

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Две книги Бернарда Флинна

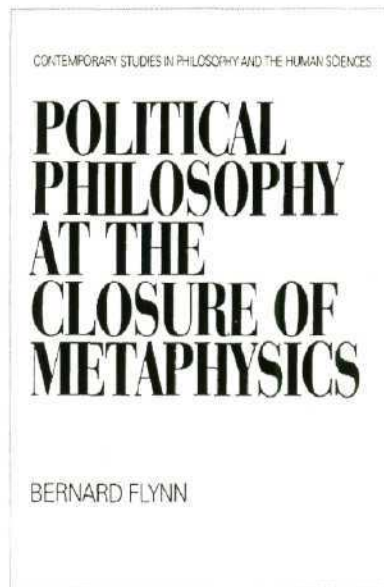
Бернард Флинн — профессор философии Государственного университета Нью-Йорка. Его работы являют собой замечательный образец критического историко-философского анализа и позволяют по-новому взглянуть на общеизвестные концепции и получить исследовательский импульс в отношении малоизвестного. Две книги профессора Флинна вышли с интервалом в тринадцать лет и представляют собой своего рода философский интервал, столь востребованный современной гуманитарной мыслью. Мы благодарим профессора Флинна, любезно предоставившего нам свои монографии.

Конечно, в представляемых книгах много спорного, и далеко не все читатели смогут согласиться с излагаемыми в них идеями. Сама мысль прочесть Маркса через лакановские очки может на первый взгляд показаться нелепой, а настойчивое утверждение идеи *политического* дела Флинна куда большим метафизиком, нежели критикуемый им Фуко. К тому же, демократия становится для него *idée fixe*, что ведёт его к самого к откровенно метафизической прокламации универсальности Человека. И тем не менее, работы американского автора чрезвычайно интересны, вне всякого сомнения оригинальны и заслуживают внимательного ознакомления.

Книга первая

Flynn B. *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*. Atlantic Highlands (New Jersey): Humanities Press International Inc., 1992.

«Занавес поднят, пьеса идёт полным ходом. Как философы, мы неспособны поспеть в театр вовремя»¹, — пишет Б. Флинн в начале своей книги «Политическая философия при завершении метафизики». Придя в философский театр ближе к концу пьесы, именуемой «метафизикой», автор старается вникнуть во все перипетии давно начавшегося действия и выяснить, каким будет его разрешение. Само понимание метафизики Флинн заимствует у Ницше и Хайдеггера: инаугуральный жест метафизики состоит в удвоении мира видимостей миром истинных сущностей, причём последний утверждается в качестве онтологического основания первого. Метафизика как раз и претендует



¹ Flynn B. *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*. Atlantic Highlands (New Jersey): Humanities Press International Inc., 1992. P. 1.

на постижение сверхчувственных истин. Предпосылкой для предпринимаемого Флинном исследования служит завершение истории метафизики, когда появляется возможность ретроспективно рассматривать усилия философов прошлого и настоящего постичь сверхчувственное как единый проект, имеющий собственную историю.

Книгу, по признанию самого автора, структурирует хайдеггеровская мысль о возрождении метафизики в «постметафизической» мысли. А её целью является осмысление значимости темы завершения метафизики для политической философии. Эта тема представляет собой глубинную мутацию философского дискурса. Великие мыслители прошлого не просто выводили политическую философию из метафизики; сама метафизика как устанавливающий предельные основания дискурс определяла те фундаментальные понятия, в соответствии с которыми мыслили политическое. Метафизика определяла способ схватывания политического и определяла, какие феномены философская рефлексия сочтёт парадигматическими, а какие просто отбросит.

Первая часть книги посвящена анализу текстов Маркса, Хабермаса и Фуко — философов, каждый из которых по-своему реагировал на тему конца метафизики и в результате выработал собственный вариант «постметафизической» политической философии. Флинн стремится показать, в какой мере мысль этих философов, отвергавших метафизику, оказалась метафизической, иными словами — как «метафизика присутствует на собственных похоронах и втайне выступает распорядителем погребения»¹.

1. Маркс: к Реальному через желание и язык

Существует не один Маркс, по несколько, считает Флинн. Поэтому бессмысленно искать в **текстах** Маркса какое-либо единство интенций. «Мы будем иметь дело не с тем, что он "имел ввиду" или с тем, что он хотел сказать, но с его текстами»². Кроме того, Флинн отвергает расхожее представление о том, что философское значение имеют лишь ранние тексты Маркса: считать «Капитал» «позитивистским или экономическим текстом — значит намеренно обеднять его.

Итак, Маркс стремится «выйти за пределы» Фейербаха, однако не предпринимает критики фейербаховской проблематизации, но лишь радикализирует её: критика небес превращается в критику земли, критика религии — в критику закона, а критика теологии — в критику политики. Однако такое переворачивание не влечёт за собой изменений в концептуальном аппарате, применяемом для критики. В результате «Маркс не в состоянии предпринять подлинную критику проблематики "Немецкого Идеализма"»³. Человек, о котором говорит Маркс, не становится чувственным человеком Фейербаха, но остается человеком гегелевским. Пролетариат ставится на место Мирового Духа в качестве универсального субъекта исторического процесса. А «марксова критика Гегеля — **вообще** никакая не критика»⁴. Он утверждает, что Гегель превратно понимает объект как объект мысли и требует перейти **от мысли об объекте к реальному объекту**, от субъекта как чистого самосознания к реальному субъекту как деятелю истории. Флинн предлагает понимать Маркса в том смысле, что субъект вступает в контакт **с реальным** объектом, а не с мыслью об объекте, и этот объект есть объект желания. «По Гегелю, желание предполагает негацию инаковости объекта желания. По Марксу, это Негация детерминации объекта

¹ Ibid, P. 4.

² Ibid. P. 13.

³ Ibid. P. 14.

⁴ Ibid. P. 16.

желания и в то же время утверждение желающего субъекта в его инаковости, его объективное бытие»¹. Как замечает Флинн, сходную трактовку гегелевского желания предлагает А.В. Кожев: желание ведёт к контакту с реальностью.

Далее Флинн интерпретирует концепт желания в лакановских терминах: у Гегеля, желание располагается в регистре Символического, а у Маркса — в регистре Реального. При этом Маркс поддерживает гегелевский тезис о том, что желание становится человеческим, становясь желанием желания, т.е. желанием признания. Если Кожев утверждает, что желание признания является первым историческим актом, то у Маркса ничего похожего нет, поскольку он не различает историю техники и историю коммуникации. Это и даёт Хабермасу повод критиковать Маркса за то, что тот путает инструментальный разум с коммуникативной рациональностью.

В лингвистических терминах Флинн говорит, что Маркс усматривает более непосредственную, чем то принято полагать, связь между означающим и означаемым, утверждая, что язык существует для установления реальных отношений. Но при этом производство идей, концепций и самого сознания у него *изначально* связано с материальной действительностью и материальным общением между людьми. «Изначально» — значит сознание и язык происходят непосредственно из чувственной реальности. По Соссюру, связь между означающим и означаемым носит не произвольный, но «естественный» характер. В устах Маркса это означает: язык является результатом непосредственного контакта с реальностью, и лишь *затем* отрывается от этой непосредственности. В этом отрыве Маркс и усматривает начало разделения труда. Таким образом, это отрыв Символического от Реального.

Маркс перечисляет три основных момента *реальной* истории: 1) производство средств, позволяющих удовлетворять естественные потребности; 2) производство новых потребностей (первый собственно исторический акт); 3) сознательное воспроизводство себе подобных. Так же, как в XX в. у Деррида, у Маркса второе оказывается первым, ибо первое не было бы таковым без второго. Маркс подчёркивает *реальный* характер всех трёх моментов и рассчитывает этим удовлетвориться, однако Флинн утверждает, что ни один из них не является специфически человеческим и присущ животным в той же степени, что и человеку. А это значит, что Маркс систематически отрицает социальное измерение человеческого бытия.

Флинн обращается к «Структурной антропологии» К. Леви-Строса, чтобы показать ложность натуралистической концепции семьи, которую отстаивает Маркс: система родства не сводится к кровным связям; Марксов натурализм уводит нас от того факта, что в семейных отношениях мы имеем дело исключительно с Символическим. К тому же, здесь явное противоречие: если общество может существовать лишь как продукт предшествующего непосредственного общения между людьми, то из какого общения можно вывести запрет на инцест? «Закон, запрещающий инцест, не продукт истории, но её предпосылка»². Как сказали бы Хайдеггер и Деррида, он «всегда уже здесь». Иными словами, «человек и человеческое общество всегда уже расположены в пределах Символического Порядка. Игра, игра означающих, всегда уже началась»³. Флинн вновь опирается на Лакана: Символическое препятствует достижению Реального. По Марксу, желание должно привести к непосред-

¹ Ibid. P. 19.

² Ibid. P. 30.

³ Ibid. P. 30-31.

венному контакту с реальностью, подчинив желание присутствию объекта. Однако, если, как говорит Лакан, объект желания дан нам только через посредство Символического, и объект, и субъект оказываются *децентрированы*, т.е. существуют лишь как функции в игре того порядка, который им предшествует и их конституирует. Это значит, что, вопреки Марксу, желание не может перенести нас от мысли об объекте к самому реальному объекту.

Таким образом, Флинн **противопоставляет** Символическое всем трём моментам марксовой мысли: концепции непосредственного желания — лакановскую концепцию связи желания и Закона, концепции изначальности языка — сосюрговскую концепцию приоритета языка перед речью (приоритета Символического), концепции семьи как продукта естественного разделения труда — леви-стросовскую концепцию символического характера отношений родства. В каждом случае Символическое разрушает претензии Маркса на непосредственные отношения с реальностью.

Но самым важным для Флинна является политическое следствие из Марковского понимания метафизики как системы мысли, неспособной постичь собственное происхождение из Реального. Пытаясь ситуировать социальное и историческое происхождение Символического, утверждая, что ему предшествуют некие непосредственные отношения человека с миром, Маркс утверждает **возможность** осмысления конечности нас самих как продукта неадекватной социализации общества, как определённой стадии в развитии общества, которая останется в прошлом, как только общество будет полностью социализировано и станет совершенно прозрачным для самого себя. К этой мысли Флинн вернётся в конце книги, анализируя политическую философию Лефорта.

2. Хабермас: метафизика языка

Во второй главе Флинн обращается к философии Юргена Хабермаса, в особенности к его поздней книге «Философский дискурс о модерне», где в рамках критики метафизики предпринимается исследование тех философов, которых сам Флинн считает своими предшественниками — Хайдеггера и Деррида. Хабермас определяет метафизику как философию субъекта, фундаментальным жестом которой является саморефлексия. Американский автор стремится показать, что хабермасовская дефиниция чрезвычайно узка, так что философия самого Хабермаса — как ранняя, так и поздняя — является не альтернативой метафизики, по одной из её модификаций.

Флинн предпочитает опираться на хайдеггеровское определение, согласно которому ключевым событием метафизики является не философия субъекта, но бифуркация сущности и явления, случайного (темпорального) и необходимого (вечного). В той же мере приемлемо для него и определение Деррида: метафизика есть система мысли, организованная как серия оппозиций внутреннее/внешнее, присутствие/отсутствие и т.п., причём первый термин имеет привилегию перед вторым. Впрочем, Флинн предлагает ещё целую сводку дефиниций метафизики, в равной степени пригодных для его цели. Фуко: «трансцендентальный нарциссизм», в котором дисперсия истории преодолевается телеологической «завершённой тотальностью». Батай: попытка ограничить нерестриктивную экономию рестриктивной. Ницше: сотворение «истинного» мира в противоположность «видимому». Мерло-Понти: созидание мира из переплетения познающего и познаваемого. Ни одно из этих определений не сводится к простой монологичности эго, как у Хабермаса. И сама философия Хабермаса целиком вписывается в каждое из них. Мы утверждаем, что, обращаясь к отношениям того же и иного, необходимого и случайного, разума и его противоположности, философия Хабермаса оказывается

структурирована императивами традиционной метафизики и вполне отвечает им; а в своей критике метафизики он занимается изгнанием мелких бесов»¹.

Уже ранний Хабермас заявляет, что *Lebenswelt* является единственным незаменимым источником смыслов. Чуть позже он **начинает** утверждать, что существует *телос* само-просвещения (self-enlightenment). Это приводит его к изучению проблемы языка, обеспечивающего возможность коммуникативного акта. Вслед за Марксом Хабермас утверждает, что основанием человеческого субъекта является природа. Однако ему не удаётся последовательно провести этот тезис. По Хабермасу, теоретизирование «когнитивно-познавательной заинтересованности» требует объединения теоретического и практического разума, что не удалось Канту, но удалось Фихте. Фихте утвердил приоритет практического разума. Согласно мысли Хабермаса, движение «от Канта к Фихте» есть движение к постижению законов практического разума, причём отождествление теоретического и практического разума у Фихте объясняется в терминах «заинтересованности». «Заинтересованность, на которую ссылается Хабермас, есть заинтересованность в автономии эго»². Однако вместо непосредственного фихтеанского отождествления теоретического и практического разума Хабермас предлагает обратиться к гегелевской «Феноменологии духа», описывающей процесс сам-формирования. Фихтевское *эго* и **гегелевский Дух** он заменяет *человеком*. Однако, несмотря на замену терминов, общая структура фихтевско-гегелевских конструкций у Хабермаса остаётся неизменной. В результате «философия Хабермаса — это радикальная философия тождества. Тождество предшествует различию, То же самое предшествует Иному. Хабермас твёрдо укоренён в традиции метафизики, характеризующейся как мысль о присутствии»³.

Другой важный для философии Хабермаса концепт — *коммуникативная рациональность*. Коммуникативная рациональность для Хабермаса является фундаментальным проектом современности, а философия постмодернизма, отрицающая её приоритет, мешает завершению этого проекта. О коммуникативном действии немецкий философ говорит всякий раз, когда действия тех или иных исторических агентов координируются не через эгоцентрический расчёт на успех, а через достижение *понимания*. Причём речь идёт не просто о понимании одним индивидом другого, но о признании законности понимаемого. Требование законности оказывается у него не тем, что можно принимать или отвергать, но принципиальным условием понимания смыслов. Это «врождённый телос человеческой речи», изначальный модус пользования языком, тогда как инструментальное использование языка является паразитным. Флинн показывает, что этот «телос» в философии Хабермаса не может функционировать без опоры на метафизику.

Прежде всего, хабермасовский подход требует признания универсальности западной модели миропонимания. Немецкому философу приходится отказывать в праве на существование всем формам «жизненного мира», кроме его собственной. Настаивая на «независимости от контекста», он должен признать независимость разума от языка и тем самым укорениться в метафизике. В конце «Философского дискурса о модерне» Хабермас говорит даже о «*Lebenswelt* в целом», подменяя интуитивное действие рационально мотивированным решением. Это значит, замечает Флинн, что человек в принципе не способен на ошибочные действия — совсем как пана Римский. Защищая мир от того, что он назы-

¹ Ibid. P. 40.

² Ibid. P. 46.

³ Ibid. P. 56.

вает современным скептицизмом, Хабермас утверждает, что человек функционирует как условие возможности всего сущего. Но, как мы видели выше, речь идёт не о Духе, а о реальном человеке; как этот последний может быть гарантом бытия, совершенно непонятно. В результате Хабермас застревает где-то «между скептическим натурализмом и метафизическим идеализмом»¹, в котором рациональность функционирует как идеологическая мотивация наших познавательных усилий. Истину он приравнял к требованию законности, а поскольку язык у него оказывается оторван от мира, она смещается в область *тело-са*, залегающего где-то в самом конце бесконечного дискурса. Кроме того, в его философии открыто функционирует представление о том, что нечто скрытое с незапамятных времён становится явным, проходя путь от самого примитивного суждения до институтов демократии и современной науки. А это и есть метафизика в чистом виде.

3. Фуко: метафизика власти

Критика Флинна в адрес Фуко обращается вокруг фукольдианской концепции «двух тел» власти. Такой подход американский исследователь объясняет тем, что, по Фуко, дисциплинарный режим власти не нуждается ни в каких метанарративах, поскольку дисциплина воздействует непосредственно на тело. Именно против такого взгляда на политический дискурс выступает Флинн: не подвергая сомнению ценность конкретных исследований, проделанных Фуко, он стремится вписать фукольдианскую концепцию власти в более общий план политической теории.

Флинн настаивает на том, что власть короля в обществах наказания является следствием удвоения его тела, а вовсе не причиной, как утверждал Фуко. Полагая, что властная модель смещается от мести суверена к защите социального тела, Фуко забывает о том, что и сам суверен представлял собой символическое измерение социального тела. Утверждая, что власть в нашем обществе обладает силой потому, что закодирована как Закон, Фуко мыслит власть как вещь в себе, т.е. так, словно бы всякая политическая формация была всего лишь личиной для власти, представляющей собой некую ноуменальную реальность. Флинн считает, что политическая философия Фуко есть «редукционистская версия марксизма, в которой политические формы рассматриваются как эпифеномены; таким образом, символическое измерение общества выводится из реального»².

По Флинну, удвоение тела короля действительно является источником его власти. Однако он отрицает возможность «дискурса истины», обосновывающего дискурс политический. Вновь опираясь на Лакана, американский автор утверждает, что символическое измерение политического всегда-уже-здесь. Как ребёнок всегда-уже оказывается во власти дискурса Другого, организующего его желание, так и человек политический всегда уже заброшен в символический порядок. Таким образом, не существует никакого мета-языка или политического мета-дискурса. Фуко объясняет переход от Закона к Нормализации в манере совершенно реалистической, а то и вовсе позитивистской. Старый режим у него уступает место новому потому, что оказывается неосуществимым в условиях новой экономии противозаконностей, т.е. экономии капиталистической. Это значит, говорит Флинн, что старые означающие попросту уступают место новым. Иными словами, он усматривает у Фуко некий мета-дискурс, залегающий под поверхностью сменяющих друг друга цепочек означающих. Что же касается самого

¹ Ibid. P. 75.

² Ibid. P. 85.

политического, то оно у Фуко распадается на отдельные операции власти. Фуко, по Флинну, вводит дихотомию между явным и сущностным, между властью и её юридическими проявлениями, что располагает его в пределах классической метафизики.

Эпистемологические анализы у Фуко заслоняют вопрос об онтологическом статусе эпистем. Эпистемы у него — не условия раскрытия истины и не условия истинных суждений, но то, что определяет, что именно в ту или иную эпоху воспринимается в качестве истины. При этом Фуко избегает занимать трансисторическую позицию, с которой можно было бы оценивать истинность тех или иных высказываний, справедливо полагая, что это привело бы его к возрождению некоего квази-гегельянства. Однако именно поэтому он не может объяснить причины переходов от одной эпистемы к другой. Поэтому фукольдианские эпистемы повисают в пустоте: они никак не связаны, во-первых, друг с другом, во-вторых, с дискурсом, который они делают возможным, в-третьих, с человеком и миром. Этот пробел, говорит Флинн, заполняется метафизикой власти. А эта последняя является метафизикой именно потому, что выдаёт (Флинн использует выражение Мерло-Понти) «навязчивую идею реальности».

Во второй части своей книги Бернанд Флинн обращается к трём мыслителям, по его мнению, с большим успехом справившимся с задачей построения политической философии, не опирающейся на метафизику — Мерло-Понти, Арндт, Лефорт. Завершает работу глава о политической философии Клода Лефорта, в которой Флинн, со-размышляя французскому мыслителю, предлагает собственную оценку возможности создания политической философии после завершения метафизики. Выбор Флинном шести имён не является ни необходимым, ни произвольным. Не пытаясь написать историю современной политической философии, он представляет политическую философию как *работу* мысли, а само философское пространство рассматривает не как то, что нас окружает, но как то, что нас формирует и в нас говорит.

4. Арндт: возвращение политического

Как полагает Флинн, обращаясь к творчеству Ханы Арндт, следует говорить не столько о философских построениях, сколько о *стиле философствования*. А её стиль заключается в особой чувствительности к различию. Мыслить — значит чувствовать различия, а неспособность к дифференциации означает неспособность к мышлению. Философская практика Арндт заключается в том, чтобы видеть сложное там, где обычно усматривают простоту, находить различия в том, что другие считают тождественным.

Самым значительным вкладом Арндт в политическую историю является её анализ тоталитаризма. Многие исследователи рассматривали нацизм и сталинизм как модификации ранее уже существовавших режимов, тогда как Арндт усматривает в них принципиально новые чипы общественных формаций. При этом преступления сталинизма обычно рассматривают как его побочный эффект, в то время как ужасы нацизма считаются выражением самой его сущности. Этот подход, по Арндт, представляет собой «добровольную слепоту» в отношении феномена тоталитаризма. Она требует различать сталинизм и нацизм, что позволит дать им адекватную оценку.

Арндт проводит чёткое различие между социальным и политическим, между трудом и деятельностью и т.п. Однако «проблема заключается не в том, что она устанавливает различия, а в том, что эти различия определённо превращаются в почти не сообщающиеся

сферы реальности...»¹. В философии Арендт нет никакой привилегированной эпистемологической позиции, которая соответствовала бы гегелевскому Абсолютному Духу, являющейся в конце исторического процесса и позволяющая осмыслять оный как целое. Нет в её мысли и никаких «универсальных классов», обеспечивающих целостное постижение действительности. Этот недостаток диалектики Флинн **считает** не слабостью, но силой.

По Арендт, жизнь представляет собой естественный биологический процесс, который не сводится к *явлению*. А социальное есть сфера квазигосударственного явления жизни, и эта последняя, вступая в область социального, не превращается во что-то иное, но, скорее, придаёт собственные характеристики сфере политического. Тоталитаризм Арендт как раз и рассматривает как вторжение жизни в область политики. Все формы тоталитаризма характеризуются устремлённостью к некоему фантазматическому финалу. Финал, как правило, относится в такое далёкое будущее, что само движение к нему заслоняет всё. Проще говоря, всё существует ради чего-то другого. Так личные интересы подменяются абстрактными идеологиями. Причиной этой ситуации является вторжение политического в сферу социального. Иными словами, по Арендт, избежать тоталитаризма можно лишь посредством дизъюнкции между социальным и политическим.

Флинн замечает глубоко аполитичный характер попытки Арендт разрешить социальную проблему. Эту последнюю она желает решить средствами технологии, причём технология мыслится также аполитически. Она солидаризуется с формулой В.И. Ленина «Советская власть плюс электрификация», полагая, что проблема бедности будет разрешена не через национализацию и социализм, но через технологию, каковая, утверждает она, политически нейтральна. Такой ход мысли Арендт приводит к тому, что технология у неё повисает в воздухе, оказываясь своего рода *dues ex machina*. Дизъюнкция между социальным и политическим означает аполитичное решение социальных проблем.

В результате, говорит Флинн, Арендт удалось обозначить ту область дискурса, что оказывается неподвластной метафизике, — политическое. Но, с другой стороны, она оказывается неспособна сказать хоть что-нибудь о том, каким образом связаны политическое и социальное. Поэтому «её доктрина оказывается противоположна её собственным намерениям мыслить "без **ограждений**"»², т.е. без метафизики человеческой «природы». Разделяя стремление Арендт создать политическую философию без метафизики, Флинн не принимает её средств. «По нашему мнению, именно её философский стиль неспровергает её интенцию»³. Принимая философский словарь, позволяющий отказаться от реверсии явлений и сущностей, частного и общего, видимого и невидимого, но говорить о переплетении обеих сторон этих оппозиций, Флинн считает необходимым обращаться не к Канту и даже не к Арендт, но к Мерло-Понти.

5. Мерло-Понти: субверсия сверхчувственного

Как известно, Мерло-Понти мыслил свою философию как экзистенциальную феноменологию. Поэтому Флинн вполне правомерно начинает свой критический анализ с сопоставления Гуссерля и Мерло-Понти. Если у Гуссерля нозма относится к идеальному, а нозза — к реальному, то у Мерло-Понти они оказываются совершенно гомогенны. Между видимым и видимым он усматривает радикальное родство. Иными словами, Мерло-Понти **опа-**

¹ Ibid. P. 100.

² Ibid. P. 125.

³ Ibid. P. 128.

зывается от претензии созерцать «чистые сущности», но предпочитает говорить об условиях возможности опыта. Познающий должен не только воспринимать, но и понимать; иными словами, на месте отражения должны оказаться вопрошание и интерпретация. Это должно спасти нас от гетерономии эмпиризма, вписывающего восприятие и знание во внешний по отношению к нам мир как лишённые смысла события.

Таким образом, Мерло-Понти проблематизирует отражение, подвергая сомнению его онтологические пресуппозиции относительно природы субъекта и его дорефлексивного отношения к миру. При этом он не просто вписывает познающего в интерпретационный круг, о котором говорил Гадамер, но пытается этот круг уничтожить.

Бытие окружает меня и в некотором смысле проходит через меня и моё восприятие. И сам я возникаю не где-то в стороне от него, но в самой сердцевине бытия. Мерло-Понти избегает всякого дуализма субъекта и объекта, оригинала и копии. Для него видение оказывается отношением к бытию, сформированным в пределах самого бытия. Сущность у него не господствует над явлением; сущность и явление, видимое и невидимое переплетаются,

В то время как многие философы старались избежать тела как поставщика иллюзий и заблуждений, то Мерло-Понти никоим образом не пытается «обойти» тело; напротив, он уделяет ему самое пристальное внимание. Отношение тела с восприятиями — не отношение с окружающими вещами. Сказать, что тело не является вещью, — не значит тайком вводить некую чувственную субъективность; напротив, это значит радикально пересмотреть онтологию субъективности. Если бы тело было субъектом в гносеологическом смысле, оно должно было бы поставить между собой и миром интерпретацию. Тело для Мерло-Понти — одновременно видимое и видящее, внешнее и внутреннее. Познающее тело — не просто часть воспринимаемого мира, как утверждают материалисты; но в то же время оно и не доминирует над видимым как самосознающий субъект, как считают идеалисты. Плоть — это область бытия, говорит Мерло-Понти, не впадая при этом в мистику чувственности. Совсем наоборот: мистика характеризуется стиранием всяких различий, а для Мерло-Понти само понятие вещи есть различие между вещами. Это, по словам Флинна, приводит нас к сосюрговской характеристике языка как системы различий без позитивных терминов.

Многообразие языков Мерло-Понти объясняет не произвольностью связи между означающим и означаемым, но различием культур по способу существования. Язык радикально непреодолим для субъективного выражения: не мы владем языком, но язык владеет нами. У Соссюра Мерло-Понти заимствует и понятие объекта, конституируемого символическими отношениями, несводимыми к отчуждению его собственной выразительной мощи. Однако, замечает Флинн, не стоит считать Мерло-Понти структуралистом, поскольку язык он понимает отнюдь не эмпирически. Он разделяет сосюрговское представление о диакритической структуре языка, но при этом язык для него — не объект исследования, но место истины. Рассматривая язык как объект исследования, мы утратим возможность постичь его онтологический статус как раскрытия бытия. «Как существуют тело сознания и сознание тела и хиазм между ними, так существуют и плоть истории и тело политики»¹. Это последнее Лефорт находит в политической философии Клода Лефорта.

б. Лефорт: плоть политического

Лефорт — прежде всего политический философ. Порвав в 1949 г. с французской секцией IV Интернационала, он занялся критическим анализом советского общества.

¹ Ibid. P. 163.

Отказавшись от троцкистской концепции, согласно которой Советский Союз представляет собой государство рабочих, подвергшееся бюрократической деформации, он рассматривал СССР как новую форму общества, характеризующуюся господством бюрократической страты. Бюрократия для него — экспансивная система, утвердившаяся в качестве ноной социальной страты и черпающая свою силу из политической конфигурации, вполне сопоставимой с буржуазной, поскольку социальные классы в ней формируются на основании частной собственности на средства производства. Однако бюрократ извлекает прибавочную стоимость благодаря своему политическому положению, а не благодаря отношению к средствам производства. В силу такого направления мысли Флинн затрудняется считать Лефорта марксистом. Бюрократия, по Лефорту, не является побочным эффектом власти в крупном государстве, ибо бюрократизация происходит и в мелких троцкистских группах. Поэтому происхождение и сущность бюрократии невозможно объяснить, оставаясь на уровне Реального; поскольку речь идёт, скорее, о фантазматической идентификации, следует обратиться к регистру Символического. При этом Лефорт не пытается дать истории «психологическое» объяснение. «...Он не пытается уложить мировую историю на кушетку. Опыт Лефорта позволил ему обнаружить определённую двусмысленность в трудах самого Маркса»¹.

В отличие от Арендт, Лефорт убеждён в том, что политическое и социально неравно связаны, а потому основным его концептом, оказывающимся в центре внимания Флинна, оказывается «политическая форма социального». Лефорт никогда не соблазнился перспективами схоластической или академической ревизии трудов Маркса. Работы Маркса, по Лефорту, представляют собой философско-политические жесты. Их нельзя оторвать от политического контекста, поскольку в таком случае они превратятся всего лишь в изящные теоретические безделушки. Этот ход вполне правомерен, ведь и сам Маркс пользовался «сектантским» дискурсом, в котором нет правых и неправых, а есть только выражения буржуазной точки зрения и её противоположности. До крайности этот дискурс довёл Ленин, в работах которого любая позиция, отличная от *его* собственной, оказывается «мелкобуржуазной» — и это в стране, в которой мелкая буржуазия отсутствовала как класс!

Флинн подробно анализирует мысль Лефорта о том, что в марксовской мысли можно обнаружить дарвиновский и шекспировский полюса. Марксов дарвинизм заключается в попытке рассматривать историю как процесс эволюции, в ходе которого человечество движется к обществу, прозрачному для себя самого, т.е. к такому общественному устройству, которое будет полностью коррелировать с видовыми характеристиками человека. Шекспировская линия в марксовской мысли проявляется в том, что символическая структура общества и идеология у него не совпадают, что ведёт к появлению призраков: фабрика как механический монстр, фетишизированный товар, капитал в роли вампира, высасывающего соки из трудящихся и т.п. Получается так, что общество, лишённое сущности (т.е. непрозрачное для себя), выводит на сцену бесплотное общество призраков. Даже пролетариат оказывается бесплотным духом, поскольку для него не находится места в истории.

Однако Лефорт не намерен ниспровергать Маркса. Не отказываясь от понятия классовой борьбы, он стремится не обсуждать его сущность, но вписать его в более широкую концепцию социального пространства. Капитализм в его прочтении Маркса оказывается мутацией в символическом регистре общества. При этом, впрочем, Лефорта можно заподозрить в том, что, отказавшись от Шекспира, он превозносит Дарвина, о чём свидетельст-

¹ Ibid. P. 166.

вуют его представления о социальном теле и органическая метафора общества. Политическое, по Лефорту, — не надстройка и не базис. Определять его местоположение в Реальном — значит скатываться к позитивизму, с которым уже Мерло-Понти расправился как с «навязчивой идеей». Политическое располагается в регистре Символического (поздний Лефорт действительно использует лакановскую терминологию), не будучи, таким образом, ни сверхчувственным миром, ни эмпирическим фактом. Символическое не может даже стать объектом знания, поскольку это предполагает существование субъекта, который нигде не располагается и может быть лишь самосознанием — в гегелевской или в марксистской трактовке. Таким образом, человек не отделён от Символического, он раскрывает трансверсальное измерение социального. Человек — не эмпирический факт и не абстракция, но исторически определённая плоть политического.

Тоталитаризм исключает всякое разделение и различие на уровне Символического (всякое разделение и инаковость здесь мыслятся как исходящие извне — от евреев, космополитов, вредителей и безумцев). Таким образом, тоталитаризм стремится упразднить Другого. Но уничтожение Другого уничтожает весь регистр Символического. Таким образом, у Лефорта Флинн наконец находит то, к чему так долго шёл: идею демократии как плоти социального, функционирующей в регистре Символического, а потому оказывающейся «политической формой социального».

В заключение Флинн предлагает краткий обзор, показывающий применимость или же неприменимость политических концепций шести мыслителей, ставших персонажами его книги.

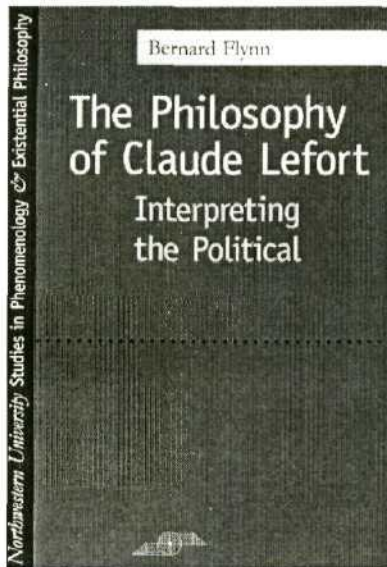
Маркс, несомненно, классик, из трудов которого по-прежнему можно и нужно черпать вдохновение, но только в том случае, если мы не будем воспринимать их как священные тексты. «Маркс продолжает говорить с нами, но только тогда, когда мы подходим к его текстам критически и даже с подозрением»¹. Мысль Фуко для Флинна неприемлема: она слишком легко приспосабливается к нуждам сторонников мультикультурализма. Само фукольд-анское **отрицание** важности вопроса о власти порождает нечувствительность к тоталитаризму. Но самое главное в том, что Фуко не питает почтения к демократии, которая хотя и не решает всех социальных проблем, но открывает пространство, в пределах которого возможна микрополитическая борьба. Мысль Хабермаса со всем своим максимализмом и вовсе несёт с собой опасности. Во-первых, Хабермас не признаёт никаких альтернатив, так что «все яйца лежат в одной корзине». Во-вторых, Хабермас столь радикально разделит логику коммуникативной рациональности, руководствующуюся требованиями законности, и стратегическую рациональность, руководимую **заинтересованностью**, что никакой реальной политики из его философии вывести нельзя. *Арендт* восхищает автора новизной и непредсказуемостью своей мысли, однако её представления о политическом описывают лишь модель древнегреческого полиса. Отсюда её ностальгия по античности и нелестные отзывы в адрес «популярной демократии». Для постмодерного общества её политическая философия явно не годится. Философия Мерло-Понти позволяет осмыслить политическое *изнутри*, а потому приемлема в качестве рабочего метода. Этот метод в области политического применяет Лефорт, с которым Бернард Флинн солидаризуется в своих философских и политических взглядах.

Конечно, эта книга не исчерпывает сложнейшую тему, и дальнейший анализ американский исследователь предпринимает в своей недавней книге «Философия Клода Лефорта».

¹Ibid. P. 203.

Книга вторая

Flynn B. The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political. Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 2005.



Как явствует из заглавия, вторая книга профессора Флинна посвящена философии Клода Лефорта — замечательного французского мыслителя, с трудами которого русскоязычный читатель только начинает своё знакомство. Единственной его книгой, переведённой к настоящему времени на русский язык, остаются пока «Формы истории»¹. Однако подзаголовок книги Флинна подчёркивает, что его объёмистый текст освещает не все аспекты философии Лефорта, а только его политическую теорию.

Почему **Лефорт**? Флинн и сам задаётся этим вопросом в предисловии к книге. Первую часть ответа мы уже получили в обзоре предыдущей книги того же автора. Вторая же напрашивается сама собой: «Мы стали подозрительными к философии, которая обещает объяснить всё. Хотя мы по-прежнему опираемся на труды Гегеля, немногие из нас склонны принимать всю его "систему". Мы стали скромнее в своих желаниях и менее склонны полагать, что "только Гегель **верен**"»². Самым значительным событием политической истории XX в., полагает Флинн, стали взлёт и падение тоталитарных режимов. Лефорт — один из тех философов, которые предложили убедительную интерпретацию феномена тоталитаризма. Более того, интерпретируя феномен тоталитаризма, Лефорт создал целую политическую философию, имеющую дело с теми же проблемами, к которым обращалась классическая политическая мысль. Наряду с Лефортом Флинн называет и других мыслителей, предложивших анализ **тоталитаризма**, — Х. Арндт и Р. Арона, — однако преимущественное внимание в книге уделяется не им, а учителю Лефорта Мерло-Понти, воздействие которого на главного героя книги Флинн считает непреходящим и повсеместным.

Часть 1. Лефорт как читатель Макиавелли

Интерпретация сочинений Н. Макиавелли у Лефорта для Флинна интересна тем, что здесь можно увидеть работу тех основных концепций, которые тот почерпнул в годы ученичества у Мерло-Понти. Макиавелли принято понимать как мыслителя, который порвал с религиозным и метафизическим морализированием и заложил основания для той формы дискурса, которую мы сегодня называем политической наукой; Макиавелли «демистифицировал» **нравственные** и религиозные представления о политической власти и в своём эмпирическом дискурсе акцентировал моральный и политический цинизм, перемешанный с эмоциональным патриотизмом. Интерпретация Лефорта ниспровергает такие представления: там, где другие видели «демистифицирующий ци-

¹ Лефорт К. Формы истории. Очерки политической антропологии. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2007.

² Flynn B. The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political. Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 2005. P. XIII.

низм», он видит само конституирование политического. В образе *государя* грубая сила преобразуется в политическую власть. Более того, Лефорту удалось показать соответствие используемой Макиавелли *практики письма* изучаемому им предмету.

Государь у Макиавелли — отнюдь не верховный субъект, действующий чисто инструментально; это не предшественник декартовского субъекта, авторспрезентация которого служит гарантом достоверности знаемого. Макиавеллевский субъект скрывает фундаментальную пустоту, несовпадение государства с самим собой. Отсюда вырастает новая онтология власти и новая политическая философия. По Лефорту, дискурс Макиавелли разворачивается в нескольких регистрах: с одной стороны, перед нами бифуркационные трансформации в понимании политической деятельности и её пределов, с другой — превращение объекта опыта в объект знания, ведущее к самокритике субъекта знания, признание им собственной фундаментальной неопределённости. Макиавелли — мыслитель, предпринимая радикальную критику политической власти, рассматривающий власть не как вещь-в-себе, но как отношение конфликтующих полюсов. Многие авторы усматривали у Макиавелли отказ от различия между законной и незаконной властью и утверждение принципа насилия. Лефорт утверждает, что в дискурсе Макиавелли вообще нет никакого ключевого термина: здесь одновременно действуют многие термины, отношение которых и исследует провозвестник современной политической пауки. Власть у него удваивается знанием, но ни власть, ни знание сами по себе не способны к стабильному функционированию. Функция государя состоит в том, чтобы быть субъектом, обретающим истину в постоянной модернизации своего опыта.

Конечно, у Макиавелли легко обнаружить пары противоположных терминов — закон/сила, угнетение/свобода и т.п., — однако противоречия между ними не снимаются никаким завершающим синтезом. В этом Лефорт и усматривает значение Макиавелли для современной политической мысли: на авансцену здесь выдвигается политический опыт во всём его многообразии и подвижности. Макиавелли не преобразует область политического, превращая её в объект эмпирического знания; по Лефорту, его значение в том, что он *укореняет знание в незнании*. *Государь* у Макиавелли не становится сущностью, обладающей или не обладающей определёнными качествами; его сущность в том, чтобы обрести *признание*.

При этом общество видится Макиавелли открытым случайности. Он порывает с представлением о том, что легитимность власти зиждется на иерархической упорядоченности космоса. По Лефорту, Макиавелли одним из первых увидел ту новую формацию общества, которая конституирует себя в отношении некой неопределённой задачи. В этой формации единство государства не постулируется изначально, но представляется задачей. Единство такого государства основывается на нетождественности. Мерло-Понти отмечал, что телесное единство недостижимо, но переживается как прожитый момент; эта несамотождественность представляет собой открытость миру и препятствует замыканию во внутреннем качестве. Лефорт переносит этот ход на уровень политического. Единство государства, как и телесное единство, никогда не достижимо и всегда предстаёт как воспоминание о том, чего никогда не было (Левинас называл это «следом», замечает Флинн). Отказ Макиавелли от метафизических и теологических представлений о сущности государства не ведёт его к замыканию в позитивизме фактичностей, пришедшем на смену позитивизму сущностей. Сам его дискурс скользит между значениями, становится принципиально неопределённым и таким образом открывает пространство для политической мысли. Точно так же и сам Лефорт, замечает Флинн, разрабатывая свою концепцию «символической структуры социального», будет

рассматривать деспотизм и тоталитаризм не как теоретические позиции, ставшие результатом мысленных усилий, но как мутации властного дискурса.

В лакановских терминах Лефорт отмечает, что у Макиавелли не Воображаемое заменяется Реальным, а имеет место уподобление Воображаемого и Реального. Это позволяет Макиавелли избавиться от утопизма и избежать соблазна идеи «хорошего общества». В этом его преимущество перед Марксом, который стал жертвой утопического образа счастливого общества. Макиавелли удалось разрушить мифологическое представление о прошлом и заявить о том, все общества развиваются в одной и той же истории. Признание фундаментальной историчности, по Лефорту, служит признаком современного общества. В отличие от современного общества, ощущающего свою историчность, пре-модерные общества замыкаются в вечном повторении, описывая себя на языке мифа. Таков всякий тоталитаризм.

Рассмотрев предпринятое Лефортом прочтение трудов Макиавелли, Флинн сравнивает его подход с подходами Деррида и Гадамера. С Деррида Лефорта роднит отказ от представления о том, что цель интерпретации заключается в поиске абсолютно верного значения, скрывающегося за текстом. Общей для этих мыслителей является «интерпретативная чувствительность», которую Лефорт наследует от Мерло-Понти. Вместе с тем, Лефорту близка гадамеровская идея «интерпретативного круга», в которой оказывается интерпретатор. /Но, в отличие от Фуко, Лефорт далёк от мысли о «смерти автора». В контексте интерпретации Лефорт опирается на «интерпретативную веру», подобную «перцептивной вере» Мерло-Понти и утверждающую исследователя в плоти истории. Как и для Кьеркегора, для Лефорта противоположностью веры выступает не неверие, а знание. Интерпретация у Лефорта не репрезентирует некоторую практику, а сама является практикой, избегая таким образом догматизма и становясь радикальным перспективизмом. В интерпретативной концепции Лефорта «нет никакого идеала или имеющего категорическое значение финала, но при этом нет и дрейфа в море интерпретаций»¹.

По Лефорту, Макиавелли нельзя рассматривать «извне»; его стратегию можно понять, только включившись в его интерпретативную практику. Отказывать дискурсу Макиавелли в правдивости — значит становиться на позицию метафизики и примитивного антикапитализма. Вместо этого он призывает обратиться к реальной работе макиавеллевской мысли, к радикально новому опыту чувствования политического, больше не связанного ни с Богом, ни с умопостигаемым космосом.

Часть 2. Лефорт о пре-модерности

Лефорт ставит в определённую связь понятия «модерность» и «политический дискурс»: политический дискурс и его объект, само политическое, появляются в современную эпоху и конституируются ею. Поэтому для него Древняя Греция и Рим — современные общества. Однако понятие модерности как определённого этапа в развитии общества предполагает и понятие пре-модерности. Флинн показывает два пути, по которым движется мысль Лефорта, направленная на пре-модерн: рефлексия об «обществах без истории» и осмысление теолого-политического дискурса, связанного с христианством.

Лефорт опирается на антропологические данные, полученные М. Моссом, А. Радклиф-Брауном, В. Малиновским и др. Концепт «обществ без истории» возникает в тот период, когда Лефорт ещё не отошёл от влияния марксизма. Он не верит в возможность рационалистического анализа общества и потому отклоняет концепции Гегеля и Гуссерля. При-

¹ Ibid. P. 70.

митивное общество, говорит он, не испытывает «недостаток истории», оно отказывается от истории. Этот отказ связан с определённым типом темпорализации, исключающим отношения последовательности между событиями. В мифологическом описании природы выстраивается строго иерархичная система; прошлое и будущее не дистанцируются от настоящего. При этом, однако, Лефорт отстаивает марксистский тезис о том, что именно производство выступает движущей силой истории. Если Гегель и Гуссерль усматривали между историческими и неисторическими обществами глубинную дизъюнкцию, то Лефорт, следуя Марксу, говорит о принципиальной континуальности человеческой истории.

В то же время, Лефорт выступает против вульгарного марксизма: рассматривать отчуждение как дизъюнкцию между эмпирической реальностью и природной сущностью человека — значит делать Маркса большим идеалистом, чем Гегель. Понятие отчуждения, говорит он, следует связывать с исторически определённой формой опыта модерна. В пре-модерном же обществе символическая структура неотличима от Реального.

Обращаясь к учению Лакана, Лефорт рассматривает запрет на кровосмешение как уникальную трансформацию, конституирующую человеческую психику. В этом запрете он видит инаугурацию социального Символического. Кроме того, он поддерживает тезис Леви-Строса о том, что запрет на кровосмешение является универсальным явлением, посредством которого культура отличает себя от природы. Благодаря возникновению такого Закона субъект получает доступ к миру культуры и к эмпирической реальности. Однако этот запретительный Закон нельзя рассматривать как часть эмпирической реальности, как это делает трансцендентальная философия. Происхождение Символического Лефорт объясняет через производство, разворачивающееся в регистре Реального.

Разделение мира ведёт к возникновению представлений о власти невидимых существ, которые отливаются в веру в существование «другого места». Здесь переплетаются видимое и невидимое, отношения которых блестяще описал Мерло-Понти. Весьма существенно, отмечает Флинн, что Лефорт не рассматривает государство как инстанцию власти, отделённую от общества и дистанцированную от него; напротив, власть всегда-уже-здесь. Закон, правящий пре-модерным обществом, — это закон «другого места». Таким образом, пре-модерные общества, «общества без истории», относятся к тому типу, который конституирует свою символическую структуру, обращаясь к сверхчувственному миру. Однако этот тип не исчерпывается **неисторичными** обществами; его представителем является христианское общество, акцентирующее линейный характер истории. Теолого-политический диспозитив, представляющий собой символическую организацию, характерную для пре-модерной Европы, конституирует не «общество без истории», но, напротив, общество, акцентирующее линейный характер истории, в которой особая важность приписывается двум сингулярным событиям — сотворению мира и явлению богочеловека. Теолого-политический диспозитив интересен для Лефорта тем, что обнаруживает нетождественность общества самому себе. Переосмысляя предложенную В. Канторовичем концепцию «двух тел короля», Лефорт говорит, что невидимое тело короля в пре-модерных обществах постулируется в «другом месте» — месте его суверенитета и легитимной власти, — тогда как видимое тело функционирует в эротико-политическом регистре как объект любви граждан.

Флинн вновь отмечает сходство подхода Лефорта с подходом Мерло-Понти: оба считают, что нулевую точку субъективности обнаружить невозможно, поскольку субъект всегда-уже-включён в плоть мира. Лефорт перенимает от Мерло-Понти процедуру, которую тот называл гиперрефлексией: всякая рефлексия должна помнить о своём вторичном и

производном характере. Будучи реакцией на всегда-уже-данное, рефлексия не может обратиться к собственному истоку. В отношении же общества Лефорт, опять-таки следуя Мерло-Понти, утверждает, что все сферы общества принадлежат к единой всегда-уже-данной плоти социального. Поэтому при анализе политических форм социального он говорит не о формациях, но о режимах интернализации, определяющих способ дифференцирования и артикуляции классов и социальных групп. Таким образом, заключает Флинн, в философии Лефорта большую роль играет органическая метафора социального тела.

Часть 3. Лефорт о модерности

Лефорт, говорит Флинн, всегда принимает во внимание собственное историческое положение, исходя из которого он размышляет о прошлом. Исходя из этого становится понятно замечание Лефорта о том, что некоторые аспекты демократии становятся очевидными только после опыта тоталитаризма.

Один из основных принципов, на которых зиждется мысль Лефорта, заключается в том, что власть нельзя отделить от репрезентации власти. Иными словами, власть имеет символический статус, который невозможно свести к идеологии. Крушение символического порядка порождает реакцию в виде революции, несущей новые представления о различии между прошлым и настоящим, истинным и ложным, видимым и невидимым, Реальным и Воображаемым, возможным и невозможным.

По Лефорту, Великая Французская Революция была направлена не против Людовика XVI, но против представляемого им режима, т.е. против того представления о единстве общества, которое проистекало из удвоения тела короля как точки, посредствующей между видимым и невидимым. Пре-модерные общества не различали Символическое и Реальное. Появление такого различия не сводится к плавному эпистемологическому переходу от одной эпистемы к другой, но проявляется как разрыв. Французская Революция стала выражением такого разрыва, однако на место уничтоженного представления она не смогла поставить никакую новую символическую структуру (Робеспьер одновременно и брал на себя роль Господина, и уничтожал возможность такой роли), что и породило ужасы Террора. Террор пытался произвести на уровне Реального те видение и знание, которые возможны лишь на уровне Символического, поэтому Террор ни к чему не вёл.

Только изнутри модерна можно заметить различие между Символическим и Воображаемым. Самая большая опасность при этом состоит в том, что, отказавшись от Воображаемого, можно перечеркнуть и Символическое. Это та ошибка, которую Мерло-Понти называл позитивизмом.

Модерн, согласно Лефорту, есть такое состояние общества, в котором оно не может репрезентировать себя. Фигура Другого здесь уничтожена, и её место остаётся пустым. Это значит, что модерн разрывает связи между видимым и невидимым. Этот разрыв делает возможным политический дискурс: с уничтожением «другого места» общество опирается на квази-репрезентацию себя самого. Больше нет фигуры, в которой общество могло бы утвердиться как единство. Такая мутация Символического порождает демократический проект и тоталитаризм.

Демократия для Лефорта — не просто правление большинства, но модификация республиканского дискурса, требующего подчинить индивидуальное желание универсальному закону. Таким образом, современная демократия — не что иное как мутация теолого-политического дискурса монархических режимов. Но, поскольку власть теперь

повисает в пустоте, демократия есть режим, характеризующийся фундаментальной недетерминированностью.

Часть 4. Лефорт о тоталитаризме

Лефорт порвал с троцкизмом в 1948 г., однако некоторые отголоски его ранних воззрений Флинн прослеживает и в более поздних работах. Первоначально Лефорт вслед за Троцким утверждал, что Советский Союз представляет собой государство рабочих, претерпевшее бюрократическую деформацию. Впоследствии он пришёл к убеждению, что СССР — вовсе не государство рабочих, а принципиально новая государственная система эксплуатации, против которой рабочий класс рано или поздно должен выступить.

Тоталитаризм, по Лефорту, представляет собой символическую систему. Культ личности Сталина — не изобретение сталинистов наподобие культа Девы Марии, но Воображаемое советского тоталитаризма. СССР — не система государственного капитализма, как полагают его наивные критики, но новый политический режим, не имеющих аналогов на Западе и опирающийся на террор. Террор гомогенизирует советское общество, подчиняя его партии. Террор — не случайность, не перегиб и не временное явление; власть над доминирующим классом может осуществляться только через насилие.

Капиталистический способ производства предполагает разделение между государством и гражданским обществом. Гражданским обществом Лефорт вслед за Гегелем называет социальные группы, существование и образ **действий** которых не определяются непосредственно государством. При тоталитаризме это разделение упраздняется, и **гражданское** общество полностью поглощается государством. Тоталитаризм не допускает разделения политической, экономической, юридической и идеологической сфер деятельности общества.

При этом, как мы уже знаем, согласно Лефорту, современные общества нетождественны самим себе. Тоталитаризм создаёт фантом самотождественности, удваивая воображаемое: двойником государства становится партия. Задача партии как раз и заключается в предъявлении воображаемого единства общества. На уровне Реального у партии нет никаких функций, поскольку её функционеры не имеют никакой специализации.

Вопреки **распространённому** убеждению, тоталитаризм отнюдь не безрелигиозен. Конечно, он борется с иудеохристианством, отстаивающим идею «другого места», поскольку не допускает никакой власти, стоящей выше партийной. Замыкаясь в себе, тоталитаризм не допускает пре-модерной религиозности. Однако он сам создаёт новую религию — религию машины. Вся тоталитарная система мыслится как единая машина, а доминирующий класс — пролетариат — сам имеет дело с машинами и выполняет машинные функции. Эта **машинность** оставляет место для фундаментальной неопределённости: план, при всей его прозрачности, не может быть детально сформулирован.

Книги Б. Флинна на сегодняшний день интересны не только сами по себе (а они имеют много достоинств), но и как концентрированное изложение тех философских доктрин, с которыми у нас пока мало знакомы. Но гораздо больший интерес вызывают они в другом отношении: труды профессора Флинна — замечательный образец тончайшей историко-философской работы, которая не замыкается на самой себе, но выходит на проблематику современности. Такое счастливое сочетание, на наш взгляд, и есть то, чему предстоит научиться отечественной гуманитарной науке.

А. В. Дьяков