" пытается дополнить христианский гуманизм.

Пример французской "новой философии" мог бы подтвердить существующее в исследовательской литературе определение постмодерна как возвращение к религиозному сознанию. Но это не совсем так. Выделение какой-либо системы взглядов, в том числе религиозной, не в духе постмодернистской философии. Видимо, именно это имеет в виду Б.-А. Леви, когда утверждает, что интеллеktуал нового типа должен стать преградой оккультизму и мистике: "Интеллектуал против тайны. Интеллектуал против идеалов. Интеллектуал против возврата не до конца отвергнутых суеверий" (22,93). Иррационализм "новой философии" направлен против марксизма, который обвиняется в создании тоталитаристской идеологии и в этом смысле имеет свои границы. Эволюция "новой философии" показала, что борьба с "революционными суевериями" определяет использование методов и авторитетов как теоретического, так и этического характера. "Новой философии" выгодно возродить иррационализм, но это не означает, что это делается в ущерб рациональности. Задача нового поколения интеллектуалов, по мнению Б.-А. Леви, - "порвать с радикальной моделью", "сочетая прежнюю "этику убеждения" с "этикой ответственности", которая заставит отказаться от простоты пустого бунта" (22,130).

Главным итогом своих рассуждений об обществе "новые философы" считают разоблачение оптимизма, присущего поколению движения протеста. Б.-А. Леви прямо заявляет. "Надо свернуть шею оптимизму и его жизнерадостным основаниям, облачиться в броню пессимизма и забыться в безнадежности" (22,79). Поэтому социальное исследование "новой философии" идет как бы в двух плоскостях. В одной "новые философы" рассуждают о социуме как внешнем объекте, предельно схематизируя его, и на основании этого доказывают, что мир - катастрофа, в эпицентре которой - человек". В другой социум предстает как дискурс Властителя, выраженный в текстах великих философов. Вся предшествующая философия - попытка на основе идей о счастье, справедливости, равенстве и благе обмануть человека, заставить его своими действиями укреплять "радикальное зло Истории".

Будучи концепцией постмодерна, "новая философия" понимает эти интерпретационные проблемы как основные и в качестве действительно нового элемента предлагает новую постановку и специфическое решение таких проблем, как проблема отношения к традиции и новации, или, в более общем виде, - проблема историчности, проблема антитезы интуиции и рациональности, проблема веры и разума и, наконец, проблема возможности новой семантики.

Основным моментом исследования становится понятие Власти - предельной абстракции, с помощью которой "новые философы" объясняют "изначальное зло истории". Это понятие конкретизируется, когда они рассматривают государство как форму реализации Власти и революцию как иллюзорную возможность ее изменения. Собственно философским решением А. Глюксман и другие "новые" считают ницшеанскую "свободную и последовательную переоценку всех ценностей мира".

## ВОПРОСЫ

1. В чем специфика понимания Власти в "новой философии"?
2. Как связаны Власть и Знание согласно "новым философам"?
3. Каким образом функционирует Власть? В чем причина крушения элитарных идеалов?
4. Возможна ли новая семантика? Что можно понимать под революцией?

## ЛИТЕРАТУРА

1. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.
2. Levy B.-H. La Barbarie a visage humain. P.: Grasset, 1977. 220 p.
3. Glucksmann A. Descartes c'est la France. P.: Flammarion, 1987. 296 p.     "•
4. Clavel ML, Sollers Ph. Delivrance. Face a face. P.: Ed. du Seuil, 1977. 155 p.
5. Jambet C, Lardreau G. Ontologie de la revolution. I. L'ange. P.: Grasset, 1976. 224 p.

6. Foucault M. Histoire de la sexualite. La volonte du savoir. vol. I. P.: Gallimard, 1976. 211 p.
7. Гваттари Ф. Машинное бессознательное //Архетип. М., 1995, N1. С. 58-65.
8. Капитализм и шизофрения. Беседа К. Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари //Ad Marginem'93. М., 1994. С. 394-405.
9. Делез Ж. Представление Закер-Мазоха (Холодное и Жестокое). //Венера в мехах. М.; 1992. С. 189-313.
10. Glucksmann A. Les maitres penseurs. P.: Grasset, 1977. - 323 p.
11. Гегель. Феноменология духа //Сочинения. М.-Л., 1929-1958. Т.4. 435 с.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 517-642.
13. Guerin M. Nietzsche. Socrate heroique. P., 1975. 364 p.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //Соч. 2-е изд. Т.3. С. 7-544.
15. Аристотель. Соч. в 4-х томах. М.; 1975.1978.
16. Clavel M. Nous l'avons tous tue, ou "ce juif de Socra- te ...". P.: Seuil, 1977. 344 p.
17. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М. 1981. 560 с.
18. Glucksmann A. La Betise. P.: Grasset, 1985. 274 p.
19. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
20. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
21. Glucksmann A. La Force du vertige. P.: 1983. 223 p.
22. Levy B.-H. Eloge des intellectuels. P.: 1987. 157 p.
23. Levy B.-H. Le Testament de Dieu. - P.: 1979. 308 p.
24. Кутасова И.М. Антифилософия "новой философии". М.; 1984. 143 с.
25. Hamon H., Rotman P. Generation. Les annees de poudre. P.: Ed. du Seuil, 1988. 695 p.
26. Clavel M. "Dieu est Dieu, nom de Dieu!" - P.: 1976. 220 p.
27. К критике гегелевской философии права. Введение //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т.I, С. 414-429.

## КРИЗИС КУЛЬТУРЫ: ПОИСКИ НОВОГО ТИПА ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМА

"Новые философы" выступили как радикальные критики государства. Их концепция, сфокусированная на проблемах иерархической структуры общества и этатистской идеологии, пропитана гиперкритицизмом и пессимизмом. Главным итогом стало развенчание практически всех предшествующих концепций как основанных на воинствующей рациональности и поэтому таящих в себе опасность тоталитаризма. "Новые философы" способствовали низвержению недавних кумиров леворадикального движения, прежде всего марксистов. Политическая направленность учения наложила ограничения на содержание философствования - общество как иерархизированное государство, революция как воспроизведение господства и т.д. Идея отсутствия истории стала итоговой. Исчерпав проблематику, многие "новые" переключаются на филологию, восточные религии и пр. А. Глюксман и Б.-А. Леви после жанровых и страноведческих экспериментов обращаются непосредственно к культурологии и этике, которые во французской традиции связаны с пониманием роли интеллигенции в обществе. Этому посвящены последние исследования А. Глюксмана и Б.-А. Леви. Предметом анализа французской интеллигенции становится она сама. Это можно считать закономерным для постмодернистского типа мышления.

### */ . Понимание кризиса культуры как кризиса интеллектуализма и элементы самокритики*

Обращение "новых философов" к проблемам культуры в значительной степени связано с изменением политической ситуации во Франции после президентских выборов 1987 г.: правые потерпели поражение, и конкретнополитические программы "новых" на время потеряли свою актуальность. Именно в это время появляется книга Б.-А. Леви "Похвала интеллектуалам", в которой автор пытается дать определение культуры, концептуально осмыслить ее эволюцию и соответствие взглядам, ими изложенными.

Сказанное можно отнести и к книге А. Глюксмана "Декарт - это Франция", где на первом плане - проблема соотношения культуры и гуманизма. Делается попытка взглянуть на культуру через призму политики и реинтерпретировать политику посредством культуры.

Свое исследование состояния современной культуры Б.-А. Леви начинает с констатации ее кризиса. Идея не новая, но по-прежнему актуальная. Б.-А. Леви подчеркивает своеобразие сегодняшнего положения: "Современные интеллектуалы переживают вялый, скрытый, как бы придушенный кризис, переживают состояние неуважения, дискредитации, глухой дисквалификации... Никогда еще они не испытывали подобного чувства ирреальности" (1,9-10).

Понимание кризиса культуры как кризиса интеллектуализма разделяют многие молодые французские философы. Вслед за книгой Б.-А. Леви выходят труды А. Финкелькро "Поражение мысли" и "Варварство" М. Анри, под-

нятые в них проблемы широко обсуждаются в прессе под такими заголовками, как "Франция, куда девалась твоя культура?", "Французские интеллектуалы переживают кризис", "Изгнан ли декаданс из нашей жизни?", "Вернулись времена варварства?" и др.

Проблема девальвации интеллигенции сегодня широко дискутируется во Франции и считается уже не открытием, а общепринятой аксиомой. Р. Дебре в работе "Интеллектуальная власть во Франции", периодизирует развитие интеллектуализма от "этапа университетов" до "этапа средств массовой информации" и анализирует роль последних в распространении науки (2). Речь идет о диктате информационных средств, и интеллектуалу там нет места. Качественно новый этап кризиса культуры, по мнению Б.-А. Леви, предваряет более ощутимые для политико-экономического развития общества кризисы: "Нет примеров, когда снижение числа ученых, просветителей не следовало бы, или не сопровождалось бы, или, еще чаще, не предсказывало и не предшествовало бы бедствиям большого размаха". По словам самого Б.-А. Леви, он стремясь "спасти как шансы интеллектуальной мысли, так и современности", решил, "измерив глубину кризиса, поняв его причины и основания, подумать о возможностях и средствах его предотвращения" (1,12).

Одним из признаков культурного кризиса Б.-А. Леви считает смену авторитетов современной Франции. "Разве не абсурдно видеть, - пишет Б.-А. Леви, - как во Франции Вольтера и Золя Рено (популярный поп-певец - А.К.) и Тапи (известный комик, использующий приемы буффонады - А.К.) предлагают свое понимание смысла жизни..?" (1,11). Сегодня такие звезды французской эстрады, как Колюш, Беддоф, Тапи и другие взяли на себя миссию "инструктировать, поучать". Б. Тапи пишет: "Я хочу, чтобы молодежь раскрепостилась и чтобы общество вышло из летаргического состояния, в которое оно погрузилось" (3,10). В одном ряду с этим стоит высказывание И. Шотара из книги "Патроны и патронат": "Во мне нет ничего от дивы, я хочу свидетельствовать о своей эпохе, выплеснуть наружу свою историческую рефлексия" (4). По мнению Б.-А. Леви, "надо, чтобы они молчали о том, что не касается их профессии. И если мы хотим, чтобы антирасистское движение, борьба за свои права и прочее не вылилось в кошмар, необходимо, чтобы интеллектуалы начали говорить" (1,112). Так же видится ситуация и А. Финкелькро: "Уступая мысль, жизнь сама отступает перед ужасом и разрушением, которое несут фанатики и зомби" (5,165).

А. Глюксман связывает кризис французской культуры с утратой картезианского духа. Интересно, что начало "новой философии" было отмечено, среди других, статьей Б.-Ф. Ревеля "Декарт, бесполезный и бессмысленный", поскольку Декарт был причислен к основоположникам тоталитаризма.

Падение авторитета интеллектуалов характерно не только для современного массового сознания и не только во Франции. При всем различии национальных традиций и исторического опыта у нас в стране существует традиция вести обсуждение важных мировоззренческих проблем с эстрады усилиями сатириков и рок-певцов. Реакция интеллигенции на некомпетентное обсуждение философских вопросов может, быть двойкая:

"демагогическая, состоящая в том, чтобы аплодировать, ускорять этот разброд при условии, чтобы пристроиться самому, найти уютное местечко". И "другая, зыбкая, забавно пустая, ведущая к тому, чтобы встать на дыбы и крепко держаться за академическое знание..." (1,11). Б.-А. Леви не одобряет ни первое, ни второе.

Другим немаловажным свидетельством неблагополучного состояния культуры, по мнению Б.-А. Леви, яшется расширение понятия культуры. К культуре относят сегодня технологии, одежду, питание, потребление, жестикуляцию. "Творцами" теперь называют создателей рекламы, клипов, стилестов одежды массового производства.

Б.-А. Леви подчеркивает, что он не против расширительной трактовки культуры как единства всех значащих структур, характеризующих общество (1,22), с включением и предпринимательской деятельности. Но, предупреждает Б.-А. Леви, "вся проблема возникает тогда, когда... культура в смысле "цивилизации" идентифицируется с культурой, понятой как "прекрасное творение"; само странное определение "культурного знака" обязывает мыслить едино, не отличая упаковочную бумагу из Сен-Гобена от страницы Пирса" (1,22-23). Ко всем названным фактам он добавляет "беспрецедентную дискредитацию концепции "элиты", исчезновение литературной критики, способной отличить прекрасное. Вокруг всего этого, по мнению Б.-А. Леви, много демагогии. Так, например, он называет абсурдной идею особой "молодежной культуры", выступает с негативной оценкой движения "за жизнь": "ничто так не чуждо культуре, как неистовый витализм" (1,24). Отмечая кризисное состояние культуры, Б.-А. Леви считает невозможным существование самого определения культуры: "Она не умирает, - она растворяется, она не гаснет, - она рассеивается, она не исчезает, но теряет свой осто, свои очертания, свои границы. Самое ужасное, что впервые в истории у нее больше нет определения" (1,25).

Дня развернувшейся во Франции дискуссии о кризисе национальной культуры характерно противопоставление культуры в широком социологическом понимании и интеллектуального труда. "Новые философы" так же, как, например, А. Финкелькро, исходят из особой роли в духовной жизни общества искусства мыслить. Именно это искусство достойно называться культурой. Поэтому расширение понятия культуры путем включения в нее других видов деятельности можно считать, по их утверждению, признаком кризиса в интеллектуальной сфере. Когда Б.-А. Леви рассуждает о состоянии культуры, о необходимости реставрации ее функций в обществе, то речь идет, в первую очередь, о гуманитарной интеллектуальной традиции, связанной с конкретными именами.

Чтобы понять причины кризиса интеллектуальной культуры, Б.-А. Леви обращается к истории философской мысли и, прежде всего, к структурализму. Отдавая дань позитивному, что внес структурализм, - заставил пересмотреть ту идею, что мы сами создаем себе тексты, их смысл, их значение, - Б.-А. Леви все же настроен критически: "Фуко писал целую книгу, чтобы сказать, что текст стоит текста, страница - страницы., и нет ни причины, ни

критерия.., руководствуясь которыми можно было бы предпочесть одно чему-либо другому из всей суммы сказанного в этот период (1,18). Появление книги Фуко "Археология знания" Б.-А. Леви считает вредным для развития философии и культуры в целом, поскольку, считая все явления дискурса равноценными по той единственной причине, что они происходят из одной "эпистемной ниши", ставя на одну доску страницы Буффона или Коперника и какого-нибудь незначительного автора, структуралисты сделали первый шаг на пути банализации культуры. Критикуя структурализм, Б.-А. Леви как бы оправдывается, хочет выглядеть жертвой того, распространению чего он сам способствовал.

В современной Франции свершилась, как выяснилось в ходе дискуссии, беспрецедентная реабилитация посредственности в культуре, и сделано это было во многом усилиями философов. Как отмечает Б.-А. Леви, "результат был один: смешивая жанры, отождествляя их, делая вид, что ничто, действительно ничто, не отличает страницу Пруста от рисунка Манера.., забывая, что низшее может иметь смысл, лишь будучи сопоставлено, подчинено или тонко воспроизведено в "высшем" творчестве, делался еще один шаг в направлении к смешению" (1,21). Таким образом смешивается искусство и его "потребление", культура уступает место утилитарности.

Высоко оценивая роль и значение дискуссии в формировании национальной культуры, поиске истины, Б.-А. Леви, однако, считает необходимым предупредить, что "дискуссия - это еще не все; что она не всегда является полезной; что существуют ценности, которые, чтобы быть понятыми как таковые, должны быть выведены из-под ее логики... Некоторые дискуссии вместо того, чтобы прояснить вопрос, наоборот, делают его еще более темным" (1,110). Снятие табу на иные проблемы усиливает нарастание методологического релятивизма и создает ситуацию, когда сама идея спора оказывается бесполезной, более того, разрушительной.

Для Б.-А. Леви символом кризиса философской культуры является "Сартрон": "Странный персонаж, смесь Сартра и Арона.., роль которого состоит в том, чтобы... ликвидировать все старые привычки и объяснить нам, что задача интеллектуалов - достичь взаимопонимания" (1,32-33). Речь идет о совместном выступлении Сартра и Арона в пользу "боутипл", беженцев из социалистического Вьетнама. Б.-А. Леви считает, что с этого момента интеллигенция ищет взаимопонимания, примирения требований, "компромисса благословения". Выработка консенсуса интеллектуалами предшествовала соглашению правящих кругов. Появление императива единения и объединения - один из истоков национальной интеллектуальной культуры. Изменение условий существования интеллигенции ведет к ее исчезновению.

*В своем исследовании Б.-А. Леви наряду с термином "интеллигенция" употребляет другие, вкладывая в них аналогичное содержание: в заголовках книг он использует термин "интеллектуалы", в тексте часто употребляет выражение "клерк".*

В его понимании, интеллигенция - это социально-политический феномен, порожденный новейшей историей: " Всегда были художники, всегда были писатели. Но не всегда были - и в этом все различие - художники или писатели, вышедшие за рамки своего творчества., сильные приобретенным авторитетом, которые считали бы естественным и полезным включиться в большие общественные споры" (1,39-40). Б.-А. Леви рассуждает об интеллигенции как об "одном из социальных измерений", необходимой составляющей демократического общества: "Это такой же живучий институт в демократической культуре, как разделение властей, свобода демонстраций или право восставать" (1,101).

Влияние интеллигенции на общественные споры впервые проявилось в деле Б.Каласа.

*Жан Калас (1698-1762), тулузский купец, кальвинист, был обвинен в убийстве своего старшего сына, который намеревался стать католиком. В 1762 г. отец был казнен. На самом деле сын покончил жизнь самоубийством, и отец это скрывал. Семье казненного с помощью Вольтера и Бомонт удалось доказать юридическую ошибку и в 1765 г. реабилитировать жертву. Дело Каласа стало примером нетерпимости и преследования протестантов католической церковью и явилось ошутимой аргументацией в деле В. Дрейфуса. Дело Дрейфуса породило волну антисемитизма в прессе и в армии. Так продолжалось до 1896 г, когда командующий Пикар, убедившись в виновности другого французского офицера Эстерхази, потребовал пересмотра. Военный трибунал в 1898 г. оправдал Эстерхази, Пикар был переведен в Тунис, а правительство объявило, что "никакого дела Дрейфуса не существует", в то время как французы разделились на два лагеря: дрейфусары-интеллектуалы, социалисты, радикалы, умеренные республиканцы антимилитаристы, объединенные в Лигу прав человека, и антидрейфусары, объединенные в Лигу французского Отечества, националистические, антисемитские, клерикальные круги. Э. Золя публикует в журнале "Аврора" открытое письмо "Я обвиняю" в котором встает на защиту Дрейфуса. За это писатель был приговорен к году тюремного заключения и штрафу в 3 тыс. франков. Дело Дрейфуса рассматривается не только как юридическая ошибка, историки считают, что это один из самых острых политических кризисов III Республики, который вызвал размежевание левых и правых сил.*

Б.-А. Леви не ограничивается указанием на реальные процессы, а анализирует весь комплекс внешних условий, благодаря которым стало возможным участие интеллектуалов в общественной жизни. Он выделяет пять таких условий и отмечает, что эти-то условия и стали исчезать.

Первое из необходимых условий - это разум, вера в него, уверенность в его силе. Но XX век подрубил это основание, сделал его опасным. Здесь "новые философы" концентрируют один из существенных моментов своей социальной критики.

Второе условие - это Правда, идея того, что Правда существует. Главная задача интеллигенции - заявлять о ней. Об этом говорили Э. Золя, Ж. Бенда. Особенно интересна ссылка Б.-А. Леви на Ж. Бенду, которого он считает примером интеллектуала. Французский писатель, "дрейфусар по убеждению", как он называл себя в своих статьях, выступал активным защитником рационального познания, критиковал бергсонизм и философию,

основывающуюся на эмоциях и интуиции, ратовал за строгий классицизм в сфере искусства. В 1927 г. он публикует книгу "Предательство интеллектуалов", где, предвосхищая Б.-А. Леви, обвиняет интеллектуалов, изменивших своему предназначению, своему долгу "быть служителями абстрактной справедливости", защитниками демократического рационализма, уступивших соблазну выгодного сотрудничества со светской или церковной властью. Эта идея, по мнению Б.-А. Леви, противостоит антиинтеллектуализму М. Барреса, его признанию относительности и частного характера истины, его пессимизму, апологии "полезной ошибки", неприятия универсального.

*Речь идет о М. Барресе, политическом деятеле - писателе, антидрейфусаре. Б.-А. Леви явно переоценивает его философское наследие. Пафос его литературных произведений - в индивидуализме (первая трилогия так и называется "Культ меня" и проповедует моральный и социальный индивидуализм). Озабоченный германской угрозой, М. Баррес публикует в 1897-1902 гг. трилогию "Роман о национальной энергии", где излагается его понимание национализма, "Я" как бы укореняется социально и географически.*

Б.-А. Леви указывает на сходство позиции М. Барреса и принципов, изложенных в марксистской диалектике, ницшеанских "перспективах", сартровских "ситуациях", "генеалогии истины" М. Фуко. Этические основания должны стать ведущими мотивами деятельности интеллектуалов. Правильное должно стать синонимом Справедливого.

Это третье условие существования интеллигенции, ее жизненный принцип. "Не относительная справедливость.., а абстрактная, имеющая значение в любое время и в любом месте, не зависящая от конкретных обстоятельств ее применения". Такая справедливость необходима, без нее клерк не может выполнить свои функции. Исторически она утрачивает свое значение с началом деколонизации: это был конец этноцентризма, провозглашение для всех и каждого права на различие привело к тому, что всем культурам, всем цивилизациям было присвоено одинаковое этическое достоинство. Поэтому стремление интеллектуалов привнести "свои" ценности в народы, чья традиция их совершенно не приемлет, выглядит как проявление высокомерия и шовинизма.

Б.-А. Леви делает ставку на ценности, не только фиксированные, неизменные и не изменяющиеся в зависимости от места, времени и т.д., но еще и иерархизированные. Это четвертое условие существования интеллигенции. Какой-то объем ценностей должен быть возведен в абсолют и не доступен для публичного обсуждения. Табу - механизм, который делает интеллигенцию сильной, выделяет ее в особую касту достойнейших.

Особое достоинство - вот что отличает интеллектуала и становится пятым условием его существования. Это должно признаваться обществом. Только писатель сможет, считает Ж.-П. Сартр, "выйти из своей башни на слоновой кости", чтобы вмешаться в то, что его не касается. Б.-А. Леви отыскивает первые симптомы упадка культуры уже в начале века, когда некоторые интеллектуалы воздерживались высказываться по делу Дрейфуса, относя это к компетенции военного руководства, и приводит свежий пример отказа

Леви-Сфросса, сославшегося на свою некомпетентность, выступить по проблемам Новой Каледонии.

Подытоживая свои рассуждения, Б.-А. Леви отмечает новую черту, изменяющую сущность клерка, - "отказ от отношений соподчиненности в порядке мыслей" (1,46). Мысль, по его мнению, становится спонтанной, экономя страницы в книгах, избавляя от рассуждений. Клерку все труднее реализовать свою социальную природу, налаживать контакты с общественностью, быть "посредником между людьми и знанием".

Вывод, к которому приходит Б.-А. Леви, анализируя современное состояние необходимых для существования интеллигенции условий, трагичен: "Они станут невозможны... и, может быть, придется писать в словарях 2000 года: "Интеллектуал, мужского рода, социальная и культурная прослойка, рожденная в Париже в период дела Дрейфуса, исчезнувшая в Париже в конце XX века; очевидно, не пережила закат Универсального" (1,48). Такие черты интеллектуала, как желание действовать, стремление принять на себя вину за политические и исторические ошибки, неравнодушие к несовершенству или несправедливости и инстинктивности, стремление их устранить, сегодня становятся причиной исчезновения "генерализированной" культуры. По мнению Б.-А. Леви, эти черты социальной, политической ангажированности интеллигента, которые ранее гармонично сочетались с профессиональной компетентностью, вступают в противоречие и зачастую подменяют его метафизическую суть.

Политика - самый богатый запасник легендарных или романтических знаков и ситуаций для интеллектуала. Она же - ловушка, западня для писателя из-за своей оперативности, требовательности и властной настойчивости, с которой она распоряжается нами и указывает нам, что политика оказывается источником "перманентного шантажа... (а как иначе назвать это давление, эту просьбу, это предупреждение?), - все для того, чтобы заставить нас говорить, давать оценки" (1,53). Сегодня Б.-А.Леви, ставя цель возрождения престижа интеллигенции и признавая политическую обусловленность ее появления, резко выступает против политической ангажированности интеллектуала. За примерами он обращается к французской литературе 40-х гг., некоторые представители которой пропагандировали фашизм, сотрудничали с гитлеровцами. Среди них - Бразилак (расстрелян в 1945 г.), выступавший в 1939 г. на нацистском съезде в Борнберге и посвятивший восхвалению гитлеровской Германии немало статей в издаваемом им журнале "Я повсюду". Б.-А. Леви называет и Дрие, считающегося во французской литературе показательным примером "большой морали своего поколения", одним из тех, кто "искал в национал-социализме философию сопротивления повседневности и средство отречения от собственной грешной буржуазной морали" (1,63). (Он покончил жизнь самоубийством в 1945 г.) Б.-А. Леви делает акцент не на совпадении отдельных положений нацистской идеологии с умонастроением интеллектуалов, а на логическом завершении установки интеллектуалов на ангажированность. "Конечно, - отмечает он, - я беру крайний случай, и осознаю, что не все политизированные интеллектуалы являются фашистами,

сталинистами..." (1,65). Однако определенная политическая ангажированность оказывается губительной для интеллектуализма.

Б.-А. Леви имеет в виду "экзистенциально-петэнистское мировоззрение".

*Ф. Петэн (1856-1951) - видная фигура новейшей истории Франции, вокруг которой до сих пор ведутся дискуссии, организуются кампании по реабилитации и против нее. С июня 1940 г. по апрель 1942 г. был президентом Совета, а с июля 1940 г. - главой Французского государства. Деятельность Ф. Петэна носила неоднозначный характер: испытывая давление со стороны различных сил, он колеблется между попыткой договориться с союзниками, используя независимость в рамках заключенного им соглашения о перемирии с Германией, и продолжением диалога с Германией. Он остался в оккупированной Франции (хотя реальной власти у него уже не было) как бы олицетворением французского государства. Но, в его оправдание будет сказано, в 1944 г. он отказался поручиться за марионетное французское правительство. Оценки его деятельности также противоречивы: беженцы, участники Сопротивления еще в 1940 г. считают его предателем; другие, наоборот, видят в нем единственного представителя власти во Франции после 1940 г. и деятеля, который сохранил все, что можно было сохранить после поражения.*

Желание самооправдания виновных в коллаборационализме в годы Второй мировой войны интеллектуалов, главной фигурой среди которых он считает Ж.- П. Сартра, спровоцировало послевоенное поколение интеллектуалов на политическую ангажированность. По его мнению, Ж.-П. Сартр, занимавшийся постановкой "Мух" в оккупированном Париже, - представитель петэнизма, в отношении которого "новые философы" занимают однозначную позицию осуждения. Интеллектуализм, согласно Б.-А. Леви, противоположен петэнизму, "интеллектуал-петэнист" должен был бы совместить в себе несовместимое. "Новые" считают, что нетерпимость Ж.- П. Сартра к Г. Флоберу, Ш. Бодлеру, само введение им термина "ангажированности" - следствие его петэнистской позиции во время войны, петэнистского мировоззрения в целом, приверженности идее "всеобщей мобилизации неангажированной интеллигенции". И здесь главным является не содержание экзистенциалистской философии, гуманизм которой ставится "новыми" под сомнение, а образ философа-экзистенциалиста - политизированного мыслителя, пассионария, борца за свои идеи. Б.-А. Леви считает, что лишь в случае Маларме и некоторых других политическая ангажированность имела положительный результат. Гораздо чаще желание участвовать в общественных делах было предлогом для обмана и лжи. Благодаря ему возникли "все фашизмы (Селин, излечивающий Францию от еврейского негативизма), все демагогии (Сартр, набожно падающий ниц перед святым пролетариатом), все комедии (Гюго, в поисках смерти вопящий на баррикаде) (1,68). И, как заключает Б.-А. Леви, "существует в ангажированности некое убожество..., сакральная, покаянная или фанатичная основа, от которой начали избавляться лишь недавно" (1,68). Именно "новые философы" пытались избавить мысль от сакральности и фанатичности. Суть постмодернистского мышления заключается в неприятии противопоставлений и, собственно, выбора.

"Новые", проведя деструктивную работу, рисуют портрет интеллектуала, совмещающая в нем то, что, казалось, не может быть совмещено: философскую традицию и новацию.

Основой авторитета интеллектуала всегда был его более глубокий взгляд на действительность, стремление предотвратить зло, предсказать будущее. Абсолютизация этого активизма в ущерб философской созерцательности видится "новым" как самая большая вина интеллектуалов. Объектом критики становятся не активистские идеологии прошлого века, а современная интеллектуальная ситуация во Франции. Истинной культуре противопоставлена сегодня не масскультура, а коллективное творчество, основанное на стереотипах социализированного мышления. Политическая ангажированность должна быть понята не как внутреннее свойство личности писателя, а как выражение коллективистской установки - этой "отрыжки" марксистской парадигмы, как попытка самовыражения коллектива. Хотя Б.-А. Леви не отрицает индивидуального характера существования этих стереотипов, он выделяет восемь субъективно-психологических причин личной политизации, восемь типажей "ангажированного интеллектуала". С некоторыми предрасположенностями к политической активности, по мнению Б.-А. Леви, бороться очень сложно. Но на повестке дня стоит изменение общего настроения.

Возрождение истинной культуры должно начаться с восстановления права человека на личную культуру. Однако с понятием индивидуального различия, как пишет Б.-А. Леви, надо обращаться с осторожностью. Иначе "общество, состоящее из "различий", в котором каждый окажется помещенным в крепость своего маленького отличия, станет разорванным на клочья, на семьи и роды, идиотизированным" (1,1.05). В словосочетании "право на различие" Б.-А. Леви усматривает противоречие: право - всеобщая сущность, различие - сущность частного порядка. Если рассматривать этот принцип как универсальную максиму, всеобщий закон, - продолжает Б.-А. Леви, - то не получится ли, что мы будем вынуждены также признать это "право на различие" и для негодяя, палача, убийцы? Для "новых" становится характерно "снятие", правда, не без колебаний, и дихотомии общественное-частное. У Финкелькро есть образ, иллюстрирующий общее с Б.-А.Леви понимание - с позиции отдельного творца - политики и культуры: политика, все отношения связанные с ней, оказываются тюрьмой, культура, личная культура - ключом к свободе.

В самом факте политической ангажированности интеллектуалов есть элемент подавления личного начала, террора по отношению к личности. Выход из сложившейся ситуации Б.-А. Леви видит в признании "непокорного, асоциального характера литературного творчества" (1,59). Асоциальности творческой личности посвящена работа французского философа, близкого к "новым", Ф. Соллера. Ведь по сути, размышляет Ф. Соллер, великий писатель - всегда исключение. Для достижения этого чрезвычайно высокого положения необходимо счастливое стечение многих обстоятельств, лишь тогда удается оторваться от коллективности, выразить свою собственную идею (6).

Каждый человек, независимо от таланта и амбиций, считает себя, свои мысли и чувства отличными от мыслей и чувств другого и обладает неповторимым миром индивидуального восприятия, проходит не похожий на другие - свой собственный, единственный путь самопостижения. Для интеллектуала на определенном этапе развития его личности возникает проблема одиночества, он "говорит, думает, убеждает в одиночку" (1,99) , и появляется необходимость в общественном поощрении его деятельности. Но, считает Б.-А. Леви, "понимаемое таким образом служение литературе, далекое от того образа приятного занятия, который был создан концепцией искусства ради искусства и который чудесным образом никак не затрагивал суть художника, - это ужасное занятие, трагическое. Это столкновение один на один с силами необычайными по мощи, которые каждый раз грозят унести писателя. После этого он становится еще более одиноким" (1,74-75).

Б.-А. Леви, рассматривая последствия социальной включенности человека, не задается вопросом об объективном, необходимом характере этой связи. На формирование индивидуального мировоззрения накладывает свой отпечаток множество факторов, так или иначе социально, исторически окрашенных. И речь не может идти о возможности полного устранения влияния общества - это не зависит ни от желания самого писателя, ни от добрых намерений общества. Поэтому призыв Б.-А. Леви к обществу выполнить его единственную по отношению к творческим людям обязанность - "оставить их в покое", может реализоваться лишь частично, путем устранения субъективного в этом влиянии.

Постоянное общественное внимание и необходимость оценки деятельности интеллектуалов ведут к унификации, хотя бы по форме, мыслей, ими высказываемых. Здесь политика вырастает в некую самостоятельную силу, внешнюю по отношению к интеллектуалу. Этой силе присущи "желания", "стремления". Прежде всего желание "выстроить их в один ряд". Некоторые писатели противостояли этому влиянию, как, например, Г. Флобер, считавший, что у мыслителей не должно быть ни религии, ни родины, ни даже социальных убеждений. Можно, как Ш. Бодлер, заявлять, что первые из прав человека - право противоречить самому себе, а также право на уход. Б.-А. Леви полагает, что пример Ш. Бодлера глубоко символичен и значим: "Никто лучше его не противостоял этому желанию подчинить себе писателей и руководить ими, никто не был до такой степени охвачен манией преследования вербовщиков от политики" (7,56-57). Исследованию такого явления Б.-А. Леви посвящает книгу "Последние дни Шарля Бодлера" (7).

И хотя, конечно, Ш. Бодлер - уникальный случай, он не единственный. Здесь можно было бы вспомнить Р. Джойса с его знаменитой фразой "пусть гибнет Польша, лишь бы вышли "Поминки по Финигану". Кафку, который говорил, что смерть друга, если она будет мешать ему писать, принесет ему прежде всего раздражение. И Маларме, заточившего себя в кабинете. В интерпретации судьбы Ш. Бодлера политика выступает в качестве современного злого рока. Для Б.-А. Леви интерес представляет и реакция на феномен Ш. Бодлера других французских мыслителей, например, Ж.-П. Сар-

тра, который поставил в вину Бодлеру то, "что он не был прогрессистом..., не был социалистом..., не пытался... освободить буржуазную мораль..., слишком много занимался поэзией и недостаточно - революцией - то, что он был самим собой" (1,57). По мнению Б.-А. Леви, подобные требования неминуемо ведут к "политической редукции писателей".

Главная цель рассуждений Б.-А. Леви - показать, что у литературы как вида интеллектуальной деятельности есть масса задач, которые оказываются более важными и исторически значимыми, чем пропаганда тех или иных политических взглядов. Последнее, согласно Б.-А. Леви, настолько не существенно, настолько не является решающим по сравнению с тем, что они (интеллектуалы) "приоткрывают завесу, - а это могут сделать лишь они, - над некоторыми из наших наиболее острых общественных тайн" (1,76-77). Автор подчеркивает, что "...затмение интеллектуала, происходящее сегодня, во всяком случае научит нас одному: ...прежде, чем быть правой или левой... социальной или асоциальной, литература есть метафизика" (там же). Десоциализация литературы не будет означать ее обесценивания, скорее - наоборот.

Ценность литературы, авторитет интеллигенции заключаются, по мнению "нового философа", в самом предмете интеллектуальной деятельности: она "не может иметь другого предмета, как только описание ужаса, катастрофы, на фоне которых разворачивается история человечества с незапамятных времен" (1,75-76). И в этом смысле она всегда сопричастна происходящему. Стилистические поиски, новаторство в избранной области культуры, преданность ей - БОТ что должно заменить интеллектуалу его увлечение политикой. Во-первых, пишет Б.-А. Леви, писатели могут быть сколь угодно уклончивы и капризны в выборе своих мнений и определении своих позиций, но упорны и прямо-таки упрямы в том, что касается правил и принципов литературы. Во-вторых, насколько ход событий кажется им вторичным и мало достойным внимания, настолько велик должен быть их интерес, когда речь заходит о каких-либо метафизических понятиях.

Двойственная позиция относительно ангажированности интеллектуала отражает объективные тенденции, существующие в обществе, где политическая жизнь уже не критикуется, а комментируется. Культ плюрализма не предполагает борьбы за свои идеи.

Необходимая ангажированность интеллектуала - это, по Б.-А. Леви, балансирование между радикализмом интеллигенции и ее асоциальностью. В первом случае, интеллектуал противостоял власти, во втором никак не участвовал в социальной жизни. В обоих случаях он терял ту власть, которую французская интеллигенция получила с таким трудом. Предлагаемый "средний путь" уготован для "интеллектуала третьего типа", о котором пишет Б.-А. Леви. Он сможет, как считает А. Глюксман, возродить "дух Декарта" в среде французской интеллигенции.

Задачи по преодолению кризиса культуры оказываются внутренними проблемами интеллектуалов. Для этого последние должны измениться, принять новые ценности, новый стиль жизни и мышления.

## 2. Неофилософский идеал интеллектуализма - попытка самореабилитации

Первостепенной задачей "новых философов" является восстановление авторитета и значимости интеллектуала во Франции. И они понимают, что без положительных примеров сделать это сложно.

Б.-А. Леви выделяет несколько исторических ситуаций, в которых, по его мнению, интеллектуалы стали "совестью своего времени". Это дело Дрейфуса: против Дрейфуса было большинство, ему противостояли лишь отдельные интеллектуалы, которые еще не представляли ... власть в стране, - среди них, Б.-А. Леви отмечает М. Пруста и молодого Блюма.

*БЛЮМ (1872-1950) - видный политический деятель, начинавший с театральной хроники и литературных эссе, затем вступил в социалистическую партию, сотрудничал в "Юманите", участвовал в формировании правительства.*

Следующая века - 30-е гг., противостояние фашизму. В числе яростных критиков нацистов Б.-А. Леви называет Мальро, Оруэлла, Хемингуэя, Жида, Кревеля, Бретона, Батая, Кайо, Лейриса. Третья века: неприятие интеллектуалами войны в Алжире. Затем семидесятые годы - диссиденты, перевод Солженицына. Б.-А. Леви упоминает Лефорта, Глюксмана, Хальтера, которые вышли из левых, но "не принимают больше лжи" (1,85). Восьмидесятые годы Б.-А. Леви характеризует как возрождение расизма, партия Ле Пэна получает места в парламенте. Как считает Б.-А. Леви, "фронт борьбы" проходил через интеллектуалов, которые поддерживали антирасизм. Отдельно он рассматривает польские события, в которые многие отказались вмешиваться, а интеллектуалы создали настоящую "польскую партию" в самом сердце Запада. Это был "акт рождения" во Франции настоящего антитоталитарного "лобби". По мысли Б.-А. Леви, во времена господства культов насилия, культов войны, концепций "инстинкта" или "жизни" только интеллектуалы хранили в себе вневременные ценности, вечные истины. Эта их способность - главная, от нее зависит в конечном счете будущее мира.

Выходом из кризиса, согласно Б.-А. Леви, станет освобождение литератора, художника от политической личины, которая мешала ему как творцу, субъекту культуры.

Каким же будет интеллектуал? Главное, он будет менее ангажирован, свободен от "того политического долга, который интеллектуально давил, хотим мы этого или нет, на писателя" (1,51- 52). Должны измениться задачи интеллигенции: интеллигент третьего типа уже не будет "храбрым маленьким солдатом" протеста. Интеллектуал - это прежде всею его идеи. Интеллектуал "сам по себе не имеет запаха..., не имеет цвета... Если вы спросите его, откуда он родом, откуда приехал и к чему конкретно привязан, он ответит...: Я живу под своим именем, происхожу от моего языка, у меня нет иной родины, чем та, где обитают мои мысли, и я существую по-настоящему лишь среди тех идей, которые сам себе выбрал" (1,93).

Космополитизм заложен в самой сути интеллигента, хотя, конечно, существовали и существуют интеллектуалы-патриоты, даже шовинисты. По Б.-А. Леви последнее - скорее исключение из правила, поскольку в самом положении клерка, в природе его высказываний и в отношении к миру есть нечто независимое от его желаний, его рассуждений, что мешает проявиться "патриотической глупости". Единственной нацией, свободной от "патриотической глупости", является некая "особая" нация, к которой принадлежат интеллектуалы. Б.-А. Леви подчеркивает, что это открытая нация, комплексная, границы которой интеллектуал не перестает пересекать. То же отмечает и А. Глюксман: "Мыслитель не имеет точного адреса" (8,269).

Для интеллектуалов третьего типа выражение протеста, формулирование и отстаивание своего мнения не имеют смысла. Критический запал интеллектуалов, если таковой будет, отныне должен быть направлен против дестабилизирующих идеологических факторов, связанных с традиционной политической ангажированностью, против стереотипов политической борьбы и их конкретных, в первую очередь, левых, коммунистических вариантов. И если "мир, полный ораторов...", нуждается в интеллектуалах, так это для того, чтобы противостоять ... волне стереотипов, которая нас захлестывает" (1,103-104). Интеллектуал третьего типа не будет социалистом, "если понимать под "социализмом" эту манию говорить нам, что ... нищета, несчастье и горе, - все это будет преодолено с помощью системы" (1,132). Интеллектуал нового типа не будет либералом, если "под "либерализмом" понимают этот проклятый способ убедить вас, что ... все эти конфликты, эта война против всех, которая разрывает социальную ткань, тянет ее то туда, то сюда - не волнуйтесь! - все это будет приведено в порядок, поскольку невидимая рука всемогуща, и либерал - ее пророк" (1,132). Интеллигент будущего не захочет связать себя с "нинизмом" (абсолютный нигилизм), скомпрометированным Сартроном, "он должен будет смириться с... тупиком" (1,133). По мнению "новых", для возрождения авторитета французского интеллектуала достаточно того, что он "открыл тупик", что он прошел через все испытания, в том числе "реальной угрозой коммунизма". Кстати, на этом основании Б.-А. Леви отказывает в праве на существование американской интеллигенции, поскольку у нее таких испытаний не было. Французские же интеллектуалы в своих поисках позитивности "дошли до края". Поэтому важно качество, которым должен обладать интеллектуал - иммунитет к позитивности.

Постмодернистское мышление "снимает" саму ситуацию выбора. Энергия человека постмодерна направлена не на разрушение, не на созидание, а на принятие. Это психологически сложное, парадоксальное усилие, не имеющее непосредственных результатов, напротив, фактом своего существования отвергающее критерий результативности.

Кризис заставит интеллектуала избавиться от положения пророка. "Быть "новым философом" - значит избрать для себя роль мыслителя, подымающего окружающую эйфорию", - пишет А. Глюксман, апеллируя к Декарту (822). Последний оказывается не причастным ни к позитивистским идеологиям, провоцирующим тоталитаризм, ни к воспроизведению иерархи-

ческой структуры общества, поскольку он не пытается классифицировать кого-либо, а говорит о "естественно равном распределении разума между всеми людьми" (8,57). По мнению А. Глюксмана, Декарт в отличие от "господ-мыслителей" воздерживается от того, чтобы строить идеологию, "склеивать осколки космоса". Тем самым он ставит под сомнение возможность существования какой бы то ни было позитивной философии. А. Глюксман обращается к нему с риторическими вопросами: "Как вообще можно убедить себя в чем-либо? Как может существовать идеал и вера в него в наш сложный, полный социальными катаклизмами век?" Ответ, который "новый философ" находит у Декарта, созвучен негативной антисциенистской познавательной установке "новых". Декарт в интерпретации А. Глюксмана не претендует на открытие истины, он стремится лишь "раскрыть заблуждения".

"Интеллектуал третьего типа будет пессимистом". Пессимизм неизбежен, потому что "небо пусто": если тотальные решения невозможны и невозможно возвращение с помощью кризиса некоторых старых, но забытых истин, то сущность есть то, что она есть. Ведь это длится веками. И если с точки зрения истории, мало шансов на улучшение, то всегда будет все та же сарабанда деятельности и отсутствия закона. И наши малые и большие конфликты, наши душевные и плотские войны... не являются случайными ошибками в подсчете, неблагоприятным стечением обстоятельств. Трагическое в философии - это вечность недоразумения. У интеллектуала третьего типа главным будет чувство трагического" (1,131-132). Общее настроение сегодняшних "новых философов" подтверждает слова Ф. Обрала и К. Делькура о том, что "новые" извлекли из событий мая 1968 года лишь "глубокое отчаяние, политический пессимизм и приглашение к бегству" (4,6). В этом ключе Б.-А. Леви приводит несколько условий, от которых зависит, исчезнет или будет восстановлена интеллигенция.

"Новые" провозглашают культ мысли, "управляемой принципом идеала, уверенной в своей связи с чистыми, абсолютными истинами" (1,22), ставят задачу "мыслить против самого основания мысли" (1,136). Суть нового интеллектуализма оказывается актуализацией философии Р. Декарта, который, по мнению А. Глюксмана, - пример интеллектуализма. А. Глюксман дает собственное прочтение Декарта: "Я представлю здесь своего Декарта,... поскольку все академические философские биографии меня не устраивают... И затем, чтобы он ответил на мои вопросы, отличающиеся от тех, которые он задавал себе сам" (8,13).

*Можно спорить насколько такой подход к истории философии правомерен, однако "новые философы" не были первыми, кто его применил. Достаточно часто философские учения прошлого живут в трансформированном, вульгаризированном но приспособленном к нуждам и интересам сегодняшнего дня виде. В современной Франции наряду с глюксмановской существуют иные интерпретации философии Декарта, в том числе марксистская А. Спира, который считал, что "марксизм во Франции был наследником ... духа картезианства" (4,166).*

Декарт в понимании А. Глюксмана прежде всего философ универсального гиперболического метафизического сомнения. То, что в традиционной интерпретации философии Декарта является хотя и важным, но лишь исходным моментом картезианского рассуждения - сомнение, для А. Глюксмана суть влияния Декарта на современную мысль: *dubito* главенствует над *cogito*. "Сомневаться в мире, в себе, в Боге, наиболее полно прожить это сомнение, пока не откроется новое неизведенное понимание себя, других и, может быть, Бога" (8,27), - таков урок, который преподносит каждому философия Декарта. Скептицизм как мировоззренческая позиция оказал заметное влияние на развитие аргументации "новых философов", сделав их суждения не столь безапелляционными, более гибкими. Поэтому скептицизм видится "новым" в качестве важного условия восстановления авторитета мысли, а, значит, и интеллигенции.

Особо выделяется картезианский призыв размышлять над каждым явлением, не упрощая, а, наоборот, встраивая в сложную систему. То, что сам Декарт назвал здравым смыслом.

Для Б.-А. Леви примером интеллектуала может быть Ж. Батай.

*Ж. Батай (1887-1962) - французский писатель, прошел этап увлечения католицизмом, затем марксизмом, различными социологическими и психоаналитическими концепциями. Больше всего он был увлечен идеей проявления в религии или индивидуальном бунте запрещенных обществом факторов дестабиальности, таких, как смерть и сексуальность. Свою литературную деятельность, которую он представляет "прометеевской", Ж. Батай расценивает как одно из проявлений бунта. Он отвергает любое моральное, религиозное или мистическое допущение: например, в "Аббате С." (1950) пишет о "гиперморали". Его этические поиски наиболее полно проявились в концепции литературы. Одна из его работ озаглавлена так же, как и глава в книге Б.-А. Леви - "Литература и Зло", другая - "Ненависть к поэзии". Литература, согласно Ж. Батаю, является необходимым насильем, которое бы удержало язык "в молчаливой созерцательности на вершине бытия".*

По мнению Б.-А. Леви, интеллектуалы наиболее ценны, когда усложняют мир. В сфере нравственности интеллектуалы противостоят колоссальной волне смены взглядов и позиций, "которая смыкает... запреты, порочит, уничтожает их" (1,120-121) - это охранительная функция интеллектуала, направленная на сохранение иерархии принятых этических ценностей. Для Б.-А. Леви, как и для М. Клавеля, Г. Лардро, К. Жамбе, - это прежде всего религиозные ценности. Для них интеллектуал-атеист - нонсенс, поскольку он не способен к трансценденции, а следовательно не может подняться над противоречивой и непоследовательной человеческой практикой. С этих позиций отвергаются выведенные из практики общечеловеческие ценности, поскольку "любить всех, значит, не любить никого". Б.-А. Леви приводит в пример Марата и Робеспьера, которые, будучи "друзьями всего рода человеческого", оказались жестокими убийцами. Главное, что требует от интеллектуала Б.-А. Леви, - следовать кантовскому этическому императиву в его не-философском политизированном варианте: поступать так, "чтобы в результате в мире стало не больше, а меньше варварства" (1,135). Гуманистические

призывы "новые" формулируют как перефраз библейских заповедей: "Думай о дальнем твоём, как о ближнем. Думай о ближнем, как о самом себе" (1,99). Таким образом, этика ближнего противопоставляется этике классового. "Новые философы" считают, что, например, на базе марксизма, вообще не может быть никакой этической концепции, поскольку в нём нет нравственного смысла жизни, идеи "жизни после смерти".

*В литературе существует целая традиция изображения связи материалистической теории с сатанинским началом (достаточно вспомнить Воланда М. Булгакова).*

Софийность "новой философии" имеет созерцательный характер. Этические нормы, в том числе религиозные заповеди, становясь политическими законами, иллюстрируют известное библейское изречение "благими намерениями дорога в ад вымощена": "добродетель, когда она поддержана партией, опасна, мораль, которая жаждет привести к добру, приводит к убийству" (11,165). Задача интеллектуалов не в том, чтобы бороться со злом, а в том, чтобы выразить его.

А. Глюксман назвал такую позицию "негативным гуманизмом". Интеллектуалы, моделируя мир, исходили из человеческого в человеке. Современный интеллектуал во имя гуманизма должен признать, оценивая всю историю мысли, что "ничто нечеловеческое нам не чуждо". А. Глюксман апеллирует к Декарту, поскольку "быть картезианцем значит раскрывать лицо через изнанку, обнаружить гуманизм через его противоположность, через возможность не только претерпеть, но и построить, организовать, допустить Освенцим" (8,22). В нём он видит единственного философа, который не закрывает глаза на ужас момента. Бог Декарта "не добрый Бог, он творит добро, но так, будто никакая модель, никакое изначальное понятие не руководит его действиями" (8,16). А- Глюксман усматривает в картезианском духе особенность французской интеллигенции всегда сопротивляться политическим и религиозным "империализмам", всякого рода мессианству, которое стремится реализовать в политическом строе философскую теорию.

Отвечая на вопрос, каким образом произойдет "возвращение интеллектуалов", "новые философы" подчеркивают, что это будет не просто реставрация традиций, а обретение нового стиля. В качестве образца предлагается стиль самой "новой философии". Б.-А. Леви предстает интеллектуалом третьего типа, который изъясняется двусмысленностями, приравнивается к принятию "гупииков", заражен пессимизмом.

Однако, новый стиль в понимании Б.-А. Леви и его коллег не тождествен желанию быть современными. Требование А. Рембо - "быть абсолютно современным" - может быть защитой от глупости и упадка в искусстве, но может оказаться орудием тоталитаризма. Интеллектуал, скорее, повторит вслед за Р. Бартом: "Вдруг мне стало совершенно безразлично, современен ли я". "Новые философы" точно определяют отношение всего постмодернистского мышления к "современности": оно лишено готовых ответов, лишено приоритетных мнений о том, что считать современным в предполагаемой

прежним мышлением оппозиции: "старое" - "новое". И в этом смысле квази-современно.

\* \* \*

Постмодернизм возникает как следствие изменения сути культуры в "постиндустриальном" обществе, поэтому закономерен интерес постмодернистов к современной культуре. Кстати, многие из тех философов, которых мы причисляем к постмодернистам, например, Ж. Деррида, негативно относятся к понятию культуры. Для "новых философов" культурологическая проблематика стала поводом для углубленной самооценки: самокритики и само-реабилитации.

С "интеллектуалом третьего типа", с актуализацией картезианства "новая философия" выходит на второй уровень существования постмодернистского мышления, задаваясь вопросом о специфике собственного философствования. Как мы видели, проблемы "общего"- "частного", "знания"- "веры", "добра"- "зла" ретранслируются с точки зрения современного философа, "снимаются" в его индивидуальном "невосприятии".

Б.-А. Леви, анализируя весь пласт французской культуры, начиная с конца прошлого века, называет множество имен, фактов национальной истории. Благодаря этому его философские размышления подкрепляются богатым иллюстративным и доказательным материалом. Б.-А. Леви делает предметом его философского исследования состояние современной философской мысли в тесной связи с состоянием всей культуры, прослеживает процесс формирования этого состояния в контексте истории литературы и искусства, во взаимодействии философии и политики.

Позитивная программа "новых философов", состоящая в поиске "интеллектуала третьего типа", становится своеобразной саморекламой, поскольку в качестве идеала предстают философская амбивалентность, деструктивный критицизм, этический пессимизм - черты их собственной концепции. Суть идеального интеллектуала - в созерцательной деятельности, свободной от конкретно-исторического выбора.

## ВОПРОСЫ

1. Каковы симптомы и в чем причина современного кризиса культуры по мнению А. Глюксмана и Б.-А. Леви?
2. В чем специфика отношения "новых философов" к традициям?
3. Как видят "новые философы" интеллектуала эпохи постмодерн?

## ЛИТЕРАТУРА

1. Levy B.-H. Eloge des intellectuels. P.: Grasset, 1987. 157 p.
2. Debray R. Pouvoir intellectuel en France. P.: Ramsay, 1979. 280 p.
3. Tapie B. "Gagner". P.: Laffont, 1987. 253 p.
4. Chotard G. Les patrons et le patronat. P.: Calmanh Levy.1987. 156 p.

5. Finkielkraut A. La defaite de la pensee. P.: Gallimard, 1987. 167 p.
6. Sollers Ph. Theorie des Exceptions. P.: Gallimard, 1985.
7. Levy B.-H. Les Derniers jours de Charles Baudelaire. P.: Grasset, 1988. 344 p.
8. Glucksmann A. Descartes c'est la France. P.: Flammarion, 1987. 296 p.
9. Aubral Fr., Delcourt X. Contre la nouvelle philosophie. P.: Gallimard, 1977. 345 p.
10. Spire A. Descartes n'est pas a vendre //L'Humanite. 8 oct. 1987.
11. Bodard L., Glucksmann A. //Le Point. N 495. 1982. 15 Mars.
12. Glucksmann A. Le Xle Commandement. P., 1991. 346 p.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

"Новая философия" - интересный феномен культуры постмодерна, подчас утрированно демонстрирующий некоторые общие тенденции новейшей философии: возрождение ее этической направленности с особым вниманием к проблемам нравственности и определению места человека в обществе, сфокусированность на широко понятой социальной проблематике, использование методов и приемов различных философских направлений. Но одновременно и гиперкритицизм, антисциентизм, пессимизм - все то, что заставляет многих философов считать постмодерн "антифилософией".

Действительно, это пример совершенно особенного отношения к предмету и методам философии. "Новые философы" соединяют различные методологические приемы, аккумулируют различные идеи, приводя многие течения к своеобразному теоретическому консенсусу. Это накладывает на "новую философию" специфический отпечаток теоретического консерватизма.

Возрождая философские дискуссии, "новые философы" пробудили интерес к философии, разнообразили философские жанры: у одних на первый план выходят эмоциональные оценки, другие для доказательства строят субъективные схемы истории философской мысли, неизбежно ведущей к тоталитаризму, третьи продвигаются к своим выводам путем логического конструирования. Как правило, произведения "новых философов" пользуются большой популярностью во многом благодаря свободному стилю изложения: антиакадемизм - один из программных пунктов "новой философии". В этом приходится видеть скорее не легкость, а трудность исследования: необходимо реконструировать концепцию в целом, зачастую опираясь на аналогии, на скрытый смысл приводимых конкретно-исторических примеров, сопоставляя совпадения и расхождения между "новыми философами". Философские тексты большинства философов постмодерна мало пригодны "для исследования", они созданы для понимания, восприятия и приятия.

Это новый способ существования философских идей как фактора формирования общественного мнения. Механизм функционирования концепции - тесная связь со средствами массовой информации, работа в разных жанрах, (Б.-А. Леви даже снял фильм в качестве режиссера), манера философствования, в свою очередь, влияет на его содержание. Происходит смыкание и взаимовлияние обыденного и теоретического уровней сознания, что представляет особый интерес для исследователя истории философии, как одна из закономерностей развития культуры. Это объясняется не только социально-политическими условиями, но и особой информационно-идеологической ситуацией, требующей осмысления наиболее общих проблем развития общества и включения их в постоянный процесс духовного производства.

Главной задачей своих рассуждений об обществе "новые философы" считают разоблачение оптимизма, присущего поколению движения протеста. В ходе критического анализа "новые философы" дают оригинальную интерпретацию целому ряду проблем: внеисторичность общественных отношений и институтов власти, холистские и эгалитаристские принципы восприятия и конструирования общества, соотношение идеала и результатов его реализации, субъект революции и многие другие. В целом "новые философы" дают широкий спектр аргументов, подтверждающих идею Н.А. Бердяева об "опасности" чисто рационалистического творчества в истории: это утопии, которые слишком легко осуществляются. Главным объектом критики становятся те философские системы, которые, по мнению "новых", стимулируют техноцентристский тип самосознания общества. С помощью характеристики таких предельных абстракций, как Власть, Господин, Государство, "новые философы" верно подмечают негативные последствия распространения технистских идеалов, характерное для XX века социальное конструирование, основной целью которого фактически становится не человек, а автоматическое следование "проекту". "Новые" видят в этом вину общественных наук и в первую очередь марксизма, постулирующего преобразование общества.

Как выразился еще в 1975 г. К. Жамбе, "если концепция равенства распалась, нам остается лишь стремление к свободе". Констатируя крушение традиционной-дихотомичной-философской метафизики, "новые" пытаются продемонстрировать особенности нового интеллектуализма, его способность реализовать мечту о свободе.

Проблема кризиса культуры, поставленная как национальная, оказывается замкнута в элитарном кругу интеллектуалов. Кризис интеллектуалов является и главной причиной, и основным признаком кризиса национальной культуры. И только интеллектуал, добавим, постмодернистского толка, способен найти выход из этого кризисного положения.

"Новая философия" возрождает умонастроение декаданса в его первоначальном поэтическом выражении Ш. Бодлером, П. Верденом, А. Рембо с постоянными мотивами Зла, Смерти, Небытия, Пустоты, и в философском понимании - в смысле усиления интеллектуализма в противовес изначальному жизненному инстинкту. Этот мотив по мере эволюции "новой философии" усиливается: от критики философских концепций социального прогресса, революционной борьбы как инструментов реализации Несправедливости, Зла, Власти - к провозглашению асоциальное™ интеллектуала как необходимого условия достижения им свободы. Мечта о политической свободе трансформируется в мечту о свободе интеллектуального творчества Б.-А. Леви.

Обращение к внутренним проблемам интеллектуализма демонстрирует свойственное постмодернизму в целом так называемое двойное кодирование. "Новая философия" - это философская концепция и одновременно новое отношение к концептуальности, это стиль и одновременно новый способ размышлять.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Andre Glucksmann. Le Xle Commandement - Paris, Flammarion, 1991

А. Глюксман. Одиннадцатая Заповедь - Париж, 1991

Это книга о морали. Она вопрошает: "Как себя вести?". Вынося вопрос на суд читателя, я хочу, чтобы с самого начала было прочувствовано обращение к самому себе. От мастера сапожника ученик ждал, что тот его научит стать сапожником. Того же хочет начинающий журналист от опытного или титулованного старшего коллеги. Как изготовить хорошую пару ботинок? Как стать хватким репортером? Вооруженные четко нацеленным вопросом, обращенным к конкретному лицу, который, как предполагается, знает ответ, ученики входят в жизненный круг замкнутый сам на себя. Учитель был обучен, ученик станет обучать, педагогическая связь транслирует знание. Если исчезнет знание, или не будет учителя, отсутствие удовлетворительного ответа сведет на нет и вопрос. Иметь ловкие пальцы или легкое перо - это способности, которые или есть, или их нет. К сожалению производство хороших поступков не может быть организовано так, как производство кожаных башмаков или даже хороших книг.

Мораль не принимает во внимание ни профессиональные навыки, ни уникальные способности. Она пристаёт к сапожнику, не касаясь его ремесла, она относится к журналисту или поэту как ко всякому другому, она обращается ко всем, не принадлежа никому. Как поступить? Бесплезно бежать к учителю морали. Твое обращение - уже поступок, и выбор гуру - твой, тебе не удастся переложить ответственность на него. Тот, кто спрашивает самого себя, не ища последователей, отказывается от манипулируемого существования. Даже если он обнаруживает себя марионеткой, он сам дергает за веревочки...Моральное убеждение, даже ложное или обманное, основывается на отношении к самому себе, - на том, что Кант назвал "автономией".

... Чтобы быть моральным, надо стать автономным (С.29-31).

Врач, который смешивает лекарства, так же хорошо готовит и яды. Профессор риторики, который учит искусству убеждать, одновременно учит и лгать. Знание, которое спасает, и знание, которое убивает - одно,- это открывали для себя античные софисты, изобретатель динамита Нобель, отцы ядерной бомбы.

...Попробуйте опровергнуть три великих ахейских открытия.

1. Больше нет доброго бога.
2. Мир представляет собой беспорядок.
3. Человек - средоточие бесчеловечного (С.306-314).

Что такое философия, которая не обманывает, наподобие стоматолога-хирурга...? Это приятие странного и чужестранного в нас самих, пока не узнаем себя. Это скачок из доброй человечности, составляющей ансамбль. Это парадоксальное и аутодеструктивное понимание человеческой природы (С.319).

Одиннадцатая Заповедь - ничто нечеловеческое тебе не чуждо - не требует: сделай! ну сделай так, чтобы мы увидели! ...зло. Мыслительный метод, победный гимн, это требование оживляет решающее свидание. Без всяких жалоб, без комплекса несчастного сознания, без мазохизма ...(С.323).

Смотрите также в переводе автора фрагменты работ А. Глюксмана: Хрестоматия по истории философии. Учебное пособие для вузов. В 2-х ч. 4.11. М.: Прометей, 1994. 416 с; С.397-402.

В печати перевод фрагментов работ Б.-А. Леви: Хрестоматия... 2-е изд. Владос.

Учебное издание

Костикова Анна Анатольевна

"НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ" ВО ФРАНЦИИ:  
ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА РАЗВИТИЯ  
НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ

Зав. редакцией  
*Н.А.Рябикина*

Редактор  
*З.В.Исаева*

Н/К

ЛР № 040414 от 27.03.92 г.

Подписано в печать 20.11.96.

Формат 60х90 1/16.

Бумага офсетная. № 1.

Усл. печ. л. 6,0. Уч.-изд. л. 7,0.

Тираж 500 экз.

Заказ № 1221

Заказное.

Изд. № 6368.

Ордена "Знак Почета" Издательство  
Московского университета.

103009, Москва,

ул. Б. Никитская, 5/7.

Типография ордена "Знак Почета" изд-ва МГУ.  
119899, Москва, Воробьевы горы.