
Ж. П. ЛАРТОМА

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ МЫ ТАКИЕ ПЛОХИЕ ДИАЛЕКТИКИ?

В 1960 г. Жан Поль Сартр в работе «Критика диалектического разума» отмечал, что французские философы оказались весьма «плохими диалектиками». Влияние Декарта? Без сомнения, так как автор «Рассуждений о методе» относит то, что называлось в средневековом *тривиуме* (*trivium*) после логики и грамматики «диалектикой», к разряду логики *диспута*, искусству сталкивать между собой различные противоположные, даже противоречивые мнения.

Известно, что этой вводящей в заблуждение диалектике возможного он окончательно предпочел «достоверность и очевидность принципов» математики.

Паскаль является первым из современных мыслителей, кто понимал существование как неизбежно диалектическое, потому что в человеке конечное соединяется с бесконечным. Здесь мы имеем дело с чистейшей западной традицией диалектики, той, которая идет от Гераклита, через Николая Кузанского, той, которую Кьеркегор обновил по отношению к гегелевской диалектике, той, которая видит в человеке неустойчивый синтез конечного и бесконечного.

Роль Кьеркегора в истории диалектической мысли во Франции была одной из самых парадоксальных. Ярый противник гегелевской логики, он отвергает всякую диалектику тотальности и всякую диалектику истории. По его мнению, существуют только не похожие друг на друга и непосредственные мгновения, этапы, стадии, которые качественно отличаются друг от друга. Проблема заключается в том, чтобы понять, как они могут стать современниками. Как я могу стать современником Авраама и как он может быть включен в число праведников? Как я могу стать современником

Философия и общество, № 1, январь – март 2011 180–187

Иова, безвинно страдающего праведника? Как я могу объявить себя современником соблазна Креста и чудесного Воскресения? Это предполагает, что время больше не предстает как цепочка последовательных и логических моментов, но скорее как вечная одновременность, на фоне которой выделяются в наших экзистенциях субъективно разнородные мгновения, которые однажды могут проявиться как парадоксальное «повторение», вечное настоящее.

Во Франции до и во время войны именно Лев Шестов выдвинул эту мысль сначала в лекции, прочитанной в Русском религиозно-философском обществе, затем в книге «Кьеркегор и экзистенциальная философия», опубликованной в 1948 г.

Легко можно было бы ошибиться по поводу содержания духовной жизни (*Geistesleben*) во Франции в 1950–1960-е гг., если недооценивать влияние Кьеркегора, заново открытого новыми переводчиками, комментаторами, а также через Ясперса и Хайдеггера. Это новая диалектика – диалектика существования, существования Индивида, которого Кьеркегор противопоставил диалектике истории. Резонанс в духовной жизни Франции был огромен. Уникальность каждого существования, противостоящего Совсем-Другому, эта абсолютная фигура несхожести, актуализируется, по Кьеркегору, тонкой диалектикой слуха, которому необходимо создавать свою собственную проблематику, чтобы слышать то, что дано услышать, например, в Моцарте, в Библии и в великой европейской литературе, то, что может быть заново дано только инициативой приятия, которая порождает субъективную диалектику основательности индивида, непосредственно осознающего отсутствие смысла своего существования. Хорошо видно, что эта тема «повторения» в (индивидуальном) отличии постоянно преследует такого оригинального мыслителя, как Жиль Делёз. Качественная диалектика радикальных и неопосредуемых различий ставит Кьеркегора вне всех общеизвестных диалектик. Она претендует на полное антигегельянство.

Сорбонна стремится терпеливо доказывать, что недопустимо заранее включать Кьеркегора и все его разрозненные трактаты в объективную диалектику субъективности. Кьеркегор и его *Поня-*

тие страха, его борьба против отчаяния, смертельной болезни иллюстрирует фигуры несчастного сознания и повторяет *in fine* образ прекрасной души, которую так критиковал Гегель. Система философских наук, как, впрочем, и психоанализ, понимает оказываемое ей противодействие, определяет ее место и вытесняет ее, что приводит в конечном итоге к ее сокращению и заставляет ее замолчать. Но Кьеркегор говорит, по существу, о другом непримиримом молчании – о молчании веры. И это прежде всего вера индивида в самого себя. Как Иов отвергает всех своих друзей, как Кандид противится теодицее лейбницеанцев, диалектика Кьеркегора заранее избавляется от мертвых определений гегельянцев, которые хотят понять его и определить его место. Сартр иронизирует в «Живом Кьеркегоре», написанном в 1966 г. для ЮНЕСКО, над этой гегелевской интуицией, «которая продуцировала и концептуализировала будущую смерть». В духе «Бытия и Ничто» он продолжает: «Дородовое бытие Кьеркегора сходно с его бытием *post-mortem*, а существование предстает как средство обогатить первое до его отождествления со вторым: временное недомогание есть основное средство, чтобы перейти от одного к другому, но само по себе, будучи *не идеопатической горячкой бытия*». Чувствуется, что Сартр-человек по-другому относится к явлению Кьеркегора. Его протестантское происхождение отдаляет его от диалектиков из Сорбонны. Он рассматривает индивида перед лицом абсолюта, а радикальность отрицания освобождает его. Свобода противостоит небытию тревоги и выступает поначалу как радикальное отрицание, как отчаяние, способное преодолеть себя в акте веры. Жизнь Кьеркегора очаровывает нас как удвоение нашей жизни (Сартр признается: «... читая Кьеркегора, я восхожу к себе самому, я хочу постичь его, а постигаю самого себя»), и одновременно она тревожит нас как возможность потерпеть неудачу в наших отношениях с вечностью. Нам известно полное разочарования высказывание Сартра: «Всякий пережитый опыт оплачивается неудачей, единственным смыслом чего является продолжение истории». Но разве, действительно, это последнее слово? Сартр видел у Кьеркегора свидетельство экзистенции, которая *существует с идеей Бога*, идеей, наверное, че-

ловечной, но освободительной идеей. Она вырывает меня из «закрытых дверей» вечности, застывшей в имманентной обусловленности – «для другого» и *посредством другого*. Библейский Бог Кьеркегора – Совсем-Другой, изменяющий все. Кьеркегоровское «повторение» – дифференциальное. Совместить мгновение с вечностью – это освобождение по сравнению с грузом времени. В сердцевине *Cogito*, освещенном по-новому Кьеркегором, мы не находим больше чисто формальную идентичность Я, которое повторяется в тавтологическом топтании типа *Я думаю, что думаю, что думаю...* и т. д., но совсем наоборот – повторение действия, каждый раз освобождающего, внутреннего акта, берущего себя в руки и определяющего свое место по отношению к трансценденции. Сартр говорил: «Кьеркегор является особым свидетелем или, как он говорит, “необыкновенным” из-за удвоения в нем субъективного отношения», которое он называет также «экзистенциальным отношением». Существует лишь одно экзистенциальное отношение в существовании Кьеркегора? Очевидно, нет. Самым фундаментальным остается, даже если Сартр делает вид, что не замечает его, «отношение к Богу»: библейскому Богу, голос которого услышали патриархи и лицо которого не смог увидеть Моисей. Этот страшный Бог Ветхого завета скрывает и одновременно раскрывает наше существо, *подвергаемое смерти*, а также отчаянию. *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Всякое существование переживает свои моменты отчаяния. То, что на латыни Кьеркегор называет *horror religious*, касается не только Синайского чуда и трансценденции невидимого Бога. Оно внутри молчания, преследующего всякую субъективность, в ее меланхолии, в ее дальнем предчувствии небытия смерти. Оно влияет также на его видение истории, которое Шестов справедливо сближает с видением истории Достоевским; «Смерть от страха, голода, истощения, побежденные оружием – это провалы знания», – повторяет Сартр, что воскрешает в памяти, в строгом стиле, письмо Белинского автору «Братьев Карамазовых».

Во времена деколонизации Сартр и некоторые другие занимали радикальные позиции. 7 декабря 1961 г. у подножья горы Святой

Женевьевы «Неделя марксистской мысли» собрала более 6000 человек во дворце Мютюалите (Париж V) для «дискуссии о диалектике» вокруг автора «Критики диалектического разума». Заявленная тема касалась вопроса о том, из чего вытекает диалектика: из законов истории или законов природы. Сартр открыл дебаты очень структурированным докладом, который ориентировал выводы его книги в пользу примата сюжета, без идеализма, но против объективного позитивизма, который предположительно характеризует естественные науки. Присутствовавшие там ярые коммунисты геолог Орсель и физик Жан-Пьер Вижье защищали другую точку зрения, чтобы осложнить дебаты. Диалектика никогда не функционировала сама по себе, как закон сущности, носящей имя природы, осознание которой является простым отражением. Она является продуманной формой действия, практики человека, который делает историю и вместе с тем делает себя в определенных социальных условиях, как об этом писал Маркс. Уже сама по себе диалектическая экзистенция выбирает себя и реализуется в действии, которое всегда ставит ее в отношение с другим, на различных уровнях социальной практики. Первый уровень называется *практико-инертным* – понятие, которым Сартр обозначает произвольные формы социальной структуры. Наиболее характерным уровнем является *организованно-групповой* уровень (уровень *организованной группы*), а наиболее динамичным – уровень *группового слияния (сплоченной группы)*...

Науками, восходящими к категории всеобщности, являются исторические науки. Любимым примером Сартра в то время было творчество Ф. Броделя. В его произведениях мы видим работу настоящего диалектического разума, поступающего согласно ряду законов совпадения, следования и взаимодействия между определяющими факторами. Именно его хочет философски постичь Сартр в «Критике диалектического разума».

Сартр в этом объемистом труде хотел обновить современный ему марксизм; чтобы это удалось, не хватало лишь переосмыслить политическую экономию и переписать в итоге «Капитал», о чем сожалел Р. Арон в работе «Воображаемые марксизмы».

Намек на Канта, намеренно содержащийся в названии «Критики диалектического разума», сразу навлек на Сартра серьезную критику. Первым критике его подверг Клод Леви-Стросс в «Дикарском мышлении». Он считал, что Сартр называет «диалектическим разумом» то, что есть не что иное, как аналитический разум, хотя и нечто большее. Структурализм – это дисциплина, опирающаяся на рассудок, отвергающая из принципа и методологически кантовскую концепцию разума, обусловленного абсолютной необходимостью. Сартр, напротив, никогда не покидал данное измерение разума исходя из диалектического принципа, даже если он полностью секуляризировал его воздействие в радикальном атеизме, где человек «хочет стать Богом», что ему явно не удавалось. Чтобы «диалектический разум» существовал, необходимо и достаточно, чтобы мысль стремилась познать (явление или явления) под знаком всеобщности и чтобы она понимала, что отношение целого к своим частям всегда взаимно как в своей структуре, так и в своем развитии. Когда Маркс говорит, например, что «производственные отношения формируют целое» в данном обществе, он, конечно, указывает, что интуиция конкретного, которая конструируется во взгляде историка, схватывает реальное как синтез всех его подпадающих анализу определенностей, процесс, который порождает единичное из множественного и полагает множественное из единичного. Генеалогия диалектической мысли восходит к досократикам: для одних – к Гераклиту, для других – к Зенону Элейскому (по мнению Канта). Лучшим современным примером для иллюстрации этого вразумительного метода, согласно Сартру, являются работы Ф. Броделя «Идентичность Франции» и «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II».

В античности разум представлялся диалектическим, когда он рассуждал о космологии, как у Элеата (Зенона. – *Прим. пер.*), который под словом «Бог» подразумевал Вселенную.

Долгое время у французских историков, даже если они вводили понятие «класс», все оставалось недиалектичным. И только Маркс, написав свою работу «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта»

(1852 г.), подсказал Франции диалектическое понимание собственной истории.

Итак, такие ли мы плохие диалектики?

Соотносительно с той объективной диалектикой, контуры которой обрисовал Э. Вейль во время работы конгресса в Ницце в 1969 г., мы еще не достигли вершины того, как надо мыслить: диалектика конечного в его единстве с бесконечным. Является ли это выполнимой задачей для каждой эпохи, когда она желает, как говорил Гегель, «схватить себя в мысли»? В нынешнее время мы далеки от этого. Может быть, это следствие постоянного ускорения истории в эпоху глобализации? По-прежнему в каждом из нас конечное вступает в диалог с бесконечным, относительное – с абсолютным, единичное – с всеобщим через постоянно обновляющуюся субъективную диалектику, благоприятствующую развитию нашей демократии в лучшую или худшую сторону. Возьмем, например, статью Р. Арона «Тень Бонапартов», опубликованную в Лондоне в августе 1943 г. Это небольшой шедевр анализа «диалектики политических режимов» во Франции начиная с Революции с философским вопросом о роли героя. Сколько откликов вызвал этот текст у наших современных политологов, которые просто забывают, что история не повторяется, даже если она иногда заикается, как иронизировал Маркс! Тем не менее здравая диалектика необходима любому мышлению. Вспомним о диалоге между Р. Ароном и О. Фессаром по поводу смысла истории. Вспомним творчество К. Барта, объединившего диалектическую концепцию Библии, унаследованную от Кальвина, и практическую диалектику человеческой речи, обильно встречающуюся под псевдонимами, чему оригинальное творчество Кьеркегора дает столько иллюстраций.

Диалектика конечного и бесконечного тоже имманентно касается нас. Необходимо знать: а не уводит ли она нас иногда в то, что Кант называл «трансцендентальной кажимостью», в эту объективную логическую иллюзию, угрожающую изнутри диалектическому разуму? Сартр преподнес его в «Критике диалектического разума». Но его постоянно преследовала тень Кьеркегора – отважного и иногда развязного диалектика субъективности, «поэта религиозно-

сти», поэта диалектического отношения в действии между Словом (*Ordet*), доверенным Моисею Небом, и человеческой речью; мыслителя *единичного* существа, того, для кого писать диалектически означало готовиться к прослушиванию музыки (Моцарта) и тишины, которому слишком часто мешали шум и неистовство истории. Перечитывая «Страх и Трепет», французский читатель с первых страниц встречает искреннее восхваление картезианской честности и, продвигаясь вместе с наименее картезианским из авторов, выходит из него подготовленным для диалектического восприятия *Я мыслю*, которое возникает из его собственного существования. С Кьеркегором *реприза* является возобновляющимся даром, а диалектическое мышление, вновь захватывая человека изнутри, предлагает каждому интенсивное удвоение акта существования.

Перевод А. В. Соловьева