

УДК 168.522

В.В. Петренко

НИГИЛИЗМ КАК ВЕКТОР ИНДИВИДУАЦИИ В ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Статья посвящена изучению феномена нигилизма в философии и культуре Новейшего времени. Очевидно, что европейский нигилизм немалым опытом метафизики. Последняя представлена именами Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Оба мыслителя декларируют ничтожение всех прежних социокультурных горизонтов и одновременно выступают с требованием новой метафизики субъекта. Так в фокусе повышенного внимания оказывается поэзия. Фигуры мышления и речи Ж. Батая рассматриваются как изоморфные языку метафизического описания Ф. Ницше. Однако опыт трансгрессии у Ж. Батая указывает на принципиальное отличие заявленных нигилистических проектов онтологии субъективности.

Ключевые слова: нигилизм, Ф. Ницше, Ж. Батай, онтология субъективности.

Опыт философского и собственно-культурного нигилизма в истории западноевропейского субъекта свидетельствует об упрочивании логики эгологизации и индивидуации последнего. Это демонстрация тех линий силы европейской метафизики и форм культуры и социальности, что прямо указывает на интенсификацию суверенности и свободы в их преимущественно западном варианте. С тем, что эта же проблематика свободы оформляет историю мысли как в классической, так и в неклассической европейской метафизике.

Уже благодаря усилиям Аристотеля и И. Канта дискурс свободы почти целиком принадлежал области так называемой «практической философии». Аристотель трактует любой праксис как фундаментальную, исключительно человеческую категорию. И. Кант, в свою очередь, именует практическим всё, что связано со свободой, и «задает правила каузальности воли». У него же мы находим сравнение свободы в негативном и позитивном смыслах. Эта традиция противопоставления будет продолжена Г.В.Ф. Гегелем, а через него будущей рецепцией гегельянства в лице, например, А. Кожева, который напрямую увязывает идею свободы с идеей негативности, дополняя программу гегельянства и младогегельянства хайдеггеровской интерпретацией «ничто». В том же направлении практически-философской редакции антропологии работает, к примеру, проект И. Берлина.

Что касается более широкого фона представления, то вопрос о субъекте и его автономии задает еще один важный горизонт. Он выявляет себя в связи с общим идеологическим проектом модерна, продолжающимся в культурных практиках Новейшего времени. Культура последнего – эмпирически – предстает для нас в формах пассивных синтезов – собственно образно-художественных (поэтических), судьбических, социально-практических, зачастую символических, архетипических, мифологических, риторических, бессознательных. Аналитика философской модернистской программы предполагает артикуляцию синтезов активных – интерпретативных, концептуали-

зирующих, рефлексивных. И сетовать на дефицит теоретико-дискурсивного обеспечения проекта модерна, в том числе его философского проекта, не приходится. Начало такому обоснованию было положено в философии Просвещения и, конечно, в немецкой классике. Имманентная критика этого обоснования и самообоснования содержится в «Философском дискурсе о модерне» Ю. Хабермаса. Как пишет он сам, «...проблема самообоснования модерна стала осознаваться прежде всего в сфере эстетической критики... а термины *Moderne* и *Modernity* до сегодняшнего дня сохранили эстетическое ядро своего значения, созданное в процессе самопостижения авангардистского искусства» [1. С. 13–14]. Следует отметить, что и другая критика, отнюдь не имманентная, трактует модерн схожим образом – через переизбыток свободы. В частности, «оргастическая» (в терминологии постструктуралистской аналитики Ж. Бодрийара), она же модернистская, стратегия культуры и социальности состоит в высвобождении той чрезмерности и интенсивности свободы, которые инспирировали ускоренное производство и скрытое сверхпроизводство и материального, и символического. Опыт негативности как опыт негативной творческой свободы отсылает к пафосу европейского нигилизма.

После требования переоценки ценностей Ф. Ницше, дискуссий М. Хайдеггера о нигилизме с Э. Юнгером игра негативного и позитивного занимает умы многих в гуманитарной мысли Новейшего времени. Среди них Т. Адорно, Ж. Батай, М. Фуко. Но если немецкие авторы (к примеру, в лице философов франкфуртской школы) продолжают эстетику модернизма, формулируя принципы негативной диалектики, способствующие становлению художественной и человеческой самобытности, то французские мыслители диагностируют идеологическое истощение проекта модерна в целом и предпочитают исследовать разнообразный опыт трансгрессивного как единство не-позитивного и не-негативного. Другими словами, трудно не заметить, что «практическая» диалектика негативного и позитивного применительно к культур-творчеству в самом широком его понимании фундирована именно метафизическими интроспекциями, касавшимися и в новой, и в новейшей философии вопросов предельного обоснования логической и метафизической самоочевидности негативного и позитивного в опыте мышления и действия.

В своей программной работе, в название которой прямо вынесена интересующая нас тема, М. Хайдеггер напишет: «Нигилизм есть тот исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свои ценность и смысл. Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога... Нигилизм не есть поэтому для Ницше какое-то воззрение с такими-то «представителями», он и не отдельно взятая историческая «данность» в ряду многих прочих, поддающихся историографическому описанию. Нигилизм есть, напротив, то долговечное событие, от которого существенно меняется истина о сущем в целом, тяготея к обусловленному ею концу» [2. С. 64].

Далее М. Хайдеггер акцентирует негацию всех прежних социокультурных горизонтов и закономерно выходит к событию ничтожащего бытия-в-истории. «Ничтожение в истории» М. Хайдеггер напрямую увязывает с ницшевской волей к власти и требованием новой метафизики субъекта. В каком

направлении заявит о себе эта новизна в постницшеанском и постхайдеггерианском изложении? Останется ли там, собственно, место для «власти» и для «субъекта»?

Когда Ф. Ницше язвительно писал о божественных резиньяции и скромности как синонимах прекраснородушной человеческой веры в благожелательность и благопристойность, которые однажды воцарятся в мироздании, он уже связывал критику классической европейской культурной формы с критическим прочтением определенным образом заявляющего о себе дискурсивного присутствия в этой культуре того, кто мыслит и говорит о сущем, а главным образом, способствует становлению его истины. Смерть всего символического в виде прежней когеренции сверхзначимых трансцендентальных означаемых возводила нигилизм в ранг не просто очередной идеологии или даже метаидеологии. Событие приостановки «естественного» сверхценностного полагания истории и социальности вызвало к жизни вектор какой-то новой индивидуации, доселе не-известной и не-данной субъекту. Обнаружение этого вектора одновременно приоткрывает новые стратегии субъективации, ведущие в область речевого поведения и социального действия.

В этом отношении особенно показательна французская философская мысль, осваивающая опыт трансгрессивного в его по преимуществу французском же варианте. Справедливости ради следует указать, что французский сюрреализм часто дополнен трансевропейским авангардом – дадаизмом, футуризмом, экспрессионизмом. Это означает, что тексты Т. Тцары, Ф. Пикабиа, В. Зернера, Х. Арпа, Х. Балля [3], а также Ф. Маринетти, К. Карры, собственно художественные шаги, предпринятые П. Пикассо, П. Клее, О. Диксом, Р. Делоне, Ф. Марком, О. Кокошкой и проч. и проч. корреспондируют в общем поле поиска новых способов поэтической и судьбической самопрезентации с экспликацией – самоаналитикой и самоописанием – опыта предела у А. Бретона, Ф. Супо, М. Эрнста и, наконец, Ж. Батая.

Рассуждая о «предельном Батае», французская критика специально указывает на генетическое родство батаевской мысли вообще, а также фигур мышления и речи Ж. Батая языку метафизического описания у Ф. Ницше. Так, Б. Сишер в работе «Ницше Жоржа Батая» отмечает: «Сказать, что мысль Батая следует за Ницше, значит сказать, что Батай выступает продолжателем процесса, в котором Ницше вслед за Гегелем и вопреки ему сочленяет онтологию, способную удержать открытой саму открытость субъекта, тело этого субъекта и наслаждение этого тела» [4. С. 243]. Проясняя истинный смысл «сообщничества» Батая с ницшевским нигилистическим антиисторицизмом, Сишер подчеркивает: «...не рабское (университетское) усвоение мысли Ницше, а ее продолжение субъектом, своей собственной суверенностью. Суверенностью, которая не может быть реализована вне языка или просто в нем обитать, поскольку она непременно выворачивает его порядок: в этом движении концентрируются и последняя идея Батая о «субъективной суверенности», и его толкование Ницше в отношении предназначения искусства» [4. С. 250–251].

Как представляется, «случай Батая» примечателен именно в том отношении, что его истолкование не покрывается вполне ожидаемой психоаналитической редукцией. Можно согласиться с Д.Ю. Дорофеевым, что «дневной» и

«ночной» Батай лишь отчасти воспроизводят историю доктора Джекила и мистера Хайда: «В отношении Батая имеет место не двойственность, которую так и тянет вывести из единого основания, а именно нередуцируемая неоднородность, или, как он сам предпочитал говорить, гетерогенность» [5. С. 5]. Батаевским идеям суверенности, гетерогенности, траты, воли к удаче и, наконец, идее невозможного релевантны не психология и не психоанализ, а онтология и экзистенциальная аналитика. Однако, если всерьез интерпретировать опыт скандального письма Ж. Батая как проект продуктивной нетрадиционной (в первую очередь контртрансценденталистской) онтологии субъективности, следует тем более внимательно соотносить негативную индивидуацию батаевского образца с философией критики и «возрождения» субъекта у Ф. Ницше и далее, например у М. Фуко.

Поиск общей метафизической предпосылки в трактовке негативной субъективной свободы не случайно толкнул Ф. Ницше в сторону греческой архаики. Он ясно видел, что чаемая беспредпосылочность самой экзистенции, а не только ее проявлений – следствие «слабой» метафизической организации субъекта до-христианского образца. В этом субъекте в полной мере заявили о себе лишь собственно социально-политические априори (исторически сначала – полисные, затем – имперские). Отсюда сама идея человеческой безосновности, поистине варварской спонтанности, какой-то яростной и безостановочной экзатичности своим подлинным «основанием» имела настоящий анархический произвол и неупорядоченность жизненных (ценностных) полаганий. Поэтому мечта Ф. Ницше о будущем сверхчеловеке, конечно, отталкивается от мрачных нигилистических констатаций, от идеи о Ничто; однако подлинная суть трактовки сверхчеловеческого отнюдь не в учреждении инстанции сиюминутного произвола и иррационального своеволия, которые в конечном итоге всегда оборачиваются метафизикой зла и инфернальности, несмотря на все упреждающие заявления о приостановке морали и морально-го ценностного суждения.

М. Хайдеггер в главе «Нигилизм как история» так описывает «слаженную в себе сущностную полноту нигилизма»: «...двузначные праформы нигилизма (пессимизм), неполный нигилизм, крайний нигилизм, активный и пассивный нигилизм, активно-предельный и экзатически классический нигилизм» [2. С. 95]. На этом фоне ничтожащего становления истории, психологии, истории духа и, наконец, самой экзистенции М. Хайдеггер объединяет горизонты своего собственного критического и негативного истолкования европейской истории мысли с «антропоморфной» трактовкой западной метафизики у Ф. Ницше в вопросе: «...является ли безусловная субъективность в смысле безудержного расчета основанием для истолкования существования как воли к власти? Или, наоборот, проект существования как воли к власти – основание возможности для господства безусловной субъективности «тела», через которое впервые только и выводятся на свободный простор подлинные действительные силы действительности?» [2. С. 167]. Пожалуй, и в той, и в другой перспективе идея субъекта у Ф. Ницше лишь отчасти инспирирована гетерогенностью и многообразием. В гораздо большей мере она покоится на пусть бесконечной, но онтологически первичной воле к власти. Мера самоконтроля

этого нового субъекта достаточно велика: это касается и перспективных интерпретаций мира, и скрывающихся за ними разнообразных аффектов.

Поэтому, возвращаясь к опыту трансгрессивного письма у Ж. Батая как к опыту невозможного (в сущности, не-сущего), следует признать, что пример Ж. Батая скорее именно исторический, воочию случившийся, настоящий разрыв с традиционным, привычным европейским субъектом как действительным средоточием трансцендентальных априори христианской морали и христианской веры. Здесь косвенным подтверждением служит своеобразная «смерть читателя» как свидетельство невозможности доставки и получения поэтического сообщения. Тексты Ж. Батая невозможны для чтения в силу того обстоятельства, что в отличие, к примеру, от текстов А. де Сада, где поистине имеет место нулевая степень литературного письма, опыты Ж. Батая невыносимы как раз в силу их литературной полноценности. Парадоксальным образом они не предназначены для эротизации читателя; от них действительно хочется отвернуться и уклониться. В утешение тем, кто отводит взгляд от подобных текстов и заподозрил себя в ханжестве (упрек, которого бежит современный интеллеktуал и истина о себе, которую он скрывает из последних сил), следует сказать: подлинно порнографической эту прозу делает не только чудовищность сообщения, но в первую очередь то, что оно никому не предназначено.

Таким образом, сама стратегия названного письма имеет мало общего с литературой в привычном смысле слова. М.-К. Лала, давая оценку «невозможному» у Ж. Батая, пишет: «Содержание мысли (у Батая. – В.П.) отсылает к вечно сокрытому и убегающему означаемому, к «ничто», которое невозможно достичь как таковое и которое может быть схвачено дискурсом только опосредованно. Батай называет это «ничто» «невозможным», делая его одновременно тягостным и ничтожным. Тем самым речь идет о поддержании пустоты, непрестанно обнажаемой чрезмерностью желания и смерти» [6. С. 91]. Фактически Ж. Батай претворяет в жизнь «литературность» как одну из структуралистских стратегических максим, выдвинутых уже Р. Бартом. Дискурс здесь заявляет о себе как само историческое событие, как подлинное присутствие невозможного: это событие самой по себе невозможной истории. Невозможной, поскольку в ней нет места Другому. Поскольку этот Другой игнорируется всеми мыслимыми способами. Поскольку он не входит ни в одну из известных или просто предполагаемых схем и конфигураций исторического.

Вне всяких сомнений, подобная онтология субъективности служит торжеству нигилизма. И одновременно таким способом заданный и представленный вектор негативной автономизации и индивидуации ведет не просто к разрыву с традицией, к разрушению прежних условий диалога. Он блокирует саму идею того, что Ф. Ницше еще мыслил как совершенствование человеческой природы, как романтическую возможность «возгонки» субъекта. На этом фоне случай Ж. Батая – своего рода доказательство от противного, предупреждение относительно рисков исключительно эстетического измерения собственной свободы в отношении мира и себе подобных, не подкрепленного соображениями внимания, участия, сопереживания, лишенного естественно-го интереса и тяги к Другому.

Литература

1. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М. : Весь Мир, 2003. 416 с.
2. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие : статьи и выступления.* М., 1993. С. 63–176.
3. *Седельник В.Д.* Дадаизм и дадаисты. М. : ИМПИ РАН, 2010. 552 с.
4. *Сишер Б.* Ницше Жоржа Батая // *Предельный Батай : сб. ст.* СПб., 2006. С. 235–251.
5. *Дорофеев Д.Ю.* Саморастраты одной гетерогенной суверенности // *Предельный Батай : сб. ст.* СПб., 2006. С. 3–38.
6. *Лала М.-К.* Царство невозможного // *Предельный Батай : сб. ст.* СПб., 2006. С. 89–93.