

ФИЛОСОФИЯ КАК МОДЕЛЬ ДИАЛОГА: КОНЦЕПТ «СМЕРТИ ОТЦА» В КОННОТАЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

На основании семиотических, феноменологических и герменевтических стратегий рассматривается психоаналитический концепт «смерти Отца» как код для обозначения кризиса глобализма в экономическом, психологическом и эстетическом аспектах. В качестве альтернативы глобальной гегемонии предлагается философская модель «возвращения Отца» – возрождения традиционализма в контексте этического универсализма на основании согласования единства человечества и многообразия его цивилизационных кодов в диалоге.

Ключевые слова: философия; диалог; Отец; универсализм; традиционализм; глобализм; нехватка; гегемония; феноменология; герменевтика.

Современная философия и современное общество оказались по мере нарастания кризиса неолиберализма, который во время пандемии проступает все явственнее, в ситуации постмодерной пустоты. Почему эта пустота репрессивна? Почему ризома, которая, на первый взгляд, предоставляет человеку выбор из множества моделей поведения, как сетевого, так и offline, является еще одной, новой формой тотальности – не менее жесткой, чем предыдущие, но гораздо более коварной, потому что либеральная цензура – не структурирована, и мы не имеем слов для описания собственной несвободы? Мы продолжаем зависеть от политики, не называющей себя так, но претендующей на «аполитичность». Мы находимся в ядре порядка власти, воспроизводящегося за счет стилизации себя под контркультуру и ритуального самоуничижения. Мы охотно продолжаем критиковать за «тоталитарность» и «нарушение прав человека» отошедшие в прошлое «консервативные» гегемонии, не замечая, что посредством их критики пролагает себе путь новая контргегемония – либеральная.

Итак, почему позиция, которая декларирует себя как «голос свободы», является на самом деле инструментом контроля? Ответить на этот непростой вопрос можно сразу с трех точек зрения: экономической, психоаналитической и эстетической. Экономический ответ дает марксист Аллен Бадью, психоаналитический – лаканист Славой Жижек, а эстетический – этик и феноменолог Бенно Хюбнер, продолжая традиции школы Жана Бодрийяра. Аллен Бадью объясняет несвободность ризомы тем, что она представляет собой лишь иллюзию множественности идентичностей, за которой скрывается универсализм рынка [1. С. 50]. Глобальный свободный рынок покупает и продает их в рамках нишевого маркетинга, стремясь разделить свою целевую аудиторию на удобные для продвижения транснационального капитала символические пакеты. За «мягкой» надстройкой соблазна (*soft force*), как кровь – за помадой в кинописью Дэвида Линча, проступает жесткий базис принуждения (*hard force*). За видимой неэквивалентностью скрывается невидимая эквивалентность, экстерриториальность требует ретерриторизации, динамика циркуляции денег требует статики разделенных риторикой отличий и противопоставленных друг другу атомарных индивидов и референтных групп («правые» и «левые», «феминистки» и «патриархалы», «либералы» и «консерваторы»

и т.д.). Так кажущийся плюрализм оборачивается к нам своей второй стороной – монизмом.

Не менее интересный ответ предоставляет Славой Жижек, размышляя о цифровом контроле сетевого общества как о скрытом в недрах ризомы ядре гегемонии. В условиях утраты символических авторитетов прошлого, известной у Ж. Лакана как «смерть Отца» [2], человек сталкивается с собственным бессознательным и начинает испытывать кризис идентичности, поскольку имеет дело не просто с множеством голосов, дающих ему разноречивые сообщения, но и с тем, что эти голоса являются агентами его внутренних идентификаций (*petit a*). Между тем либерал-демократия требует от человека выбрать всего один голос из хора (одну невесту на ярмарке невест, одного президента на выборах и т.д.) [3]. Будучи не всегда способным к самоцензуре, которая тоже является формой добровольного насилия, человек переносит свое право выбора на «заместителя», извращенную копию Отца, в роли которой зачастую выступает машина, т.е. концентрат цифрового капитализма. Так, сквозь изменчивую, рыхлую, горизонтальную текучесть мультикультурных, сетевых и креативных практик четко проступает вертикальная фигура контроля. За каждым роением молекулярных модулей информации скрывается координирующий его невидимый верхний хаб. И это – не правопопулистская «конспирология», а объективные законы развития транснационального капитала. Именно это и имел в виду критик постмодерна Ю. Хабермас [4], когда говорил о том, что либерал-демократия, поддерживаемая постмодернистами, не сочетается с поддерживаемой ими же идеей индивидуальности.

Экономическое объяснение А. Бадью и психоаналитическое объяснение С. Жижера фиксируют необходимость диалога марксизма и фрейдизма в XXI в. вокруг понятия «психическая экономика» как воплощения интровертированного базиса (консьюмеристского желания). Обе трактовки сходятся в эстетической концепции трансгрессии чувствования, о которой писали М. Фуко, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр и, более всего, Б. Хюбнер, размышляя о (транс)эстетике как принудительном эстетическом начале [5], которое распространяется на все сферы жизни – экономику, политику, культуру, помещая человека в новое пространство зависимости. Закон (Отец), который в классическом дисциплинарном эдипальном обществе та-

буировал желание, выступающее в роли Другого для «Я», одновременно указывал на объект желания, что способствовало перенесению желания изнутри вовне, из приватной сферы будуара де Сада в публичную сферу рекламного бренда. Все табу пали после «смерти Отца», желание отныне никто не ограничивает, более того, будучи эмансипированным, оно само превращается в детерминанту человеческого поведения, в соблазнительную и одновременно мучительную силу («машину желаний»).

Человек, который призван был служить этическому Другому как религиозному Ближнему (Отцу), отныне определяется в коннотациях Другого как либерального ироника, которым он обязан наслаждаться. Человек добровольно подчиняется «машине желаний», «возлюбив» ту идеологию, которую он не выбирает. Концентратом такого добровольно-принудительного наслаждения является эстетическое начало, из которого искусственно изымается символическое качество – способность искусства, например, быть посредником между формой и содержанием, знаком и значением, личными переживаниями («что я чувствую?») и сущностью вещей («кто я есть?»). Искусство, переведенное из синтагмы бытия в парадигму существования, постмодерное искусство инсталляции и перформанса, стало образцом, перенесенным на все сферы «машины желаний» («экономика переживания», политика идентичностей, культура как креативные индустрии и т.д.). Любое значение теперь рождается в «экстазе коммуникации» как сообщение, подчиненное формальным правилам дискурса, т.е. мифологическая история, тренд, бренд, имидж, симулякр. При этом, в отличие от представителей современного теоретического психоанализа, социальные феноменологи не связывают симулякры с бессознательным, относя их к воображаемым сценариям, и питают классическую для либеральной мысли надежду на то, что машина не сможет подчинить человека иначе, чем через соблазн, поскольку несовершенный человек не способен создать совершенный механизм технократического контроля.

Сетевое общество символического капитализма заставляет сомневаться в этой надежде и понимать, что «мягкая сила» (soft force) никогда не останется только «мягкой», но будет соединена с «жесткой силой» принуждения (hard force) и «умной» силой внушения, что «иного пути не существует» (smart force). В результате мы предстаем в ситуации воображаемого выбора между «консерватизмом» и «либерал-демократией»: патрональным обществом принудительного служения Другому и постмодерным обществом «смерти Отца» с его требованием наслаждения Другим. Отказ от этого выбора в нашем случае станет проявлением «большого отказа» у Г. Маркузе [6], «радикального разрыва» с оппозициями и внеположением у А. Бадью [7], «верой без Бога» у П. Тиллиха [8], т.е. мужеством бытия философа, лишённого надежды на чудо, но отказывающегося принимать навязанный выбор. Мы видим третью альтернативу между служением и наслаждением, консервативным и либеральным началами в пути критического универсализма, когда отношения с Другим строятся

не на основании садомазохистической зависимости и не на основании либеральной иронии, которая есть превращенная форма этой зависимости, а на основании заботы.

Вместо бессознательного слияния (вульгарный модерн) и осознания отличия, которое превращается в господствующую парадигму (вульгарный постмодерн) мы предлагаем осознанное слияние как заботу. Забота есть осознание Другого в его нехватке (смертности, уязвимости) и слияние с этой нехваткой своей нехватки. Слияние двух нехваток дает нам любовь как чудо взаимности, осуществляющееся вне цепочки обозначающих, вне Символического, вне ризомы, по ту сторону царства убеждений и идентичностей. Если в поле универсализма включается традиция, то традиционализм переживается не как отношения Господина и Раба (раболепие перед традицией), а как превращения Отца в Сына, а традиции – во внутреннюю часть чувствующего ее и мыслящего ее субъекта, в неотъемлемое субстанциональное ядро его самости, выраженное в языке. Не служить Другому (патернализм) и не наслаждаться им (постмодерн), а просто любить Другого. Традиция, попав в состояние любви, оживает и вступает в диалог с другими традициями, но именно в диалог в его изначальном значении взаимного проникновения логосов (dialogos), а не по правилам мультикультурной дистанции и иронической игры. Возвращение в традицию, пройдя искушение радикальным разрывом, носит характер осознанного возвращения, не имеющего ничего общего с политической интерпелляцией или сексуальной перверзией. Это и есть «произвольный этос» Б. Хюбнера как осознанного выбора метафизической позиции и альтернативы принудительной эстетике. Отец воскресает в качестве Сына, а не в качестве Господина.

Нам кажется, что именно этот момент и не учел постмодернизм, когда, желая изъять индивидуальность из тисков структуры, полностью ее потерял в мозаике цитаций («смерть автора»), доведя человека до кризиса метафизической идентичности, отчуждения, скуки, зияния и нового вхождения в идеологию. Желая спасти Другого (например, Восток – от вестернизации), постмодернизм потерял и его, создав имиджевый симулятивный образ Другого как экзот рынка. Отсюда – трагедия отличия постмодернистской теории, развиваемой молодыми сторонниками К. Маркса в Сорбонне в 1960–1970-е гг. на основании экзегетических практик средневековой герменевтики, и постмодерной практики, выраженной в политике «машины желаний». Превращение молодых постмодернистов в героев рынка (креативные элиты) нивелировало их протестный потенциал и привело к кризису постиндустриального общества, где традиция уже давно не ассоциируется с властью, а либерал-демократия – со свободой: они давно поменялись местами, причем представители постмодерна продолжают зачастую по инерции воспроизводить ретроспективную модель поведения.

Рассуждая о проблеме «постмодерн умер» и о поиске альтернативы, мы приходим к изначальному пониманию философии как диалога и диалога как философии, сближая понятия «philia sophia» и «dialogos» в

образе жизни, который античные греки называли «*bios theoretikus*» («теоретическое существование»). Речь идет о возможности описания спонтанно-смысловых структур сознания посредством самого сознания, т.е. об интенциональности, обозначающей смысловую направленность сознания на предмет, который раскрывает свой смысл без отсылки к причинно-следственным и пространственно-временным связям с другими предметами, т.е. раскрывает его в качестве идеального значения, не имеющего ни эмоционально-психического, ни предметного статуса. Античный стиль мышления не имел ничего общего с позитивизмом, поскольку, в отличие от пути мысли, свойственного для Нового времени, не обращался напрямую к натурализму и верификации, свойственным естественным наукам, не проверял гипотезу практикой и не утверждал природную зависимость психического начала от физического. Этим он отличается от современных направлений: бихевиоризма, структурализма, социал-дарвинизма, которые представляют собой союз гуманитарных и естественных наук, уподобляя социокультурные реалии биологическим. Также античный путь мысли в корне отличался от средневекового дискурса, имеющего благодаря своей экзегетичности, символичности и интертекстуальности немало общего с герменевтикой, семиотикой, ранним постмодернизмом и классическим постструктурализмом, ставящими во главу угла текст, которому уподобляется бытие. Речь шла о чистом Логосе, противопоставившем себя Природе, с одной стороны, и Письму, с другой – Логосе, который долгое время считался концентратом подлинно философского бытия, согласованного с ним.

Но этот образ жизни потерпел крушение дважды. В первый раз – в античные времена, во время появления логики христианства, которая опровергла эллинскую «мудрость» при помощи идеи разрыва – противопоставления радикального экзистенциального состояния веры логике доказательств и логике космоса, которая объявлялась тотальной, репрессивной, детерминирующей человека дискурсом власти, гладкостью сшитой речи ратора, основанной на умозаключениях. Вера не нуждается в доказательствах как в правилах целесообразности космоса: она выходит за пределы телеологии. Вера не нуждается в знамениях как в исключениях из правил логики, подтверждающих эти правила: она сама рождает чудо. Вера выходит за пределы разумной целесообразности античной формулы тотального мира, детерминированного законами фатума, закрытого и непроницаемого, как шар. Она представляет собой трансцендентальный прорыв субъективности за пределы детерминации, принудительной гармонии разумно согласованных вещей и имен.

Второй раз античный образ жизни подвергся существенной реанимации в трансцендентализме Э. Гуссерля, который, стремясь обрести сущность вещей, предлагал стоически отказываться от наивных оценочных суждений, основанных на натурализации духа, и переходить к самосущему духу. Это означало субъективизацию суждения, основанного на *Lebenswelt* (нем. «жизненном мире») – мире дотеоретического

опыта, включающего в себя спонтанно-хаотическую сферу мыслей, эмоций, чувств, переживаний, мифов, предрассудков, созерцаний, стереотипов, значений, ценностей, предшествующих научному обобщению. Любой ученый рождается в своем «жизненном мире», и этот факт делает его доктрину не «объективной», лишенной права на заявление о себе как об абсолютном разуме. Но именно через концепт *Lebenswelt* мы подходим к главному противоречию феноменологии: с одной стороны, феноменолог должен удерживаться от высказываний об объективном мире «как он есть» («наивно»), откладывать в сторону свои личные чувства и отказываться от оценочных суждений (*epoche*). Вроде бы он становится на позицию «чистого созерцателя», который избегает вопросов о сверхценностях и сверхсущностях (метанаративах), описывая смыслы. С другой стороны, именно во время описания смыслов, феноменолог не может быть абсолютно непредубежденным, бесстрастным и нейтральным, поскольку среди смыслов, которыми он занимается, могут быть его собственные ценностные убеждения, абстрагироваться от которых он не в состоянии, поскольку между ученым как субъектом идеологии и ученым как «телом» существует альтиуссерровский разрыв, который то и дело подвергается лакановской символической шивке во имя избегания состояния легитимированной шизофрении.

Значит, феноменолог вынужден перейти от описания смыслов к описанию внешних форм опыта и раствориться в иллюстративности конкретных фактов эмпирической реальности, рискуя потерять глубину и превратиться в «культуроведа» от науки. На уровне социальных практик это обозначает продвигание классической феноменологии в дискурс политического постмодерна, не имеющего ничего общего с чистым смыслом, в плюрализм, релятивизм, мультикультурализм, в риторику отличий и политику символических идентичностей, непрерывно «сдерживающихся» в «толерантности» отчужденных атомарных индивидов. Либо же феноменолог должен позволить себе испытывать эмпатию (эмоции, сочувствие) к описываемым им семантическим структурам сознания, пытаясь в своем воображении и представлении ограничивать рефлексию, сопереживать мотивам описываемых им поступков людей, но не самим поступкам, непрерывно отслеживать, ведя личные дневники, влияние этих мотивов и поступков на собственное мировоззрение. Иными словами, он должен стать психоаналитиком, дополнив феноменологическое описание герменевтикой, деконструкциями и процедурами «расшивки», применяемыми к себе же.

Психологизация феноменологии, равно, как и ее политизация, – это два противоречия, делающие невозможными «чистую» философию в идеологическом мире, где выход из символического порядка невозможен и едва ли нужен, учитывая воображаемый характер «пустоты». Имеет значение не сам разрыв, не «свобода от» как автономное состояние, а дальнейшее конструктивное его использование («свобода для»), перестройка и перепрошивка субъектности для реализации сознательного выбора как произвольного этоса – избирания субъектом системы ценностей, соот-

ветствующей его самости. На этом основаны радикальные процедуры истины – жесты возвращения вещам имен у Конфуция и поиска адекватных названий для событий у А. Бадью, которые он провозгласил вершиной философского некабинетного мужества, но даже эти эпистемологические стратегии не снимают опасности объективации. Сам Э. Гуссерль, который восхищался древнегреческим образом жизни философа, считая его автономным царством духа, приводящим к универсальной превращающей практике [9], не учел трагедии номинации вакуума в символической структуре: любой творческий акт философа может быть искажен его практическими интерпретаторами, приводя к трагедии террора, если интенция духа получит неверную сигнификацию. На этом основана «трагедия творчества» у Н.А. Бердяева [10. С. 54]. В конце концов, номинация, или, говоря языком Ж. Деррида, «центрация», постигла и самого Э. Гуссерля, чей метонимический идеализм получил упрощенное толкование в сугубо иллюстративных, описательных практиках плюрализма и релятивизма. Имеем, на первый взгляд, замкнутый герменевтический круг: философия не может оставаться чисто академической, потому что не удерживается в состоянии «нейтральности» и не может выходить в культурную и социальную практику, где она уже изначально не нейтральна и используется внешними силами мира.

Чтобы уйти от практики, мы погружаемся в чистую теорию, где и сталкиваемся со скрытой практикой. Избегая идеологии, мы становимся идеологическими. Желая объективности, учета погрешностей своего сознания при осуществлении процедур познания мира, мы становимся скрытно субъективными, описывая чужой опыт. Избегая тотальности через Иное, мы становимся слишком иными, тотально тотальными. Так, может быть, дело не в уходе от практики, а в новом возвращении к ней? Возвращении не ради подчинения и приспособления, а ради сопротивления и преобразования? Возвращение к тому же самому, слишком тому же самому, в ситуации, когда иное не сыграло своей освободительной роли, – это возвращение не к тотальности, а к тождественности, солидарности и любви. Мужество философа – это мужество, в первую очередь, открытой по отношению к миру, «нагой» субъективности. Не игнорирование субъективности, как в наивном объективизме, и не отказ от собственных оценочных суждений при ее учете, как в классической феноменологии, а артикуляция субъекта. Учитывать свою субъективность, но при этом не бояться исходящих от нее ценностных суждений – таков нам видится выход из тупика. Поэтому мы предпочитаем акцентировать внимание не на феноменологическом воздержании от ценностных суждений (ероһе), а на актуализации «Софии» (мудрости) как высшей ценности, которая делает философа осознанно «предубежденным», не боящимся артикулировать свою субъективность в «общих» рассуждениях. С точки зрения психоанализа чем «аполитичнее» («нейтральнее») субъект, тем он политичнее: декларируя «вне-находимость» (М.М. Бахтин) по отношению к идеологии, он пребывает в ядре фантазма [11]. С другой стороны, осознанное пропускание ска-

занного сквозь собственный внутренний мир – это и есть то, о чем мечтали Э. Гуссерль, В.М. Межуев, В.С. Стёпин, говоря о смещении внимания от предметов к сознанию, о перенесении рефлексии на ценности.

Личная экзистенциальная история как метод «не-сокрытия» в науке рождается там, где феноменология, испытывая сочувствие к описываемым смыслам сознания, этизируется и становится герменевтикой, допуская в феноменологическое описание эмпатию интерпретации, а герменевтика, универсализируя текст на все бытие, становится феноменологией (философской герменевтикой). Данная встреча осуществляется в метафорическом реализме М. Хайдеггера, в его Dasein, определяя существование философа как существование поэта в «доме бытия» [12], на пересечении сознания и языка, «Я» и Другого, метафоры и метонимии, парадигмы субъективных значений и синтагмы объективных знаков. Только на пересечении вертикальной внутренней оси и горизонтальной внешней оси (Р. Якобсон) [13] возможно достижение гармонии как некоей нулевой фонемы, или, говоря языком семиотики, «бесмысленной непарности», «имени Бога».

В этой точке снимается не только конфликт личного и коллективного, модерна и постмодерна, но также философии и искусства, потому что все личное, наблевшее, обценное, дионисийское (Ф. Ницше) [14] или, говоря языком Б.Л. Пастернака, «кровное, дымящееся и неостывшее вытеснялось из стихотворений, и вместо кровотокащего и болезнетворного в них появлялась умиротворенная широта, подымавшая частный случай до общности всем знакомого» [15. С. 457]. Иными словами, субъективный порыв Я обретает «успокоение» в объективных нормах культуры, культурных универсалиях и цивилизационных кодах (аполлоновском). План содержания и план выражения приходят в равновесие в истинном событии экзистенции, которое преодолевает травму объективации, переводения бессознательного («невысказанного» у Л. Витгенштейна) [16] на язык культуры, Реального – в Символическое. Речь идет о том особом диалоге инновации и традиции, когда все новое сохраняет диалектическую связь с символическим порядком культуры, омолаживая его и становясь его достоянием, а все старое не является «старым» в значении внешней силы ограничения «наследием», а переживается как свое, родное, вечно новое и свежее. Вспомним знаменитое высказывание Осипа Мандельштама из статьи «Слово и культура»: «Часто приходится слышать: это хорошо, но это вчерашний день. А я говорю: Вчерашний день еще не родился. Его еще не было настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяет исторический Овидий, Пушкин Катулл» [17. С. 192–193].

Уподобление философии поэзии, точнее восприятие философии как поэзии, приводит нас к снятию ценности прогресса как доминанты вертикали с философского процесса, где, по словам В.С. Библера, нет «истории философии», позитивного накопления и воспроизведения знаний, позволяющего «ранжировать» эпохи по значимости [18]. А есть равноценные и равноправные голоса в общей полифонии («трагедии

трагедий»), чьи отличия оказываются значимыми и одновременно несущественными перед лицом универсальных вопросов человечества («проклятых вопросов», или «детских вопросов»). Что такое время? Что такое число? Что такое пространство? Эти и другие вопросы объединяют классиков и постклассиков, гуманистических и позитивистов, модернистов и постмодернистов. Смещая значения от диахронии к синхронии, диалог как философско-поэтическая встреча децентрирует принципиальное отличие от мультикультурализма как «квазивстречи», встречи-невстречи, происходящей в ситуации, упомянутой нами в самом начале, – в ситуации «смерти Отца», которую мы предлагаем рассмотреть подробнее, чтобы понять скрытые пружины постмодерного насилия.

«Смерть Отца» – ключевое понятие психоанализа, известное по знаменитой трактовке Жаком Лаканом романа «Братья Карамазовы» и ряда других текстов Ф.М. Достоевского, когда французский философ иронично выворачивает знаменитый нарратив от русской классики к Ницше, выявляя изнанку: «...из фразы старика Карамазова: *“Если Бога нет, то все дозволено”*, следует в контексте нашего опыта, что ответом на фразу *“Бог умер”* служит, наоборот, вывод: *“Не дозволено ничего”* (здесь и далее в цитатах курсив мой. – Е.Б.)» [2]. На первый взгляд, «смерть Отца» – любимого патриархального героя З. Фрейда, сосредоточенного на комплексе отцеубийства, – это тотальная пустота, говоря языком Г.В.Ф. Гегеля, «абсолютная свобода и ужас» [19] – утрата символического авторитета. Человек теряет центральную фигуру, которая награждает и наказывает, раздавая обозначающие, определяя идентичность путем чередования «кнута» и «пряника». Какое же следствие мы предполагаем из кастрации Символического? На первый взгляд, наступление царства либеральной иронии, симулятивного существования равнодушных других среди таких же равнодушных других, спонтанный постмодерный хаос атомарных индивидов, изменчивость и текучесть «жидкой» современности. Либеральный ироник не несет нехватки и не нуждается в Другом, сталкиваясь с таким же либеральным ироником, когда никому ни до кого нет дела: имеет место только дистанцирование многочисленных автономных личных пространств по церемониальным правилам толерантности. Но становится ли субъект от этого свободнее? Вспомним С. Жижика: *«Субъект обвиняет Другого за свою нехватку/бессилие так, будто этот Другой виноват, что его не существует»* [20. С. 449]. Либеральное равнодушие западного общества к странам, которые посредством цветных революций хотели бы стать его частью, превосходно иллюстрирует эту проблему.

Современная судьба бывших советских обществ Восточной Европы показала, что вседозволенность оборачивается новым рабством – зависимостью от своего эгоистического желания и от рынка. Отказ от патрональных отношений классических тоталитарных обществ, где связь Отца с детьми строилась на бессознательном слиянии нехваток в единое пенитенциарное целое, не принесла никакой радости эмансипации. Пребывая в состоянии забвения памяти, субъект

столкнулся с небывалым (и непосильным для него) кризисом идентичности вследствие встречи с собственным бессознательным: исчез тот, в коннотациях которого он был бы способен самоопределяться. И вот тогда сквозь абсолютный нигилизм постмодерной пустоты, сквозь всю эту жидкость мерцающего экрана явственно проступило нечто твердое и жесткое, неожиданно структурированное и угнетающее – фигура перверзивного Отца, извращенного отца фашизма, пришедшего на смену мертвому Отцу либерализма. Как так случилось, что убийство дракона породило тысячи других, мелких драконов, из коих проступил потом один, наиболее непристойный его вариант?

Нехватка обозначающих сталкивает субъекта с бездной, куда он боится заглянуть. Стремясь защититься, субъект приступает к самоцензуре, рождая общество горизонтального контроля, социум всеобщего вуайеризма. А если субъект не способен контролировать сам себя, он возлагает свою функцию на многочисленных заместителей отца – воображаемых собеседников в сети, которые являются проекциями его вырвавшихся наружу желаний, фантазмическими фигурами *petit a*. Их голоса создают нестерпимый информационный шум, непрерывные короткие замыкания в ситуации плюрализма, который превращается в нигилизм вследствие осознания относительности и контекстуальности множественных истин. Таким образом, человек теряет Отца не один раз: например, после падения традиционных патрональных обществ в историческом макромасштабе, при переведении себя на работу из конторы домой в конкретной ситуации фриланса или карантина, при столкновении с отсутствием спасительного графика офиса как «плана над хаосом» (Жиль Делез) [21. С. 18], в ситуации безвыходной онтологической скуки наедине с собой, дома, в страхе перед досугом, перед избытком свободного времени, о котором писал Б. Хюбнер. Человек еще раз переживает смерть Отца в интернете, которым он пытается заполнить досуг, компенсируя пустоту виртуальностью, но страницы социальных сетей, где люди добровольно размещают личную информацию о себе и спорят, вновь и вновь обнажают перед ним его непристойное Реальное, перекодированное и оцифрованное, как перформанс, на экране [22]. В самом деле, разве можно смерть победить смертью?

Угроза потери целостности и самоидентичности заставляет человека собственную травму превращать в некий перформанс «тирании покаяния» (П. Брюкнер) [23], когда сама идея жертвы становится господствующей парадигмой, что превосходно заметно на примере политики рекламной памяти в пересмотре результатов Второй мировой войны: сталинизм и гитлеризм, личина и террор, событие и история, вещь и имя, оригинал и подлинное, значение и знак, агрессор и жертва смешиваются в стихийном темпоральном потоке ассоциаций, не вызывая чувства победы и тем самым угнетая, приводя людей в странах Европы в состояние смущения и заставляя их метаться между естественным этическим стыдом, страхом перед реанимацией нацизма, и либеральной пропагандой русофобии, запрещающей чествовать СССР и коммунистическое Сопротивление как победителей

нацизма. Поощрение антигуманистических идентичностей, исходящее из тезиса политики отличий «Каждый наслаждается по-своему», приводит к невинной, на первый взгляд, *знаковой толеризации зла*, превращая пустоту из травмы в культ. Либеральная идеология воспроизводит себя посредством ритуального самоотрицания, что делает ее еще более опасной и способствует эскалации насилия путем присоединения к либерализму гораздо более жестких вариантов зависимости: радикального национализма, религиозного фундаментализма, сетевого и реального фашизма и т.д.

Ярчайшим образом смерти Отца является *медиапаника*, которая сопровождает катастрофу. Сталкивается ли человек с пандемией, или с горением Собора Парижской Богоматери, обстрелами ли мирного населения на войне или гибелью «Титаника», он сталкивается с собственным бессознательным. Совпадение его тайных танатологических желаний, которые он символически кодировал в сюжетах фильмов-катастроф, с реальными трагедиями создает эффект болезненного ощущения дежавю: «Я видел это, я хотел этого, я смаковал это, теперь это коснулось меня». Феномены гиперболизации и / или игнорирования опасности в таких случаях в равной степени являются проявлениями *символической сшивки* – перенесения на Другого определенных свойств личного бессознательного: активности (интерактивность) или пассивности (интерпассивность) [24. С. 30–40]. Желая избавиться от травмы, человек осуществляет перенос на Другого либо своей *активности (права действовать)*, и тогда он абсолютно пассивен в ситуации катастрофы или даже отрицает ее, полагая, что кто-то «решит все за него» (найдет вакцину, восстановит здание, накажет военных преступников и т.д.).

Либо же на Другого переносится наиболее глубинное качество человека – *пассивность, право страдать, молиться и оплакивать*, и тогда человек невротически активен, подобно собеседнику, во что бы то ни стало стремящемуся заполнить паузы в важном разговоре, то и дело прерывающемся молчанием, неуместным смехом или суетливым многословием. Такой субъект преувеличивает масштаб катастрофы. Гиперболизация и отрицание как симптомы медиапаники предстают проявлениями обсессивного невроза в условиях смерти Отца. Невротик использует один из двух методов самоцензуры: *классическую* (замена правды ложью, Реального – Воображаемым) в случае интерактивного отрицания и *неклассическую* (перекодировка правды в постправду, выполнение Реальным функций воображаемой истории через Символическое) в случае интерпассивного преувеличения. С точки зрения психоанализа в первом случае мы имеем дело с так называемым закрытым швом (симптомом): «спотыкающейся» ложной историей, неловкой попыткой скрыть рану, которая указывает на рану. Во втором случае имеем дело с так называемым открытым швом [25]: абсолютно сшитой речью, слаженной постправдивой историей, легитимирующей правду желания, с попыткой расчесать рану, превратив этот процесс в зрелище. Но самое страшное состоит не в панике и не в плюрализме, а в том, что плюрализм неизменно скрывает дуальное, «черно-белое» репрес-

сивное начало, скрытое за кажущейся пестротой, о котором удачно говорит С. Жижек в «Киногиде извращения» на примере фильма «Они живут» [26].

Акцентируя невидимый центр контроля как скрытое ядро гегемонии в либерал-демократии, позволяющее человеку выбрать один голос, мы не можем не отметить всю степень скептицизма философов и психоаналитиков относительно рациональности контроля, осуществляемого и имеющего намерение осуществляться в гиперглобализме. Ведь машина берет на себя функции не просто сшивки, а двойной «сшивки»: во-первых, упорядочивания желаний человека в воображаемые сценарии и, во-вторых, выбора из множества сценариев самого «правильного», необходимого для поддержки власти. В Массачусетском технологическом институте была изобретена портативная гарнитура AlterEgo – нейронный интерфейс, который контролирует как сами желания, так и наши воспоминания о них, как чувства, так и мысли с сомнениями, улавливая и передавая мельчайшие сигналы, идущие от мозга к губам при мышлении вслух и оцифровывая их в письменную или устную форму. Речь идет именно о фашистской «личине» (Ален Бадью) [27], которая и является агентом осуществления двойного контроля. Речь идет о холодном технократическом поведении палача-антисемита, который, осуществляя насилие, не испытывает эмоций к жертве, не несет нехватки, не проявляет слабости, свойственной для экстатического зла в этноархаических культурах «варваров» (Теодор Адорно) [28. С. 118]. Выбирая за нас, машина остается холодной и спокойной. Выбирая за нас, машина лишает нас возможности не только безнаказанно тешить свои желания в будуаре, как это было в частных зонах «общества театра», но и играть своими желаниями, как брендами: она сама назначает один господствующий бренд. Имеем дело с гиперглобализмом, проступающим из мультикультурализма, – с вертикальным контролем, рожденным из цветистых креативных практик постиндустриального общества, из всей этой множественности, текучести и хаотичной изменчивости. На смену либеральному ироннику приходит перверзивный дигитальный Отец. Машина является концентратом массовой смерти человечества [3]. Смерти холодной и безликой, идеально выраженной в кубистических построениях Мемориала жертвам Холокоста в Берлине.

Если же машина становится интерсубъективной, то мысли и чувства одного человека приобретают возможность мгновенно, без спасительной прослойки церемоний, передаваться другому человеку. Но это не приводит к соборности, к формированию духовного единства: ведь солидарность – всегда добровольна и основана на доверии и привязанности. Это приводит к упразднению всех воображаемых институтов либерал-демократии: культуры ухаживания в отношениях между мужчиной и женщиной, очарования флирта и эроса, уличной вежливости, дипломатических церемоний, избирательного права и т.д. С одной стороны, машина по-своему честна: она срывает покровы лжи с иллюзорных механизмов регулирования «приличных» отношений, учрежденных обществом «благопристойности». С другой стороны, машину не интересует самость человека, реализация

глубинных ядер его бессознательного, связанных с любовью, познанием, интуицией и творчеством. Ее интересует только обеспечение подчинения.

Поэтому Реальное (бессознательное) успевает только промелькнуть, как некая интимная зона, при мгновенном принудительном переведении его в Символическое. Плоть человека, его тело, неожиданно приобретающее громоздкость, и дух человека, который борется с этой плотью или подчиняется ее зову, становятся одинаково не нужны. Если в традиционном патрональном обществе Эдипа тело, будучи метафорой души, подавлялось ради культивирования высоких чувств, в неклассическом анти-эдипальном обществе тело, будучи метафорой плоти, возносилось на пьедестал, то в обществе гиперконтроля тело – лишний элемент, блуждающий избыток, шлейф-вещь, совершенно бесполезная в цифровом мире [29]. Любовь определяется не телом и не душой, а цифрой, которая, в свою очередь, является кодом бессознательного (знаком желания, фантазмом). Это удаляет из программы нового мира самого человека – одновременно слабого и сильного, непристойного и прекрасного, человека как экзистенцию и бессмысленную непарность, человека как «тварь дрожащую» и носителя искры Божьей во всей его милой глупости и во всем его величайшем подвиге бессмертия. Новый Левиафан – таков конец либерализма.

В свете возвращения к истокам философии как к диалогу, способному спасти от постмодерной репрессивной кибернетической пустоты, огромное значение имеет проблема традиции, выражаемая нами через сложные взаимоотношения двух психоаналитических героев – Отца и Сына. С точки зрения семиотики Отец и Сын – это две культурные фигуры в динамике диалога, одна из которых (Отец, донор) отдает ценности и тексты, а другая (реципиент, Сын) их усваивает. Отношения между Отцом и Сыном (человеком и традицией) очень часто ошибочно приравнивают к отношениям Господина и Раба, к некой садомазохистской патрональной зависимости. Но их отношения далеки от слепого послушания. Конечно же, Отец отдает приказы, а Сын исполняет их, но авторитет здесь не теряет живой первоначальной силы, которая может наблюдаться лишь на первобытной стадии Золотого века в филогенезе и в раннем детстве в онтогенезе. Отец – источник ослепительного света и подаватель животворной силы. Гармония отношений с Отцом держится на незнании, на бессознательном слиянии нехваток (по Ж. Лакану – прямой спайке между Реальным и Символическим, бессознательным и сверхсознательным) [30]. Оргиастическое первоединство является безусловным невинным счастьем эмбриона и матки, родоплеменной слепотой традиции, которую субъект не выбирает, поскольку интерпеллирован в нее с рождения. Так были устроены все традиционные мифоритуальные общества, к которым всегда ностальгически стремились вернуться консерватизм и традиционализм в своей позитивной онтологии «утраченного истока», «дома бытия», «золотого века» (М. Элиаде) [31], забывая о безвозвратной единичности события (М. Кундера) [32] в своей тавтологически замкнутой циклической тоске.

Первоединство нарушается по мере взросления Сына, который вступает в «трудный» подростковый возраст (появления логического мышления) и начинает «бунт против центра культурного ареала» (Ю.М. Лотман) [33. С. 228]. Если в роли Сына выступает культура-реципиент, она еще не обладает достаточными ресурсами для самоутверждения над донором, растущего из комплекса неполноценности, из осознания травмы как собственного отличия. В таком случае самоутверждение основывается на заимствованных у донора ресурсах и ценностях (от апроприации языков и культурных стилей в диалоге цивилизаций до банального похищения денег из отцовского кошелька в семье). При этом решающую роль в разъединении Я и Другого играет весьма опасная фигура – некий Третий, который в данной ситуации является агентом релятивации, потому что вносит отличие: фрагментируя целостность идентичности Сына, он пытается показать Сыну его нетождественность с Отцом. В роли пассивного Третьего может выступать общее духовное наследие, за которое реципиент сражается с донором, присваивая себе отцовские черты: древнее происхождение, избранность (например, борьба за общее христианское наследие Рима, Константинополя, Киева и Москвы в позиционном счете «городов-невест»: «первый Рим», «второй Рим», «третий Рим»). Активным же Третьим может быть провокатор (трикстер, триггер), проникший в отношения между Я и Другим с целью их разъединения (например, западная культура как «мягкая сила» влияния через стилевую и экономический облазн – джинсами, дисками, жевательными резинками, либеральной пропагандой радио «Свобода» – в отношениях между номенклатурной верхушкой СССР и широкими слоями населения).

Поиск травматического ядра в идентичности Сына не приводит к эмансипации, хотя и нарушает тотальность его связи с Отцом. Фрагментация не освобождает, а помещает Сына в новое пространство насилия: на этот раз от самого себя или от «освободителя». Смерть Отца, которая в библейской коннотации звучит как «изгнание из рая», а в семиотике культуры – как образование городского пространства для «павшего» человека (В.Н. Топоров) [34. С. 128], сталкивает Сына с бездной своего бессознательного, вынести которую он не в состоянии. Спасаясь от нее, Сын предпринимает попытку самоцензуры при отсутствии цензора, что и порождает общество риска и тотального горизонтального контроля с его уличным и виртуальным фашизмом. Если Сын не в состоянии самостоятельно цензурироваться, запрещая себе даже больше, чем запрещал ему Отец (радикальные националистические общества всегда жестче традиционно консервативных с их неповоротливым бюрократизмом), он переносит это свойство на многочисленных собеседников. Так рождается сетевое ризомное общество. Несогласованность множества голосов, провоцируя вторичные разрывы идентичности Сына, вызывает к жизни гротескную Тень Отца (фашизм) в виде упоминаемого нами ранее субъекта гиперглобалистического контроля, который проступает сквозь мультикурный хаос и берет бразды правления в свои руки.

Расшивки не наступает: за одной шивкой следует новая, которая стилизуется под бунт: так либеральная контргегемония, представляя собой дискурс власти, пропагандирует себя в качестве свободного протеста против «патронализма» и «консерватизма». Классическая командно-административная цензура меняется на рыхлую, диффузную либеральную цензуру нового типа.

Поэтому мы предлагаем поворот от разъединения к возъединению, следуя классической диалектике: первоединство – разъединение – возъединение (Л.П. Карсавин) [35] или центризм – эксцентризм – новый центризм (Ю.М. Лотман) [36], когда после бессознательного слияния с Отцом – через осознание нехватки – происходит сознательное слияние двух нехваток – отцовской и сыновней. Ярчайшим примером подобного диалога с полным циклом является поворот России в петровскую эпоху от варварского этнического изоляционизма «Святой Руси» к своеобразному патриотическому западничеству («Российская Европия»), имевшего целью освоить и приспособить под национальные нужды ресурсы буржуазного мира. После же этого Россия вновь вернулась к центризму: в виде усиления консервативных тенденций (славянофильства) и в виде сакральной географии революции 1917 г., когда пролетарская Москва была объявлена новым центром мира, своеобразным «градом-невестой» в противовес вавилонской «блуднице» мирового капитализма. На этапе полного взросления Сын, критически и творчески переосмыслив достижения Отца, начинает самостоятельно вырабатывать в семиосферу собственные культурные ценности и таким образом замыкает круг диалога, способствуя преодолению имманентно заложенного в него конфликта.

Для перехода на новый уровень отношений с Отцом необходимо понимание того, что отношения Отца и Сына все же отличаются от отношений Господина и Раба тем, что в основе первых лежит садомазохизм и очарование господствующим обозначающим (фасцинация перед Тенью), а в основе вторых – глубочайшее свойство бессознательного – любовь как концентрат пассивности, права человека страдать и сострадать. Взаимная фрагментация идентичностей Отца и Сына должна быть направлена на поиск их обоюдных уязвимостей и заканчиваться осознанным слиянием двух нехваток вне цепочки символических обозначающих. Именно в любви, которая есть для мира человеческого еще только «зачаток или задаток», как «разум для мира животного», и которая есть «спасение индивидуальности через жертву эгоизма» (В.С. Соловьев) [37], Сын, забывая о своих эгоистических желаниях, становится Отцом для своего Отца, а Отец – Сыном для своего Сына. Первый проявляет заботу, второй – нежность. На сочетании заботы, нежности, уважения и доверия строятся проработка конфликта и выход за пределы частностей в диалоге. У Дж. Кемпбелла «примирение с Отцом» является предпоследней (после возвращения домой) и очень важной частью путешествия героя, соответствующего формуле Конфуция о следовании сердцу без нарушения правил [38. С. 90].

Двойная ассиметрия (любимый прием апостола Павла) относится и к традиции: после слепого поклонения и наивной буквальной веры (догматическая стадия) через рациональное, но не менее простодушное отрицание (наивный объективизм, низкий рационализм) субъект приходит к «философской вере», обозначенной у П. Тиллиха как «пределный интерес», или «оправдание сомнением» [8]. Данная вера порождает мужество особого типа – «мужество принять принятие» как последний ответ современному хаосу («тревоге пустоты и отсутствия смысла») [39]. Речь идет о сочетании личного, поэтического переживания традиции как культурного архетипа с ее критическим осмыслением и последующим осознанным выбором как основы социальной солидарности. Подобное отношение к традиции не снимает интернационализма и полифонии культурных отличий, скорее, наоборот: в соборном обществе каждая традиция пребывает в диалоге с другими, Я реализует себя через целое, а целое – через Я, единство сочетается с многообразием, не потому что отличий не существует, а потому что они оказываются одновременно цивилизационно значимыми для культурной идентификации, но онтологически незначительными на фоне той общей этической истины, вокруг которой и строится диалог.

В марксистском психоанализе А. Бадью это состояние носит название «радикальный разрыв» и обозначает вне-полагание истинного события правилам предыдущих ситуаций. В религиозной философии христианства радикальному разрыву соответствует «кенозис» – нисхождение Бога в мир, в распятие, в нулевую основу структуры, с которой начинается перестройка субъектности без опоры на авторитеты и референтные группы («Отец, зачем ты меня оставил?»). В экзистенциализме А. Камю подобное состояние сравнивается с чувством «абсурда» – переживанием себя Сизифом счастливым, даже когда он поднимает камни на гору [40]. Речь идет об особом типе веры, которая для своего подтверждения не нуждается в логике доказательств и в знамениях, нарушающих / подтверждающих эту логику, т.е. выходит за пределы любой тотальности: тотальности диалектики (античная мудрость) и тотальности единичного нарушения диалектики (иудейская мудрость). Более того: речь идет о смене самого типа мышления и революционном появлении нового, точно уловленного Квинтом Тертуллианом в его знаменитом изречении «Верую, ибо абсурдно» [41] и Ф.М. Достоевским в его скандальном утверждении о необходимости бытия с Христом независимо от того, есть ли с ним «истина» [42].

Главный тезис, который необходимо подчеркнуть: в диалоге, в котором сходятся универсализм и традиционализм по взаимно движущимся друг к другу вертикальной внутренней оси центробежного устремления (парадигма «Я») и горизонтальной внешней оси центробежного смещения (синтагма «Мы»), проникновение логосов не исключает их конфликт, но исключает конфликтные цели. Задача диалога – преодолеть конфликт путем осознания нехватки и выхода по ту сторону частных убеждений, родивших этот конфликт. Диалог как солидарность тождествен любви в ее широком, библейском, братском значении, когда Чужой постепенно (через диалектическое привыка-

ние) или сразу (через метафизический разрыв) становится Ближним, и ты видишь в нем все лучшее, что приписывал себе, а в себе – все худшее, чего ожидал от него. В диалоге нет фантазмических идентичностей, но есть их взаимная ломка ради идентификации с собственными симптомами и, таким образом, ради обретения целостности.

В свете радикального разрыва становится очевидным, что есть диалог, но нам легче удержаться от прямого позитивного ответа, прибегая к таким определениям, как «невывыказанное» Л. Витгенштейна [16] или «умалчиваемое» Г.Г. Гадамера [43]. Истина лежит в Реальном, в пробелах языка, в трещинах правильной речи, как некая оговорка, схваченная в психоанализе в качестве «ляля-языка» – трещины, сквозь которую просвечивает подлинность [44]. Ни глобалистическая унификация «плавильного котла», ни скользящая во множественности ризома нас не удовлетворяет: диалог не является принуждением и не является отчуждением, он лежит в просвете между слепым служением Другому и легкомысленным наслаждением им же. Диалог не является вопросом и не является дискурсом, поскольку, начинаясь отличием, в конце он приходит к мысли о его неважности. Диалогу нужна не тотальность, а тождественность, не отличие, а родство. Диалог требует не движения от патронализма к либерализму, а движения от либерализма к универсализму, не жеста расшивки, а жеста перепрошивки.

Мы не нашли ничего лучшего для иллюстрации диалога как любви, происходящей по ту сторону убеждений, в Реальном (и одновременно в осознанном Символическом), чем формула взаимной памяти. Именно память, индивидуальная память об общих событиях, делающая людей единым целым, позволяет нам с точки зрения семиотики культуры «спуститься» от вертикали времени к горизонтали пространства, от внутренней оси идеальных значений сознания, которые рождает изменчивый поток времени, к внешней оси реального и символического языка, скрывающего бессознательное. Речь идет о ситуации, когда люди могут становиться единым духовным целым и обрести твердую почву под ногами, не принуждая к единству друг другу, а делая это радостно и добровольно. Мы сблизили понятия «диалог» и «культурная память», лежащая по ту сторону власти и политического порядка. Таким образом, разрыв и возвращение, инновация (духовная революция) и традиция (ценностная трансляция) замыкаются. Революция повторяет традицию, обретая имя, а традиция является личным революционным переживанием субъекта.

Продемонстрировать такой диалог нам помог роман Л.Н. Толстого «Анна Каренина», где два любящих друг друга человека – Левин (голос самого писателя) и его невеста Кити – общаются друг с другом на языке шифров, представляющих собой метонимические смещения – начальные буквы слов, которые они когда-то говорили друг другу и, следуя метафоре М. Цветаевой, никогда не вспоминали, потому что никогда не забывали [45]: «...к, в, м, о, э, н, м, б, з, л, э, н, и, т» («когда вы мне ответили: этого не может быть, значило ли это, что никогда, или тогда?») [46. С. 424–425]. Кити

угадывает все шифровки и отличается тем, что передает мысли Левина удивительно легко: там, где он путается, говоря о трудностях в общении людей, она проста и естественна. Там, где он долго размышляет о важности поиска нехватки, выяснения того, что действительно дорого спорящему за всем ворохом применяемых им аргументов, она отвечает: «Надо просто узнать, что он любит...» [46. С. 423]. Толстой недаром помещает этот ключевой эпизод в общую ткань размышлений о важности понимания между людьми: Левин и Кити продемонстрировали высшую степень понимания друг друга и правильного понимания самого процесса понимания.

Можно подумать, что язык, метонимия, традиция, в котором находят успокоение и защиту герои, возвращаясь в «дом бытия» при помощи своих «шпионских игр», уничтожает их индивидуальность, но это не так. С точки зрения психоанализа, чем сильнее человек культивирует свое Я, тем скорее он его теряет (отсюда – трагедия В. Маяковского как метафорического поэта и «смерть автора» в постмодерне). Н.А. Бердяев, конечно, говорит об обратном – о «трагедии творчества», когда личная экзистенция творца гибнет под напором объективации, под давлением языка, но это происходит лишь в том случае, если творческий замысел не получает адекватное своему вакууму имя. Если же это случается, диалог, в котором есть место и паузе, и взгляду, и недоговорке, и шифровке, превращается в точку пересечения личного и коллективного начал, в точку, где сходится ось Я и ось Другого, в ту бессмысленную непарность, которую мистики называют «именем Бога», художники – поэзией, а семиотики – «нулевой степенью Письма», или, говоря словами И. Бродского о глаголах (выражении чистого бытия Dasein): «*Земля гипербола лежит под ними, как небо метафор плывет над нами!*» [47. С. 28–29]. В соборном коллективе, человек является не частью, а фокусом, связывающим собой все поле и мистериально расширяющем свое Я до границ космического горизонта (буддийская метафора капли в океане). Чем сильнее человек открывается навстречу миру, тем скорее мир становится его отражением, артикулируя Я через Другого, как ноль – через единицу в математике Г. Фреге и Ж.А. Миллера.

Мы определили, что в диалоге, который является союзом любви и памяти, есть место разрыву и возвращению, инновации и традиции, молчанию и языку, паузе между словами и правильно подобранным, пусть и неказистым, словам. Главное, что должна осуществлять философия, побуждая к реальному диалогу, – это противостоять насилию, которое меняет свои лики. Социальное зло может иметь характер прямого вторжения в идентичность Другого с целью его разрушения, как в тоталитаризме. Насилие может вести себя более коварно и удерживать идентичность на расстойании, храня ее «неприкосновенность», как в либерализме. Но в любом случае неизменным остается одно – непроницаемость Другого как предмета желания и средства компенсации нехватки «Я». Другой ценен постольку, поскольку «играет» на «моем» поле, властвует надо мной или подчиняется мне, является мне «другом» или «врагом», но в любом случае – не

тем, кто он есть на самом деле. В состоянии насилия мы любим Другого не за его реальные качества, а за приписанный ему нами фантазмический сценарий. Отсюда – наличие «хороших других» и «плохих других» в экономике свободного рынка, порождающего постмодерную пустоту тотальной маркетинговой инаковости. Философия как диалог и диалог как философия, находя выражение в любви, должны предостерегать от насилия и пустоты.

Сближая между собой категории философии и диалога, мы тем самым утверждаем, что путь развития мысли и ее метод связаны через субъекта. Философия – это традиция поиска мудрости, символический космос, где имеет место взаимосвязь всего со всем, единство бытия и языка, т.е. – это горизонтальная центробежная синтагма. Диалог – это всегда инновация, творчество, любовь, разрыв, связанные с трещинами языка, с тем, что осталось до языка, умалчиваемым и невысказанным, с тем, что вне-полагает себя ситуации логических правил

философии. То есть в какой-то мере это вертикальная центростремительная парадигма общения Я и Другого, чьи смыслы рождаются в коммуникации, в со-бытии логосов. Но синтагма и парадигма, вертикаль и горизонталь, сознание и язык, синхрония и диахрония, бытие и со-бытие всегда тесно связаны. И связаны они через человека, находящегося на их пересечении, производящего личные значения с тем, чтобы сделать их общим достоянием, движущимся от парадигмы «Я» к синтагме Другого и обратно, выражая себя посредством Другого и теряя себя в случае замыкания в тисках своего эгоизма. Поэтому инновация и традиция, разрыв и возвращение, революция и трансляция у нас не противоречат друг другу, а сосуществуют, что приносит свои плоды в культуре. Ведь сочетание универсализма и традиционализма, индивидуального и коллективного начал, только и может породить критически мыслящее и одновременно глубоко соборное, духовное общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма / пер. О. Головой. М. ; СПб. : Моск. филос. фонд; Университетская книга, 1999. 94 с.
2. Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / пер. с фр. А. Черноглазова. М. : Гнозис; Логос, 2008. 272 с.
3. Žižek S. Das Ende der Menschlichkeit. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-ld.1312112>
4. Габермас Ю. Философский дискурс Модерну / пер. з нім. В.М. Купліна. К. : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
5. Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / пер. с англ. А.А. Юдина. М. : АСТ; Астрель, 2011. 382 [2] с.
6. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / пер. с нем. А. Лаврухина. Минск : Пропилеи, 2000. 152 с.
7. Бадью А. Манифест философии / пер. с фр. В. Лапицкого. СПб. : Machina, 2003. 182 с.
8. Тиллих П. Избранное: Теология культуры : пер. с англ. М. : Юрист, 1995. 479 с.
9. Гуссерль Е. Криза европейського людства і філософія // Філософська і соціологічна думка. 1996. № 7-8. С. 35–68.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. 608 с.
11. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / пер. с англ. А. Смирного. М. : Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с.
12. Хайдеггер М. Путь к языку / пер. с нем. В.В. Бибихина // Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч., темат. указ. и указ. имен В.В. Бибихина. М. : Республика, 1993. С. 259–273.
13. Якобсон Р.О. Избранные работы. М. : Прогресс, 1985. 460 с.
14. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Сочинения : в 2 т.: пер.с нем. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 5–237.
15. Пастернак Б. Избранное : в 2 т. Т. 2: Доктор Живаго : Роман. СПб. : Кристалл, 1999.
16. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / пер. с нем.; сост., вступ. ст., примеч. М.С. Козловой; пер. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М., 1994. 612 с.
17. Мандельштам О. Шум времени: Воспоминания. Статьи. Очерки. СПб. : Азбука, 1999. 384 с.
18. Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах). М. : Знание, 1990. С. 45. (Новое в жизни, науке, технике. Серия: Этика. № 4).
19. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Книга первая / пер. с нем. В.Г. Столпнера. М. : Гос. социал.-экон. изд-во, 1938. 94 с. (Сочинения. Т. XIV).
20. Жижек С. Драгливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / пер. з англ. Р.Й. Димерець. Київ : ППС-2002, 2008. 510 с.
21. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 288 с.
22. Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / ed. by Н. Foster. Port Townsend : Bay Press, 1983. P. 126–133.
23. Брюкнер П. Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме / пер. с фр. С. Дубина. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. 239 с.
24. Жижек С. Как наслаждаться посредством Другого. Культурная логика многонационального капитализма / пер. с англ. А. Смирнова. СПб. : Алетейя, 2019. 104 с.
25. Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / пер. с исп. Н. Муравьева. М. : Логос-Гнозис, проект lettera.org, 2017. 184 с.
26. Жижек С. Киногид извращенца. Идеология (с русскими субтитрами). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AZvJLzsxWtc>
27. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб. : Machina, 2006. 126 с.
28. Адорно Т. Исследование авторитарной личности: пер. с нем. М. : Серебряные нити, 2001. 416 с.
29. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла: пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. М. : Добросвет, 2000. 258 с.
30. Лакан Ж. Семинары. Кн. 7: Этика психоанализа. М. : ГнозисЛогос, 2006. 416 с.
31. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / пер. с фр. Н.К. Грабовского и др. М. : Ладомир, 2000. 414 с.
32. Кундера М. Нарушенные заветания: Эссе: пер. с фр. М. Таймановой. СПб. : Азбука-классика, 2008. 288 с.
33. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М. : Наука, 1989. С. 227–235.
34. Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121–132.
35. Карсавин Л.П. Прологомены к учению о личности // Путь. 1928. № 12 (август). С. 32–46. URL: <http://odinblago.ru/path/12/2/>
36. Лотман Ю.М. Современность между Востоком и Западом // Знамя. 1997. № 9. С. 152–157.
37. Соловьёв В.С. Сочинения : в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гульн, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М. : Мысль, 1990. Т. 2. 822 с.
38. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами: миф. Архетип. Бессознательное: пер. с англ. Киев : София, Ltd., 1997. 336 с.
39. Тиллих П. Мужество быть / пер. с англ. О. Седаковой. Киев : Дух і літера, 2013 г. 194 с.

40. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. М. : Попурри, 2000. 544 с.
41. Тертуллиан. О плоти Христа / общая редакция и составление А.А. Столярова. М., 1994. URL: http://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm
42. Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. URL: <http://maxima-library.org/izbrannoe/b/244310?format=read#ctrlpanelcontainer>
43. Гадамер Г.-Г. До проблематики саморозуміння. Герменевтичний внесок у питання деміфологізації / пер. з нім. М. Кушніра // Істина і метод : у 2 т. Т. 2: Доповнення. Показники / пер. з нім. М. Кушніра. Київ : Юніверс, 2000. С. 111–121.
44. Долар М. С первого взгляда / пер. с англ. А. Смирнова // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любовная машина; Лакан и Спиноза; Комедия любви. СПб. : Алетейя, 2020. С. 5–40.
45. Цветаева М. Письма к Константину Родзевичу / сост. Е.Б. Коркина. Ульяновск : Ульян. Дом печати, 2001. 200 с.
46. Толстой Л.Н. Собрание сочинений : в 12 т. Т. 8: Анна Каренина. Роман в восьми частях. Ч. 1–4. М. : Художественная литература, 1974. 480 с.
47. Бродский И. Письма римскому другу: Стихотворения. СПб. : Азбука-классика, 2001. 288 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 6 сентября 2020 г.

Philosophy as a Model of Dialogue: The Concept “Death of Father” in the Connotations of the Contemporary Humanities

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 459, 68–79.

DOI: 10.17223/15617793/459/8

Yevgenia V. Bilchenko, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv, Ukraine); National Academy of Culture and Arts Management (Kyiv, Ukraine); Institute for Cultural Research of the National Academy of Arts of Ukraine (Kyiv, Ukraine). E-mail: yevzhik80@gmail.com

Keywords: philosophy; dialogue; Father; universalism; traditionalism; globalism; lack; hegemony; phenomenology; hermeneutics.

The author of the article solves the problem of substantiating the repressive character of the neoliberal sociocultural state of the subject in global multicultural capitalism and forming a dialogical model of philosophy as a positive alternative to alienation and identity crisis. The state of the crisis is designated in the framework of the postmodern discourse as “emptiness”, “gaping”, “rhizome”. The main important methodological guidelines for the study were: Alain Badiou’s school of psychic and political economy, the Ljubljana school of post-Lacan analysis of the relationship between the real and the symbolic (Slavoj Žižek, Mladen Dolar), Jean Baudrillard’s and Benno Hübner’s social phenomenology and aesthetics. The author analyzes the contemporary economic, psychoanalytic and aesthetic materials employing the methods of structural psychoanalysis, semiotic analysis, hermeneutic interpretation and philosophical comparative studies. She structures the symbolic order of the hegemony of globalism as a complex formation of three elements: economic (universal market), mental (“Death of Father”, or loss of a vertical figure of control and signification), and sensual-aesthetic (transgression of desire, translation of desire into the automatic regime of a “machine”, forced aesthetics, pleasure from the Other, etc.). “Death of Father” is defined as a neoliberal crisis of tradition, leading to a new totalitarianism within the framework of globalism due to voluntary self-censorship and digital control. In the course of the analysis of the relationship between the “Father” (tradition) and the “Son” (subject) as figures to which the concepts of “donor” and “recipient” correspond in semiotics, the author comes to the conclusion that it is necessary to return to the “Father” at a new dialectical turn based on the synthesis of traditionalism (diversity) and universalism (unity). The interaction between the subject and tradition is seen as a process of deliberate fusion of lacks in the philosophy of dialogue. Dialogue appears as the identification of a subject with a symptom (community with the mortality of the Other) outside the chain of signifiers. The tradition presented in the concept “Return of Father” is seen as a lack, symptom, solidarity (“Son”) experienced individually as a poetic myth and critically rethought collectively as a principle of social community. Philosophy as a dialogue is a worldview context within which ethical and civilizational principles are synthesized on the basis of two procedures of truth: the phenomenological shift of attention from an object to consciousness and the subjective articulation of values in philosophical hermeneutics.

REFERENCES

1. Badiou, A. (1999) *Apostol Pavel Obosnovanie universalizma* [Saint Paul: The Foundation of Universalism]. Translated from French by O. Golova. Moscow; St. Petersburg: Mosk. filos. fond; Universitetskaya kniga.
2. Lacan, J. (2008) *Seminary, Kniga 17: Znanka psikoanaliza (1969/70)* [The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis]. Translated from French by A. Chernoglavov. Moscow: Gnozis; Logos.
3. Žižek, S. (2017) *Das Ende der Menschlichkeit*. [Online] Available from: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-ld.1312112>.
4. Habermas, J. (2001) *Filosofskiy diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity]. Translated from German by V.M. Kuplin. Kyiv: Chetverta khvilya.
5. Marcuse, H. (2011) *Kriticheskaya teoriya obshchestva: Izbrannye raboty po filosofii i sotsial'noy kritike* [A critical theory of society: Selected works on philosophy and social criticism]. Translated from English by A.A. Yudin. Moscow: AST; Astrel'.
6. Hübner, B. (2000) *Proizvol'nyy etos i prinuditel'nost' estetiki* [Arbitrary Ethos and Compulsory Aesthetics]. Translated from German by A. Lavrukhin. Minsk: Propilei.
7. Badiou, A. (2003) *Manifest filosofii* [Manifesto for Philosophy]. Translated from French by V. Lapitskiy. St. Petersburg: Machina.
8. Tillich, P. (1995) *Izbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selected works: The theology of culture]. Translated from English. Moscow: Yurist.
9. Husserl, E. (1996) *Krizis evropeys'kogo lyudstva i filosofiya* [Philosophy and the Crisis of European Man]. *Filosofs'ka i sotsiologichna dumka*. 7–8. pp. 35–68.
10. Berdyaev, N.A. (1989) *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The meaning of creativity]. Moscow: Pravda.
11. Žižek, S. (2002) *Dobro pozhalovat' v pustynyu Real'nogo* [Welcome to the Desert of the Real]. Translated from English by A. Smirnyy. Moscow: Fond “Pragmatika kul'tury”.
12. Heidegger, M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika. pp. 259–273.
13. Jakobson, R.O. (1985) *Izbrannye raboty* [Selected works.]. Moscow: Progress.
14. Nietzsche, F. (1990) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Translated from German. Vol. 2. Moscow: Mysl'. pp. 5–237.
15. Pasternak, B. (1999) *Izbrannoe: v 2 t.* [Selected works: In 2 vols]. Vol. 2. St. Petersburg: Kristall.
16. Wittgenstein, L. (1994) *Filosofskie raboty* [Philosophical Investigations]. Translated from German by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev. Vol. 1. Moscow: Gnozis.
17. Mandelstam, O. (1999) *Shum vremeni: Vospominaniya. Stat'i. Ocherki* [The Noise of Time: Memories. Articles. Essays]. St. Petersburg: Azbuka.

18. Bibler, V.S. (1990) *Nravstvennost'. Kul'tura. Sovremennost': (Filosofskie razmyshleniya o zhiznennykh problemakh)* [Morals. Culture. Modernity: (Philosophical Reflections on Life Problems)]. Moscow: Znanie.
19. Hegel, G.W.F. (1928) *Lektsii po estetike: Kniga pervaya* [Lectures on Aesthetics: Book One]. Translated from German by V.G. Stolpner. Moscow: Gos. sotsial.-ekon. izd-vo.
20. Žižek, S. (2008) *Drazhliivy sub'ekt: vidsutniy tsentr politichnoy ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology]. Translated from English by R.Y. Dimerets. Kyiv: PPS-2002.
21. Deleuze, G. & Guattari, F. (1998) *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Translated from English. Moscow: Institut eksperimental'noy sotsiologii; St. Petersburg: Aleteyya.
22. Baudrillard, J. (1983) Ecstasy of Communication. In: Foster, H. (ed.) *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend: Bay Press. pp. 126–133.
23. Bruckner, P. (2009) *Tiraniya pokayaniya. Esse o zapadnom mazokhizme* [The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism]. Translated from French by S. Dubin. St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha.
24. Žižek, S. (2019) *Kak naslazhdatsya posredstvom Drugogo. Kul'turnaya logika mnogonatsional'nogo kapitalizma* [Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism]. Translated from English by A. Smirnov. St. Petersburg: Aleteyya.
25. Miller, J.-A. (2017) *Vvedenie v kliniku lakanovskogo psikhoanaliza. Devyat' ispanskikh lektsiy* [Introduction to the Lacanian Clinics of Psychoanalysis. Lectures in Spain]. Translated from Spanish by N. Murav'ev. Moscow: Logos-Gnozis.
26. Žižek, S. (n.d.) *The Pervert's Guide to Ideology* [Video]. With subtitles in Russian [Online] Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=AZvJLzXWtc>.
27. Badiou, A. (2006) *Etika: Ocherk o soznanii Zla* [Ethics: An Essay on the Understanding of Evil]. Translated from French by V.E. Lapitskiy. St. Petersburg: Machina.
28. Adorno, T. (2001) *Issledovanie avtoritarnoy lichnosti* [The Authoritarian Personality]. Translated from German. Moscow: Serebryanye niti.
29. Baudrillard, J. (2000) *Prozrachnost' zla* [The transparency of evil]. Translated from French by L. Lyubarskaya, E. Markovskaya. Moscow: Dobrosvet.
30. Lacan, J. (2006) *Seminary. Kn. 7: Etika psikhoanaliza* [The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis]. Translated from French. Moscow: Gnozis; Logos.
31. Eliade, M. (2000) *Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvoly; Svyashchennoe i mirskoe* [Selected Works: The Myth of the Eternal Return; Images and Symbols; The Sacred and the Profane]. Translated from French by N.K. Grabovskiy et al. Moscow: Ladomir.
32. Kundera, M. (2008) *Narushennyye zaveshchaniya: Esse* [Testaments Betrayed: An Essay in Nine Parts]. Translated from French by M. Taymanova. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
33. Lotman, Yu.M. (1989) Problema vizantiyskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii [The problem of the Byzantine influence on Russian culture in typological coverage]. In: Knyazevskaya, T.B. (ed.) *Vizantiya i Rus'* [Byzantium and Russia]. Moscow: Nauka, pp. 227–235.
34. Toporov, V.N. (1987) Tekst goroda-devy i goroda-bludnitsy v mifologicheskom aspekte [The text of the city-virgin and the city-harlot in the mythological aspect]. In: Tsviv'yan, T.V. (ed.) *Issledovaniya po strukture teksta* [Studies on the structure of the text]. Moscow: Nauka. pp. 121–132.
35. Karsavin, L.P. (1928) Prolegomeny k ucheniyu o lichnosti [Prolegomena to the doctrine of personality]. *Put'*. 12 (August). pp. 32–46. [Online] Available from: <http://odinblago.ru/path/12/2/>.
36. Lotman, Yu.M. (1997) Sovremennost' mezhdou Vostokom i Zapadom [Modernity between East and West]. *Znamya*. 9. pp. 152–157.
37. Solov'ev, V.S. (1990) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl'.
38. Campbell, J. (1997) *Geroy s tysyach'yu litsami: Mif. Arkhetip. Bessoznatel'noe* [The Hero with a Thousand Faces]. Translated from English. Kyiv: Sofiya.
39. Tillich, P. (2013) *Muzhestvo byt'* [The courage to be]. Translated from English by O. Sedakova. Kyiv: Dukh i litera.
40. Kamyu, A. (2000) *Mif o Stizife. Buntar'* [The Myth of Sisyphus. The Rebel]. Translated from French. Moscow: Popurri.
41. Tertullian. (1994) *O ploti khrista* [On the Flesh of Christ]. Translated from Latin. [Online] Available from: http://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm.
42. Pomerants, G. (1990) *Otkrytost' bezdne. Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the abyss. Meetings with Dostoevsky]. [Online] Available from: <http://maxima-library.org/izbrannoe/b/244310?format=read#ctrlpanelcontainer>.
43. Gadamer, H.-G. (2000) *Istina i metod: v 2 t.* [Truth and method: In 2 vols]. Translated from German. Vol. 2. Kyiv: Yunivers. pp. 111–121.
44. Dolar, M. (2020) S pervogo vzglyada [At first sight]. Translated from English by A. Smirnov. In: Dolar, M., Bozhovich, M. & Zupanchich, A. *Lyubovnaya mashina; Lakan i Spinoza; Komediya lyubvi* [Love machine; Lacan and Spinoza; A comedy of love]. St. Petersburg: Aleteyya, pp. 5–40.
45. Tsvetaeva, M. (2001) *Pis'ma k Konstantinu Rodzevichu* [Letters to Konstantin Rodzevich]. Ulyanovsk: Ul'yan. Dom pechati.
46. Tolstoy, L.N. (1974) *Sobranie sochineniy: v 12 t.* [Collected works: In 12 vols]. Vol. 8. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
47. Brodskiy, I. (2001) *Pis'ma rimskomu drugu: Stikhotvoreniya* [Letters to a Roman friend: Poems]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.

Received: 06 September 2020