

§1 ТЕОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК

Никонова С. Б.

ПОЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Предметом исследования является возможность политического действия в ситуации кризиса метафизических оснований политического порядка. Для анализа новых оснований политического действия в данных условиях используется понятие «эстетического человека» как выразителя пост-метафизической парадигмы, причины формирования которой связаны с критическим переворотом, произведенным в кантовской системе. Показывается, что несмотря на антиномичность политической позиции эстетического человека, критический анализ сам может стать основой для политического действия и преодолеть релятивистский кризис современной политической мысли. Исследование построено как историко-философский и сравнительный анализ ряда концепций современной политической философии, демонстрирующих основные стороны кризиса современной мысли и намечающих перспективы его преодоления. Как основа выступают концепции Л. Штрауса, Х. Арндт, С. Жижека, А. Бадью. Основным выводом произведенного исследования является указание на возможность проанализировать процессы, происходящие в политике и политической философии современности через эстетику, поскольку именно эстетика позволяет наиболее полно описать основания мировоззренческого кризиса, произошедшего в современной культуре. Также показывается, как эстетическая позиция может служить основанием для нового типа политического действия.

Ключевые слова: эстетика, эстетический человек, политическая философия, политическое действие, кризис метафизики, субъективное суждение, антиномичность, критический анализ, интерсубъективность, политическая истина.

Review. The subject of this research is the possibility of political influence upon the situation of crisis of metaphysical foundations of the political order. In order to analyze the new foundations of the political

action, we use the notion of the "aesthetic individual" as an expresser of the metaphysical paradigm, which has been formed due to the critical change taking place within the Kantian system. The author demonstrates that despite the antinomicity of the political position of the aesthetic individual, the critical analysis itself can become the foundation for political action and overcome the relativistic crisis of the modern political thought. The concepts of Leo Strauss, Hannah Arendt, Slavoj Žižek, and Alain Badiou are used as the basis of this research. The conclusion consists in the ability to analyze the processes that take place in the modern political philosophy by the virtue of aesthetics; it is namely the aesthetics that can thoroughly describe the foundations of the world outlook crisis within the modern culture. It is also demonstrated, how the aesthetic position can serve as the foundation for the new type of political action.

Keywords: *critical analysis, antinomicity, subjective judgement, metaphysical crisis, political action, political philosophy, aesthetic individual, aesthetics, intersubjectivity, political truth.*

**Статья написана при финансовой поддержке РФНФ в рамках проекта № 13-03-00429
«Концептуализация Homo Aestheticus в современной эстетике»**

В работе «Что такое политическая философия?» немецкий мыслитель Лео Штраус критически и не без горечи отмечает некий перелом, переворот, который претерпевает философское размышление на политические темы в современных условиях. Его тезисы, выдвинутые в обоснование критики, весьма ясны и неутешительны. Он утверждает: цель политической философии – «это, с одной стороны, попытка выяснить истинную природу политических вещей, а с другой, – узнать, что собой представляет правильный или хороший политический порядок» [1, с. 11]. Цель определенная и отчетливая. Но если так, то научное политическое знание, подобное по структуре изучению объектов природы в естественных науках, несовместимо с политической философией [1, с. 13]. Почему? Потому что оно заражено Историей. Оно в корне исторично [1, с. 16]. Оно рассматривает разные политические системы, разные режимы с точки зрения их исторического существования, как некие объекты, эти объекты расположены в истории, определены спецификой культуры и эпохи, и, в конце концов, мы можем прийти к выводу, что никакого единого правильного и хорошего политического порядка и никакой единой истинной природы политических вещей не существует.

Интересно, что здесь Штраус описывает процесс, каким применение методологии естественнонаучного знания к сфере человеческой жизни, вовлеченной в историю, ведет к форми-

рованию гуманитарной науки, которая по сути своей исторична. И неслучайно основания такого переформирования научного метода, особенно по отношению к исследованию политической сферы, он видит в позитивизме. По его мысли «Размышление о социальной науке как об историческом феномене ведет к релятивизации социальной науки в частности, а в конечном счете и современной науки вообще. Вследствие этого современная наука начинает считаться исторически относительным способом понимания вещей, в принципе не превосходящим другие, альтернативные способы понимания» [1, с. 24].

Разворачивая эту тему, Штраус описывает специфику античной политической философии, дающей ответы на поставленный изначальный вопрос на своих основаниях. А далее переходит к рассмотрению «современных решений», которые возводит еще ко временам Макиавелли, то есть к истокам новоевропейской мысли, к антропоцентрическому перевороту эпохи Возрождения. Несмотря на известную «бесчеловечность» концепции Макиавелли, его можно назвать великим гуманистом, ведь именно человеческий интерес, человеческую страсть, человеческое решение он ставит во главу угла во всех политических действиях.

Что здесь является основным, в этом переходе? По сути дела – отказ от метафизики. Именно на способности мыслить истину и передавать ее через речь держатся политические концепции Аристотеля и Платона. Их политика имеет не-

посредственное отношение к вечности, к неизменному миру эйдосов, который должен быть воплощен в политическом устройстве общества. Политические теории Нового времени совершенно отстранены от понятия вечной истины, сколько бы они к нему ни взывали. Они отстранены от понятия справедливости, сколько бы на нем ни настаивали. Штраус показывает это, проводя прямую линию эволюции от резко атеистической, если не сказать богохульной, секуляризированной концепции Макиавелли, бунтарство которой смягчается последовательно у Гоббса, Локка, Монтескье, Руссо, низводя политику до обоснованности во все более, как можно сказать, «человеческих, слишком человеческих» потребностях (безопасность, собственность, право на жизнь) и наконец он практически бросает свое рассмотрение, доведя его до немецкой классики, запутывающей политическую мысль в антиномичности и откровенно признающей доминанту истории в развертывании истины, и окончательно останавливается на Ницше. У последнего он находит «окончательное забвение вечности» и «радикальный историзм», полагая, что это есть «отчуждение от глубочайшего человеческого желания и первичных целей» и та «цена, которую современный человек должен был заплатить с самого начала за попытки стать абсолютным сувереном, хозяином и владельцем природы, подчинить себе случай» [1, с. 50]. Следствие же обнаруживает в политической апатии современного человека, склонного к «безответственному безразличию к политике и безответственному политическому выбору» [1, с. 50].

Вот удивительный переход, отмеченный в этом рассуждении Штрауса, на котором бы хотелось заострить внимание, и который вызывает вопросы, к решению которых мы попробуем привлечь на этот раз не политическую философию, но эстетику. Почему попытка стать абсолютным сувереном, торжество человеческой активности, ведет к апатии и политическому безразличию? Почему в истории развития современной культуры случилось так, что кульминация воли к власти субъекта закончилась распадом субъекта, а все нарастающая индивидуализация привела к омассовлению? Почему то, что было провозглашено как «сверхчеловеческое», со всеми его

неизменными характеристиками, вдруг измельчало, изничтожилось? И, все же, несмотря на всю критику, можно ли найти в этом положительный фактор развития?

В работе о Ницше Мартин Хайдеггер показывает как воля к власти характеризует рождение того, что можно назвать «эстетическим человеком» [2, с. 92]. Для Ницше этот человек – порождение XIX века с его критицизмом, историзмом и самоутверждением – есть и предмет критики, и предмет восхищения. Возможность такой характеристики нового типа человека связана с пересечением того, что есть «воля к власти», с искусством – именно к этому времени обретшим статус автономии, свободы, утвердившим приоритет творческого самоутверждения человека. «Благодаря искусству и как искусство воля к власти становится подлинно зримой... воля к власти обретает в искусстве свою высшую форму», – пишет Хайдеггер [2, с. 74]. Ницше в «Рождении трагедии» с радостью наблюдает, как современная наука, утратив свою «метафизическую химеру» истины, начинает действовать по принципам искусства [3, С. 199–200.].

В этом смысле эстетика не может быть сведена к размышлению о красоте и изящном оформлении мира. Она представляет собой отражение фундаментальной смены позиции сознания по отношению к нему. И то, что фиксируется в ней, есть утрата онтологических характеристик красоты, ее непосредственного существования. Эстетический человек являет собой абсолютную опосредованность, это результат смерти метафизики. Неслучайно эстетика как философская дисциплина возникает в эпоху Просвещения и получает свое систематическое оформление как завершение и основной скрепляющий момент философской системы Канта. Современный немецкий философ В. Вельш определяет процесс эстетизации сознания таким образом: «В пределе эстетизация сознания означает, что мы не видим больше первых или последних оснований сущего; скорее, реальность представляется результатом процесса, который раньше был знаком нам лишь в сфере искусства – она сотворена, изменчива, необязательна, беспочвенна и т. п.» [4, р. 8] В работе «Разрушение эстетики» он дает широкую картину того как эстетизация, выходя-

щая далеко за пределы всего, что можно назвать простым украшением жизни, воздействует на базовую структуру реальности как таковой. Так, материальная реальность подвергается воздействию через посредство новых технологий; социальные структуры трансформируются через становление медиасферы; субъективность распадается ввиду крушения моральных норм в общем порыве к созиданию жизни по принципам искусства. И этот поворот Вельш, опять же, связывает с Кантом. Он пишет: «Со времен Канта мышление модерна исходило из интуиции о том, что природа фундаментальных условий существования, которые мы называем реальностью, является эстетической. Реальность вновь и вновь подтверждалась в качестве конституируемой не столько “реалистически”, сколько “эстетически”. И куда бы эта интуиция ни проникала – а к настоящему моменту уже практически повсюду – эстетика теряла характер отдельной дисциплины, относящейся исключительно к искусству и приобретала гораздо более широкий смысл всеобщего медиума к пониманию реальности» [4, р. IX].

Итак, от констатации возникновения «эстетического человека» со свойственной ему деонтологизацией, антиметафизичностью (и следующими из этого релятивизмом, историзмом, признанием истины «подвижной армией метафор» и утверждением, что «фактов нет, но только интерпретации») у Ницше мы можем продвинуться назад, к рассмотрению оснований этого процесса у Канта.

Разбирая политическую философию Канта и находя, что у последнего нет большого количества работ по данной теме, и она как будто бы не составляет фундаментальной части кантовской системы, Ханна Арендт как на важный источник сведений по его политической мысли указывает на «Критику способности суждения», то есть на работу, по большей части посвященную эстетике. Дело в том, что, по мысли Арендт, это единственная часть критической системы, которая посвящена вопросу человеческого общения и предполагает рассмотрение механизма взаимодействия между людьми. Эту же мысль относительно способности суждения проводит и Терри Иглтон, полагая, что здесь мы находим

«замечательную форму интерсубъективности, превращающую нас в сообщество чувствующих субъектов, соединенных общими способностями» [5, р. 75]. Обоснование установления возможности взаимоотношения между людьми на основе способности суждения очень показательно, поскольку эта способность, хотя и являющаяся априорной, носит, по Канту, исключительно регулятивный, но не конститутивный в отношении законов мира характер. А потому у нее нет никаких логических или онтологических оснований и все возможные соответствия и совпадения выстраиваются по принципу «как если бы», на основе некоей «счастливой случайности», и «свободной игры». В общем, если в сфере познания и действия, осуществляемого субъектом, последний принужден априорными структурами способностей к определенному способу построения картины реальности, то в случае суждения все происходит скорее случайным и относительным образом. Способность суждения дает возможность соотносить результаты деятельности других, а материалом служит случайность многообразия эмпирических данных. Причем единственное, что позволяет рассчитывать на совпадение опыта суждения у разных субъектов – это наличие гипотетически постулируемого «общего чувства». Которое, прибегая к значительно более поздней терминологии, можно было бы обосновать некоей общностью «жизненного мира». Словом, условия согласованного общения случайны и относительно ситуации, в которой проистекает жизнь людей. А потому на уровне коммуникации согласие является не более чем утопической грезой. Надо заметить, что Кант очень последователен в фиксации нестыковок и двойственности и в этом смысле является достойным предтечей современной философии. Так, в этике он провозглашает принципиальную двойственность человека, являющегося гражданином одновременно чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого мира. Это обуславливает императивность морали (а значит дает возможность отступления от морального закона под влиянием природных инстинктов). Так же можно сказать, что если бы люди представляли собой только чистый разум, то между ними не было бы ни несогласия, ни раз-

личий. Но поскольку они также есть существа, обладающие эмпирическим опытом, то согласие остается не более, чем регулятивной идеей и целью бесконечного стремления в процессе научения человека пользованию разумом, а не только инстинктами, то есть в процессе бесконечного просвещения.

Вернемся, однако, к рассуждениям Арендт. Она обнаруживает, что мышление, по Канту, есть способность к ведению рациональной дискуссии и являет собой способность, в первую очередь, публичную. То есть единственное условие признания значимости результата мышления есть его «всеобщая сообщаемость» [6, с. 74] – определение, взятое из третьей Критики. И далее, анализируя кантовские высказывания относительно характеристик рационального мышления, она обнаруживает такую, как его «беспристрастность» [6, с. 78]. Безусловно, по Канту, при научном исследовании, то есть подходя к рассмотрению вопроса, согласно определениям его знаменитого «Ответа на вопрос: что такое Просвещение?», с позиции ученого (или: при «публичном применении разума»), следует спокойно и беспристрастно, отвлекаясь от всех «частных» позиций, исследовать все возможные точки зрения и соотносить их рационально. Но обратимся к замечанию Арендт: «беспристрастность достигается при учете позиции других людей; беспристрастность не исходит из некой высшей точки зрения, которая разрешает спор, пребывая над схваткой» [6, с. 78]. То есть, это определенно не метафизический поиск истины, и также не проявление объективности – потому что в коммуникации объективного основания для согласия просто нет. А таким образом, эта беспристрастность научного дискурса смыкается теснейшим образом вновь с эстетической характеристикой – с незаинтересованностью, присущей суждению вкуса о прекрасном.

Это заставляет Арендт охарактеризовать кантовскую позицию по отношению к политическому действию как «позицию зрителя», что проявляет себя, к примеру, в его двойственном отношении к Французской революции, которую он не мог принять как нарушение закона, и вынужден был полагать преступником любого, кто в таковом действии участвует (а следовательно,

моральный долг запрещал бы и ему участие в революции), но не мог не принять ее как проявление духа свободы, который, по словам Канта, находит «в сердцах зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом» [6, с. 83].

Почему, однако, революция находит отклик в сердцах зрителей? По сути дела, потому что она соответствует требованию морального долга: утверждению свободы, борьбе с насилием, устранению несправедливости. Почему действовать согласно требованию морального долга оказывается преступным? Потому что это препятствует свободе, порождает насилие и несправедливость. Выходит, что учреждение, казалось бы, лучшего порядка, невозможно, потому что методы его достижения делают его еще худшим, чем прежний. Мало того, учреждение лучшего порядка в принципе невозможно, поскольку у нас нет метафизического представления о том, каким он, в положительном смысле, должен быть. Все, что остается, это занимать критическую позицию и находить в политических действиях лишь знаки и явления, как бы художественные выражения, самого по себе стремления к лучшему порядку без положительной характеристики последнего.

Зритель – внешний рефлектирующий созерцатель – есть по преимуществу критик. И антиномичность кантовской политической мысли состоит в том, что между позицией зрителя и каким бы то ни было положительным политическим требованием нет согласования. Арендт дает формулировку этой антиномии таким образом: «Если бы он [критик – С. Н.] действовал, основываясь на знании зрителя, то в своем собственном разуме он стал бы преступником. Если бы под влиянием “морального долга” он забыл прозрения зрителя, то, подобно многим достойным людям, активно участвующим в общественной деятельности, он стал бы идеалистическим глупцом» [6, с. 97].

Как нам представляется, Ален Бадью напрасно критикует Арендт за излишнее восхваление антиномичности кантовской системы и за обоснование парламентаризма (как той самой утопической беспристрастной дискуссионности). Арендт отмечает существенное свойство поли-

тики в условиях критики метафизики – а именно политики эстетического человека. Или, скорее, существенный провал в возможности теоретического обоснования любого определенного политического порядка. И, собственно, этот провал позволяет современной политической философии двинуться дальше. Однако прежде чем коснуться политических утверждений Бадью, позволим себе отвлечься на время на художественное произведение.

В конце работы «О насилии» Славой Жижек описывает структуру некоего странного политического действия, которое называет образцом «бартабианской политики» [7, с. 163], ссылаясь на известный рассказ Г. Мелвилла «Пищец Бартаби». Оставляя в стороне предкафкиански парадоксальную констатацию некоей фундаментальной нестыковки в структуре реальности, явленной в образе несчастного писца, обратимся к описанию ситуации, в которой происходит действие. Описание дается Мелвиллом в сатирическом тоне, который от открытой насмешливости в начале переходит к экзистенциально напряженному ощущению абсурда в конце. Герой, от лица которого ведется повествование, сначала не без самолюбования отмечает свою «гуманность» и «терпимость», однако в итоге мы видим, что он действительно весьма гуманен и терпим. Описание работы конторы, сперва ехидное, в конце концов показывает нам, что контора самая обычная и работа в ней идет вполне нормальная. Словом, внешний комизм постепенно обретает глубину и мягкость. Но при этом возникает нарастающее ощущение ужаса происходящего, исходящее от вторжения в него несогласующегося с ним персонажа.

Итак, как известно, единственным действием главного объекта описания, безумного писца Бартаби, является отсутствие какого-либо действия, поскольку от любого он «предпочел бы отказаться». Мелвилл пишет: «Ничто так не ожесточает уважающего себя человека, как пассивное сопротивление. Однако если тот, кому оказывают такое сопротивление, не лишен гуманности, а сопротивляющийся – личность вполне безобидная, то первый, сколько хватит у него терпения, будет милосердно пытаться силою воображения представить себе то, что

он не может постичь рассудком» [8, с. 826]. По сути дела он дает здесь в отношении рассказчика характеристику именно той самой кантовской «позиции зрителя», то есть эстетической позиции, которая препятствует «гуманному» рассказчику в совершении какого-либо активного действия. Однако первым, кто не совершает действия, в ком действие тормозится полностью, является сам пассивно сопротивляющийся Бартаби. Потому и возникает вопрос: кто именно, рассказчик или тот, о ком он ведет речь, является здесь подлинным эстетическим субъектом?

В начале рассказа деятельность юридической конторы, в которой разворачиваются события, представляется несколько смехотворной, но едва ли вызывает недоумение. Но к концу рассказа – не предстает ли она некоей убийственной машиной, механизмом насилия и принуждения, действующим как бы по умолчанию? Не начинает ли казаться странным, что так естественна структура отношения между начальством, которое всегда может отдать приказ и предполагает безотлагательное подчинение, и простыми клерками? Высокомерная снисходительность по отношению к выделению рабочих мест и распределению обязанностей, проявляемая нанимателем? Убожество ведущегося клерками образа жизни? Подчинение мнениям окружающих, предрассудкам, требованиям престижа? Соблюдение самого права собственности и оплаты труда? Все эти по началу самоочевидные вещи ставятся под сомнение тем бездейственным сопротивлением, которое оказывает им пишущий своим «предпочтением отказаться». Поскольку у него, как признает «гуманный» рассказчик, и что вполне согласуется с требованиями рациональной этики, имеется право на предпочтения, тем отчетливее проявляется противоречие его праву со стороны структуры той системы, в которой он оказался. Таким образом, из психологической зарисовки рассказ преобразуется в фундаментальную критику принятой системы общественных отношений, и можно сказать, комментируя интерес к рассказу со стороны Жижека, именно капиталистической системы общественного производства.

Обращаясь к основной идее работы «О насилии», мы видим, что Жижек разделяет на-

силе на два вида: субъективное – открытое, отчетливое, непосредственно являющее себя как насилие, – и объективное, системное, скрытое. Второй вид насилия пронизывает все человеческое общество и во всех направлениях. Язык есть инструмент насилия – говорил К. Леви-Стросс, культура есть система насилия – говорил З. Фрейд. Сама возможность разделять понятия, наделая вещи смыслом, ограничивать себя в действиях, устанавливать правила и законы, использовать объекты в своих целях – уже насильственна. Однако еще более существенным элементом является то, как любая экономическая и политическая система осуществляет насилие, которое не является символическим, но по сути дела является прямым, умело скрывая его произведение под маской «должного». Система властных отношений между людьми – система государства – в первую очередь насильственна. Это урок тех самых «современных решений» проблемы политической философии, о которых говорил Штраус. В «классических решениях» однако, источником насилия является абсолютная истина – то есть Бог. Божественное насилие вторгается в мир гневно и жестоко. Критическая мысль отвергает божественное насилие и говорит о гармонизации интересубъективных связей в случайном человеческом сообществе. Стремление к рационализации, к улучшению порядка в горизонтально расположенной человеческой системе отношений, то есть теоретическое рассуждение о наилучшем устройстве этой системы, в таком случае, будет не более чем попыткой скрыть насилие наилучшим образом. Минимизировать насилие в рамках системы – значит сделать его само собой разумеющимся, принятым, по сути дела традиционным, нераспознаваемым для людей, обретающих в этой системе наиболее комфортные условия существования.

Что, в таком случае, делает Бартаби своим отказом? Он заставляет скрытое насилие проявиться. То, что было незаметным, по отношению к нему вдруг оказывается явным. И в конце концов его перманентное «предпочтение отказаться» от исполнения любых требований системы, вынуждает систему перейти к субъективному насилию: изгнать его с его места обитания, заключить его в тюрьму и т.п. Притом что, как отме-

чает «гуманный» рассказчик, по сути дела, сам Бартаби никакого насилия не осуществляет, он совершенно «безобиден». С ним можно сделать что угодно – он не сопротивляется, однако он отказывается от выполнения каких-либо просьб и от предоставления какой-либо информации. Притом что не отказывается говорить и рационально размышлять. Рассказчик подчеркивает, что отказы Бартаби следуют «после размышления» и также, что он действует осмысленно и обдумывает свои ответы (которые, впрочем, всегда одинаковы: «Я предпочел бы этого не делать»). Но система рухнет, не может действовать, если просто не уничтожит его совершенно прямым способом, чем и откроет свою тайную хищническую структуру.

То есть единственное, чего достигает эта позиция – это проявление того, что было скрыто. А это, собственно, и есть задача критики. Бартаби выступает как критик. И неудивительно, что в начале своей книги Жижек, противопоставляя свои выводы концепции «безотлагательного действия», то есть практического действия, как будто бы направленного на решение насущных социальных вопросов, избегая всякого заходящего в тупик теоретизирования, предлагает обратиться к критическому анализу. «Критический анализ настоящей глобальной констелляции – который не предлагает никакого ясного решения, никакого “практического” совета, что делать, и не указывает на свет в конце туннеля, прекрасно сознавая, что это может быть свет приближающегося поезда, – обычно встречает упрек: “Вы хотите сказать, что ничего делать не надо? Просто сидеть и ждать?” Нужно набраться смелости и ответить: “Да, именно так!” В некоторых ситуациях единственная по-настоящему “практическая” вещь состоит в том, чтобы бороться с соблазном незамедлительных действий и “сидеть и ждать”, занимаясь терпеливым критическим анализом» [7, с. 9–10].

И здесь мы можем обратиться, в поисках придания этой идее неких утвердительных очертаний, к рассуждениям Бадью, изложенным в работе «Краткий трактат по метаполитике». Он настаивает на том, что политика есть «мысль в действии», в связи с чем нам нужно новое обращение к политической философии.

Мысль в действии может повлечь за собою беспорядки и кризис внутри государственной системы. «Политическая истина всегда проявляется в испытаниях и в смуте» [9, с. 183–184]. В этом Бадью согласен и со Штраусом, полагающим, что философия – это «безумие, полная противоположность трезвости или воздержанности; философия должна быть не умеренной, а бесстрашной, если не сказать бесстыдной» [1, с.30], и с Арендт, начинающей свое рассуждение о политических идеях Канта с описания сократовского порыва к философскому разрушению традиций посредством размышления. Однако в обоих случаях мы видим, что рассуждение о политическом действии неожиданно избегает этого «безумия» философии. Согласно Платону, речь философа должна быть умеренной, и тем именно Штраус обосновывает то, что «Законы» начинаются с рассуждения о винопитии: расковывая обычных людей, приверженных традиции, винопитие в то же самое время приземляет философа, делает его более социальным [1, с. 29–30]. Ту же функцию исполняет и кантовская антиномия зрителя/деятеля. Эстетическая позиция зрителя, позиция беспристрастности и отстраненности, овеянная чувством ирреальности происходящего – это нечто вроде погружения философской мысли в магию сна, грезящегося опьяненному дионисийцу, если вновь вернуться к терминологии Ницше.

Согласно Бадью, однако, получается, что философское размышление, подлинный критический анализ – не сон, но само опьянение, сам экстаз, который и есть в подлинном смысле действие. То есть интерпретировать эту мысль Ницше, выводя из нее релятивизм и относительность эстетической ирреальности, в корне не верно. И именно этот экстаз соотносит нас вновь с идеей вечности. Критикуя возможность теоретического обоснования некоего наилучшего всеобщего и гуманного порядка, связанного с понятиями справедливости и равенства, Бадью пишет: «Слишком уж часто желали, чтобы на справедливости основывалась непротиворечивость социальных уз. Но справедливость может именовать лишь наиболее крайние моменты противоречивости. Ведь эгалитарная аксиома своим следствием имеет разрушение уз, десоциа-

лизацию мысли, утверждение прав бесконечного и бессмертного против расчетливого интереса. Справедливость есть ставка на бессмертие против конечности, против “бытия к смерти”» [9, с. 187].

Откуда возникает здесь идея бессмертия и вечности? Она возникает из критического анализа любой конечности, любой конечной системы как смертной, условной, как системы рационализованного насилия, и в конечном счете, как несправедливой. Когда Бадью призывает противостоять всему, что с точки зрения системы и Государства может быть определенным и видимым, что бы оно могло присвоить [9, с. 183], он призывает оторваться от любых конечных форм и перейти к бессмертию уникального акта утверждения истины. Но теперь для него это есть не метафизическая истина «там во вне» как предмет умозрительного рассмотрения, но именно «мысль в действии», как он говорит, приводя стихи Пауля Целана, «то, что держится за тебя» [9, с. 188]. Неслучайно ту же мысль он проводит и в отношении искусства: именно оно не имеет права идти на поводу конечной системы, но должно создавать то, что с ее точки зрения не является видимым: то есть чистое разрушение любых конечных порядков.

Эта мысль Бадью, при всем его критическом отношении к той теории последнего столетия, которую можно назвать «постмодернистской», тем не менее следует напрямую из положений, характерных для постмодернистской критики. В первую очередь, это утверждение о «кризисе метанарративов», больших повествований законченного характера, развенчанных постмодернистской мыслью как множество относительных, идеологически ангажированных предрассудков. Или, как могли бы мы сказать, следуя Жижеку, как множество систем организованного и упорядоченного объективного насилия. Ускользание от большого рассказа, от фундаментальной формы, от любых претензий идеологии на присвоение, таким образом и есть ускользание к чистому уникальному действию, которое есть действие политики как мысли. Но в этом заключена и альтернатива ирреализующей «позиции зрителя», ставшей столь характерной для постмодернистской те-

ории, потому что тем элементом вечности, который остается за пределами всех конечных форм, в данном случае выступает то, что было ухвачено еще самой сердцевиной мысли европейского критического проекта модерна: радикальная негативность. Ничто неподвластно ни смерти, ни и разрушению, соприкосновение с ним дает человеку ощущение соприкосновения с вечностью, так, по словам Хайдеггера, человеческое бытие есть «выдвинутость в Ничто» [10, с. 22]. И отсюда, существование любой системы под взглядом вечности есть непрерывное исчезновение. И только в таком смысле, избегая всякого релятивизма, с точки зрения вечности любая конечная истина, утверждаемая здесь и сейчас, хоть чего-то может стоять.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000. – 364 с.
2. Хайдеггер, М. Ницше = Nietzsche / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. – [Т. 1]. – 602 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / пер. с нем. Г. Бергельсона // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит., Санкт-Петербург. отд-ние, 1993. – С.130–249.
4. Welsch W. Undoing Aesthetics / transl. A. Inkpin. London; Thousand Oaks; Calif.: Sage Publications, 1997. – x, 209 p.
5. Eagleton T. Ideology of the Aesthetic. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA : Blackwell, 1990. – 426 p.
6. Арндт Х. Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А.Глухов. СПб.: Наука, 2012. – 303 с.
7. Жижек С. О насилии / Пер. с англ. Е. Ляминой, А. Смирнова. М.: Издательство «Европа», 2010. – 184 с.
8. Мелвилл Г. Писец Бартаби / Пер. с англ. М. Лорис // Г. Мелвилл Моби Дик, или Белый кит. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. – с. 812–855.
9. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / Пер. с франц. Б. Скуратов, К. Голубович. М.: Издательство «Логос», 2005. – 240 с.
10. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993. – С. 16–27.

REFERENCES

1. Shtraus L. Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu. Per. s angl. M.Fetisova. M.: Logos, Praksis, 2000. – 364 s.
2. Khaidegger, M. Nitsche = Nietzsche / per. s nem. A. P. Shurbeleva. SPb.: Vladimir Dal', 2006. – [T.1]. – 602 s.
3. Nitsche F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki / per. s nem. G.Bergel'sona // Nitsche F. Stikhotvoreniya. Filosofskaya proza. SPb.: Khudozh. lit., Sankt-Peterburg. otd-nie, 1993. – S.130-249.
4. Welsch W. Undoing Aesthetics / transl. A. Inkpin. London; Thousand Oaks; Calif.: Sage Publications, 1997. – x, 209 p.
5. Eagleton T. Ideology of the Aesthetic. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA : Blackwell, 1990. – 426 p.
6. Arendt Kh. Lektsii po politicheskoi filosofii Kanta / Per. s angl. A.Glukhov. SPb.: Nauka, 2012. – 303 s.
7. Zhizhek S. O nasilii / Per. s angl. E. Lyaminoi, A. Smirnova. M.: Izdatel'stvo «Evropa», 2010. – 184 s.
8. Melvill G. Pisets Bartlbi / Per. s angl. M. Loris // G.Melvill Moby Dik, ili Belyi kit. Povesti. Rasskazy. SPb.: Azbuka, 2015. – s. 812–855.
9. Bad'yu A. Meta/Politika: Mozhno li myslit' politiku? Kratkii traktat po metapolitike / Per. s frants. B.Skuratov, K.Golubovich. M.: Izdatel'stvo «Logos», 2005. – 240 s.
10. Khaidegger M. Chto takoe metafizika // Khaidegger M. Vremya i bytie: st. i vystupleniya / per. s nem. V. V. Bibikhina. M.: Respublika, 1993. – С.16–27.