

# ФИЛОСОФИЯ

П. В. Зависнов

## Французская революция: репрезентация, история, истина

УДК 008.001

*Статья посвящена выявлению внутренней логики революции, которая рассматривается на примере Французской революции. По мнению автора, данную логику можно вывести из соотношения понятий «репрезентация» и «истина», точнее, их функционирования в революционном процессе. Анализ таковых осуществляется в широком историко-философском контексте, но преимущественно опирается на философию А. Бадью и Х. Арендт. Ключевые слова: революция, репрезентация, А. Бадью, Х. Арендт.*

*P.V. Zavisnov. French Revolution: representation, history, truth*

*This article is devoted to revealing the internal logic of the revolution, which is considered by the example of the French Revolution. The author thinks, that this logic can be deduced from the relationship between the concept of representation and of truth; more precisely, from their functioning in the revolutionary process. The analysis is carried out in a wide historico-philosophical context, but principally based on A. Badiou and of H. Arendt philosophy.*

*Key words: revolution, representation, A. Badiou, H. Arendt.*

Между чем и чем пролегает революционный разрыв? Разве не требует его непосредственное материальное осуществление до того свершившегося прерывания наличного закона, остающегося неявным? Если такая отмена не проявляет себя прямо, то можно ли выражать её *только* в качестве прямого уничтожения господствующего режима? Но полное уничтожение эмпирически невозможно, следовательно, разрушение всегда есть процесс, начало которого вряд ли удастся схватить адекватно. Это хорошо понимал Маркс – снятие не завершается, снятые элементы продолжают существовать, уже упраздненный порядок функционирует как бы по инерции, лишённый своей

действующей причины. Каков масштаб этой инерции, то есть её политические следствия? Обязательно ли осознание последней должно превращать себя в фигуры действия? Что значит, для знания об отмене, быть достоверным (если достоверность определяется отменённой системой)? Во имя чего осуществляется (и кем именно) такая приостановка, что в ней составляет возможность делать истинностные выводы? Итак, что-то произошло, что-то, обладающее минимальной определённой отменой...

### ***1. Конструктивистская история. Т. Гоббс: нормализация имён и социальная тотальность***

Сделаем некоторые допущения (впрочем, они уже допущены в рамках конструктивистской мысли), которые позже постараемся обосновать, но также и выйти за их пределы (значит, и за пределы конструктивизма). История есть конструкция Государства, а именно, тех, кто занимает господствующее положение в обществе. Не существует иной исторической реальности, кроме той, что была заявлена господствующей политикой. Это не утверждение, но также и не вопрос, скорее проблема, упирающаяся в возможность знания некоторой последовательности (мы не будем говорить о фактах, пока не проясним их отношение к *реальному*). Гоббс, чей проект вписывается в конструктивистскую ориентацию, уравнивал безответственное использование слов с гражданским неповиновением, а всякое повествование о мятежниках – с подстрекательством к восстанию. Что есть история, если не определённая комбинация имён? Обратно: что остаётся тогда, когда мы выходим за пределы этой комбинации, пытаемся познать её извне, как целое? И будет ли такое познание само историческим (ведь мы и здесь имеем дело с *теми же* именами)?

Для Гоббса «представления» и «призраки» есть то, что не соотносится со своим основанием, они – результат «ослабленного ощущения», или воображения (в прошлом породившего языческую мифологию). Непостоянство значений, где такая ментальная активность пересекается с языком, является характеристикой имён<sup>1</sup>. Значение по-

---

<sup>1</sup> «Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет *мудростью*, другой называет *страхом*, что один называет *жестокостью*, а другой – *справедливостью*, один – *мотовством*, а другой – *великодушием*, один – *серьезностью*,

следних составляют наши, связанные с ними, представления и аффекты, а значит, даже будучи непостоянными, они не утрачивают смысла<sup>1</sup>. Но когда такая связь изменяется, в то время как имя остаётся прежним, что будет гарантировать нам единство обозначения, соотношение такового с той же вещью? Это же воспроизводится и на ином уровне, если с тем же объектом могут ассоциироваться различные представления, то «как нам избежать различного их названия», иначе, узнать этот объект как *тот же*. Таким образом, знак связывается не с внешним нейтральным объектом, а с определённым внутренним содержанием (некоей комбинацией ощущений). Последнее, чтобы язык состоялся, должно быть заранее задано, где задающей инстанцией является закон, через который проявляется воля законодателя. Закон удерживает необходимые комбинации ощущений, причем ради обеспечения того, чтобы его толкование согласовалось с ним самим, точнее, с целью быть мыслимым на собственных условиях<sup>2</sup>. Он представляет собой оператор прохождения от одной стадии к другой, и по завершению круга, возврата к первой, им учреждается повторяемость собственных моментов. Правило, таким образом, обращено в будущее, но такое, которое уже «было», которое следует разыгрывать вновь и вновь, обращёно в совсем необычное будущее, скорее в вечное, вневременное «должное», поскольку оно не имеет начала и конца и всюду действует одним и тем же образом. Так учреждается тотальность языка – языка, теперь имманентного миру – преодолевающего инструментальную функцию системы значений и поглощающего всякую избыточность внешнего. Государство сливается с *реальным*, всецело подчиняя мысль.

---

а другой – *тупостью* и т. п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения. Не в большей степени такими основаниями могут служить метафоры и тропы речи, но эти менее опасны, ибо в них в отличие от других имен открыто выражено собственное непостоянство» [25:30].

<sup>1</sup> «...все имена даются, чтобы обозначить наши представления, и что все наши аффекты суть тоже лишь представления, то, различно воспринимая одни и те же вещи, мы едва ли можем избежать различного их названия» [25:29].

<sup>2</sup> «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (*sense*), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (*sentence*) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона» [25:217].

Чем обеспечивается *такое*, а не иное восприятие знака-вещи? Репрессивное воздействие здесь дополняет изначальное (в отношении союза) желание предсказуемого мира. Откуда опасность непостоянства слов и необходимость подавления избытка значения? – ведь договор затрагивает равным образом каждого, так что только благодаря ему этот «каждый» и обретает возможность существования. Социальное единство есть результат взаимного страха, оно само проблематизирует и подрывает себя, поскольку было рождено стремлением к разделению, настолько, насколько и к объединению. Более того, начальное требование здесь – отделение опасного другого и институциональное закрепление результатов такового. Основание Государства, конечная точка в его оправдании, таким образом, обнаруживает нечто, радикально отличное от всей производимой ей легитимации – в сконструированный универсум вводится внеположное ему *реальное*. Общность определяется тем, чем, одновременно, и отменяется.

А. Внешним и снятым страхом, неизбежно сопровождающим состояние до договора, – последнее, относясь к *реальному*, истолковывается в универсуме *как страх*, и позже снимается в таком, истолкованном, виде.

Б. Толкованием имён, их привязкой к чувственному содержанию – оно не уничтожает избытка такого содержания, а помещает его вне порядка значений. Суверен выражает голоса входящих в союз членов только в рамках созданного им закона, выражает настолько, насколько они таковой перенимают; то есть система оперирует не с элементом в его чистом виде, но с идентичностью данного элемента<sup>1</sup>.

Реальное – страх *перед ним* и страх сам по себе – заставляет подданных говорить через разделяющий *и* объединяющий их язык Государства. При этом последний статичен, а значит, речь вводится в определённые рамки – они говорят только то, что должны, даже тогда, когда они (как таковые) ничего не говорят. Закон, сводящий воедино все имена и наполняющий их в соответствии с этим единством, то

---

<sup>1</sup> «Что такое суверен и подданный? Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нем говорят, что он обладает *верховой властью*, а всякий другой является *подданным*» [Гоббс, т. 2, с. 133]. А также: «Что касается искусственных лиц, то слова и действия некоторых из них *принадлежат* тем, кого они представляют. И тогда личность является *актером*, а тот, кому принадлежат его слова и действия, – это *автор*. В этом случае актер действует по полномочию...» [25:135].

есть с собой, есть единственный однозначный момент в системе<sup>1</sup>, поскольку, в отличие от регулируемых им терминов, не отсылает к какому-либо внешнему ему содержанию, замкнут на себе<sup>2</sup>. То, чему однозначность предписывается, несмотря ни на что, не избегает своего метафорического использования (хотя бы в качестве возможности), и потому является потенциально избыточным. Раз метафорическое использование слов искривляет их смысл, значит закон, с необходимостью становясь именем в той ситуации, где он функционирует, может, извне, быть соединённым с иными значениями. Иначе, выходя за «объём» его понятия, за рамки упорядоченных в нём терминов, он оказывается равным образом подверженным искажению.

## 2. Конструктивистская история II

Конструктивистская история не может быть уничтожена обращением к фактам – она устанавливает критерий научности (содержит в себе принцип такого установления), а значит, задаёт всё *могущее* считаться фактом; иными словами, превосходит уже наличный объём таковых за счёт принципа, который определяет способное в него войти. Потенциально ей принадлежащее не совпадает с данным, последнее, будучи «тем же» как «другим», может разрастаться почти неограниченно. Это история, превратившаяся в текст, вычеркивающая из себя реальное, которое, впрочем, сохраняется в виде изъятого. Она постулирует, в качестве предпосылки, нераздельность языка интерпретации и языка самого исторического поля, а именно, присутствие некоего

---

<sup>1</sup> «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (senses), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (sentence) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона» [25:217].

<sup>2</sup> Принцип справедливости нельзя считать внешним закону, он и есть сам закон, задаваться правилом – его сущность. Однозначность, рождаясь из страха перед реальным (неизвестным и опасным другим) автоматически предстаёт в качестве желаемого спасения (даже будь оно навязано насильно). «Истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи. Ошибка может быть тогда, когда мы ждем того, чего не будет, или предполагаем то, чего не было, но в этом случае человек никак не может быть виновен во лжи» [25:25]. А также: «Намерение же законодателя всегда предполагается совпадающим с принципом справедливости, ибо думать иначе о суверене было бы большим оскорблением его со стороны судьбы» [25:217].

контекста, «контролирующего образа», обеспечивающего возможность последовательного и связного видения этого поля (что и позволяет *так* рассматривать некий материал); иначе, той области, внутри которой происходит разворачивание повествования<sup>1</sup>. Реальность структурируется через интерпретацию, а исторический референт устанавливается процессом репрезентации, так, что эта репрезентация оборачивается организующей структурой действительности (последняя, таким образом, перестаёт служить критерием верности того или иного проекта, заменяясь несводимым множеством языков<sup>2</sup>). Здесь более не говорится о содержании фрагмента прошлого, сразу происходит переход к значению этого содержания (или признание себе в этом переходе, ранее осуществляемом бессознательно) – субстанция текста неразрывна с тем, о чём он говорит<sup>3</sup>.

Итак, всё, что требуется для конструктивистской Истории, это:

а) язык, или принцип выделения;

б) уникальный референт, изначальное повествование;

---

<sup>1</sup> Это та позиция, на которой стоит, в частности, Х. Уайт (White). Его точку зрения мы – редуцированно, конспективно – представили выше. Он утверждает: «структурирование исторического поля происходит через лингвистический протокол, характеризуемый в терминах доминирующего тропологического модуса, в котором он оформлен» [30:30]. Пусть историческая хроника и является верифицируемой, но последовательность фактов с необходимостью организуется в сюжет, а потому вопрос «что действительно произошло» заменяется вопросом об организации описывающих эту «действительность» текстов. Саму тропологию он определяет следующим образом: «Тропология – это теоретическое объяснение вымышленного дискурса, всех способов, какими различные типы фигур (метафора, метонимия, синекдоха и ирония) создают типы образов и связи между ними, способные служить знаками реальности, которую можно лишь вообразить, а не воспринять непосредственно. Дискурсивные связи между фигурами (людей, событий, процессов) в дискурсе не являются логическими связями или дедуктивными соединениями одного с другим. Они, в общем смысле слова, метафоричны [...]». Так выявляется зависимость повествования от того способа, каким оно ведётся, – «структура дискурса не является частью предмета дискурса» [30].

<sup>2</sup> То же утверждает и Ж. Деррида: «Коль скоро слова и понятия приобретают смысл лишь в сцеплениях различий, значит, обосновать свой язык, свой выбор терминов можно лишь в каком-то определенном месте, посредством определенной исторической стратегии. Такое обоснование в принципе не может быть полным и окончательным: оно зависит от соотношения сил и учитывает исторические обстоятельства. Итак, наш выбор был постепенно навязан нам и тем, о чем уже говорилось, и рядом факторов, относящихся к дискурсу эпохи. Само слово след уже указывает на ряд современных дискурсов, с которыми приходится считаться» [7:199].

<sup>3</sup> «Современный историографический ансамбль представляется замкнутым на самого себя, отражающим те или иные интересы идеологически-интерпретативным дискурсом, лишенным какого-либо доступа к прошлому» [26].

в) история, собирающая всё множество отдельных историй, являющаяся их своеобразным пределом, или Другим – бесконечной историей, превосходящей все конечные (например, монархия как принцип, превышает всякую единичную монархию как историко-социальный режим, причём количество последних ничем неограниченно – они избыточны в отношении своего качества).

О чём именно он говорит, о ком ведётся повествование? Жизнь Наполеона, как замечает Рансьер, выходит за пределы своей, очерченной историографией, фактичности, и отсылает, также и именуется, структуры более обширные и основные. В ней, в виде *изъятото*, присутствуют миллионы, соучаствующие и образующие собой (сделавшие возможным) всё предприятие Наполеона, но которые «оставили только анонимный знак, свой неопознаваемый след на мире того времени» [28:2]. Значит, всякое размышление о дискурсе, позволяющим нам знать прошлое, должно касаться и той вычтенной речи, через которую прошлое не в состоянии говорить с нами<sup>1</sup>. Конструктивистская история имеет дело *только* с явными объектами и выражаемыми соединениями, она сводится к их принципу построения, тем самым воспроизводя свой референт в собственной сфере и уничтожая всякий избыток. Но не все события сводимы к явному и схватываемому облику – смерти, исчезновения выдают искусственность и пустоту того, с чем этот принцип имеет дело – не имея содержания, они берутся в качестве принадлежащих определённому содержанию. Для Ф. Фюре, контрреволюционного историка революции, отвергающего свой предмет, равно и его значение (следствия), смерть Робеспьера есть переход от «революции по Кошену к революции по Токвиллю» [19:81]. Она тем самым становится перекрёстной точкой между дискурсами и в то же время их слепым пятном, чем-то, заставившим совершить поворот.

Каково значение конструируемости?

А. Это то, с чем историография имеет дело, или те, кому посвящён рассказ. Таким образом, существует: (1) история сама по себе, в качестве минимального присутствия – нечто, определяющееся в своей целостности негативно, вычеркнутое из всякого повествования; (2) обращающаяся к ней историография – структура предвзятости, через

---

<sup>1</sup> Это отлично осознавал Сийес, чья программа состояла из трёх тезисов: «1) Что такое третье сословие – Всё. 2) Чем оно было до сих пор в политическом строе? – Ничем. 3) Чего оно требует? – Быть чем-нибудь» [18].

которую только и возможно это обращение. Характеристикой первой является также избыточность, которая отличается от просто негативности (хоть и перенимая её черты, здесь – будучи неизменным и нераспознаваемым) своей способностью быть проявленной, заявить о своём наличии.

**Б.** Имена есть место пересечения современной системы значения и прошлой, где прошлое, понимаемое как прошлое-для-историографии, нельзя рассматривать тождественно присутствию, поскольку оно касается (идеологической) выстроенности, определённости социального на какой-либо период времени (здесь можно заметить своеобразное удвоение повествования – к проблеме которого мы вернёмся позже). Иначе, социальное (= объект) представляется в виде *фиксированного* множества отношений, которое схватывается в структуре предвзятости, и, будучи схваченной, оставляет некий несводимый остаток (она не считает все истории, составляющие конкретную историю, например Наполеона). Историография, следующая из предпосылок, с необходимостью ограничена, она не-вся и не-всех, она отмечает уже оформленные, официально предъявленные имена, а значит, вновь разыгрывает все границы, свойственные тому обществу, их упорядочивающее, легализующее значение. Итак, ради преодоления указанного удвоения, обозначим особый тип конструктивистской истории, той, которая знает только официальный уровень – назовём её королевская хронология. Фиксированное социальное есть множество не всех отношений. Те, кто включен в систему господствующих отношений остаётся не затронут ей на уровне своего присутствия в ситуации, иначе, система (или состояние ситуации) накладывается на них внешним образом, оставляя тем самым пространство для вступления в неучитываемые отношения. Неучитываемые, так как королевская хронология требует совпадения объектов историографии и самопредъявления того режима, который она изучает.

### **3. Самопредъявление**

Рассмотрим природу самопредъявления. Закон ситуации никогда не схватывает всей, подотчётной ему области, неконтролируемое возвращается, причём на уровне той же области, его работа неполна и незавершена – так, у Т. Гоббса слова постоянно удваивают своё зна-

чение, а однозначные правила сами именуется, становясь непостоянными уже в качестве целого, одного. Норма действует, будучи обещанием такой полноты, она располагает идеей собственной тотальности. Система, точнее, облик, явившийся результатом её функционирования (= выбора функционирующих объектов), репрезентирует собственное идеальное состояние, чистый образ себя самого. Такую функцию берёт на себя религия, именно она скрывает не идеальность режима, его несовпадение с собой (то есть она вызывается перечёркнутым наличием скрытого и необходимостью, для господствующей группы, его скрывать). Она есть следствие того, что её отрицает, она *скрывает* собственную отмену, другими словами, несовпадение с действительным есть условие её существования. Раз реальное есть «тупик символизации», а значит, содержит в себе незаконное (= вычеркнутое), то указанный разрыв является для религии осознанным: конститутивное ядро таковой оказывается за пределами мира и потому функционирует как обещание<sup>1</sup>.

К этой же проблеме обращался и Маркс [11:382–413] (критикуя Б. Бауэра): если в иудаизме всеобщее и единичное разделены, то христианство снимает этот разрыв, соединяя обе стороны, с одной стороны, в фигуре Христа, с другой, в посредничестве Государства, ставшего нравственной тотальностью. Но последнее превращает религию в характеристику частной жизни. Делает её *частной* постольку, поскольку Государство как таковое воплощает идеальную сферу закона (= общее), где царит справедливость, но, раз она идеальна, она требует абсолютного соответствия себе, которое возможно, и уже свершилось, *только* в этой сфере. Разобщенность и отчуждённость, таким образом, остаются, выносясь за скобки формального юридического

---

<sup>1</sup> Суверен у Гоббса ничем не ограничен в своих действиях и руководствуется разве что управленческой мудростью, поскольку он олицетворяет сообщество целиком, то есть перенимает на себя всю свободу коллективной личности во вне. Религия же делает такую бесконечно произвольность мыслимой, перенося её на Бога. Также она позволяет разрешить проблему основания, *разделяя действительное возникновение публичного порядка, и последующее представление этого возникновения внутри самого порядка.* Установление Государства в данном представлении отделяется от масс, но после им же и возвращается, хоть оно и поддерживается некими сторонними сверхчувственными силами, но поддерживается в своём единстве, в качестве нерушимости *такой* общности всего народа. *Реальное* получает объяснение и существует как предмет, необычное наличие которого хоть и подразумевается, но далеко не всеми, его следует опускать, это объект, подвергаемый забвению.

порядка. А религия, которая теперь есть личное дело каждого, воспроизводит раскол, казалось бы, преодоленный христианством, – индивид вновь оторван от целого, абсолют снова недостижим, иудаизм с триумфом возвращается, хоть и в новом облики.

Таким образом, мы можем утверждать – всякое *социальное*, рассматриваемое тождественно порядку Государства (то есть официальному уровню явленности частей общества), означает нехватку слов для его адекватного описания. Следовательно, объекты королевской хроники не существуют – это обещания, воспоминания того, что никогда не имело места. Историография есть то место, где такие не существующие объекты-обещания имеют место, где представлены репрезентации. То, с чем таковая имеет дело – обещания-в-прошлом, – не есть само-предъявление прошлого; раз репрезентация (по определению) не тождественна присутствию и существует только будучи посчитанной историографией, следовательно, эта репрезентация задаётся, конституируется той ситуацией, в которой она только и существует (в круговом, замкнутом движении), в соответствии с состоянием (= принципом) ситуации. Отсюда: как избежать имманентности истории внешнему закону?

#### ***4. История и истории***

Теперь мы можем вновь обратиться к проблеме удвоения: объекты-обещания, или истории, укрепляются репрезентирующей их Историей. Так, если первые, в собственной инстанции, вынуждены были считаться с исключенными, то последняя очищает их, делает равными себе (и постулирует: существуют только обещания (полноты охвата закона), и эти обещания были выполнены). Впрочем, нечто заставляет нас вернуться в исходную точку, даже тогда, когда мы находимся на втором уровне – раз для данных объектов внутреннее несоответствие есть условие их функционирования (точнее, обуславливает необходимость закона), то почему История должна учитывать такой раскол? Или же она исключает избыток, признавая его как избыток?

Подойдём к указанной проблеме с другой стороны. Что значит прерывать закон?

**А.** Прерывание есть вывод на свет подразумеваемого, но тайного внутреннего раскола. Так он обретает материальность, становит-

ся равным себе (одним). Формирование единицы из акта приостановки (например, имя революции) обнаруживает публичный порядок в качестве всегда уже не работающего, утратившего свою значимость. Но порядок является *таким* только с точки зрения события (приостановки), а значит, он продолжает работать, будучи отменённым. Событие, таким образом, учреждает состояние аномии, она оставляет только качество принадлежности к ситуации, упраздняя все предписываемые состоянием статусы (теперь всякая ранее предписанная идентичность подвешивается в пространстве неопределённости, где сам закон оказывается вне закона, а законность – возможность нормы как таковой – более не обещает какого-либо восстановления). Власть, с так определённого момента, опирается на нечто недействительное, она отрицает собственную отрицательность, так, что это двойное отрицание, исходя от неё, локализуется в её же сфере, а потому она существует только *со своей точки зрения*. Для ситуации, дополненной событием, то есть такой, где ничего не исключено – и потому всеобщей, – эта власть лишь фантом.

**Б.** Событие-отмена, с точки зрения Истории, локализовано в определённой ситуации, локализовано, поскольку является отрицанием определённого закона, а именно, распознаваемого Историей, и раз официальный уровень есть единственно допустимый объект, то событие будет – особым образом – зависимо от него. На основании этой негативной зависимости оно может и отрицаться. Так, антикоммунист и запоздалый контрреволюционер (реакционер?) Ф. Фюре объявляет Французскую Революцию результатом «вакансии власти», следствием реформ, начатых ещё старым режимом, а её победу – достигнутой при отсутствии соперника<sup>1</sup>; иначе, она более не излом, сформировавший из себя единицу, а этап, болезненная трансформация, в развора-

---

<sup>1</sup> Фюре, исходя из уже упоминаемого нами тезиса: «Разделяя две эпохи, 9-е Термидора, порождает и две отдельные концепции Революции. На нем завершается Революция по Кошену, но начинается революция по Токвилю» [19:81]. Далее, обращаясь к Токвилю, он делает следующий вывод: «Революция есть завершение, апофеоз развития общества при Старом Порядке, но отнюдь не коренное перерождение Франции и французов. Все составляющие этого демократического развития, подвергнутые анализу на уровнях гражданского общества, нравов, правительства и идеологии, образуют в своей совокупности как бы общий ствол, объединяющий старый и новый порядки, а сама Революция представляется лишь обыкновенным этапом развития всего перечисленного, причем Токвиль ничего не говорит о ее специфичности. Непрерывный ход французской истории уже стер следы изломов» [20:143].

чивании *одного и того же* закона. *Разворачивание* следует понимать – в случае, если свершился переход к иной системе, – так, что инаковость следующего режима может рассматриваться как «*то же*» в пределах (или *для*) конструктивистского принципа Истории. Откуда следует, что не было никакого раскола, или его следы были стёрты, стёрты даже до того, как они появились. В другой своей работе – «Прошлое одной иллюзии» [20] – Фюре утверждает, что «результаты» Французской революции во Франции были равными, или меньшими, чем те «результаты», к которым прочие страны пришли без всякой революции (в соответствии с либерально-демократическими и рыночными критериями)<sup>1</sup>.

**В.** Каким образом возможно продвижение к новой Истории? Событие как таковое (повторимся) не схватывается в структуре предвзятости, но последняя считается с ним, по меньшей мере, в форме «вычтенного». Следующее за несуществующим разрывом «то же» всё же имеет непреодолимый отпечаток инаковости, оставленный проблеском, открывшим социально-историческую возможность для ранее неведомых возможностей. Этот отпечаток *есть*, поскольку следующее *за* ним следует равным образом и *из него*, также как оно следовало (но всё ещё следует) из закона. Последний удваивается, и такое удвоение отлично от того, что характеризовало функцию сокрытия – здесь событие заявляет о себе как о действующей, вмешивающейся в наличный порядок. Что означает несуществование Государства (объявленное Фюре), свершившееся до самой революции? Или его существование после революции? Революция, этот ускользающий термин, сообщающий о *чём-то* произошедшем, о чём нельзя сказываться «*что*», и которое познаётся лишь по своим следствиям. Таким образом, полученная в итоге система уклоняется от непосредственного подчинения (которое имеет различные степени) принципу Истории – самопредъявление было поколеблено, и продолжение следования правилу есть лишь аномическая, безыдейная, опустошенная реакция.

---

<sup>1</sup> Бадью комментирует отмеченный нами момент следующим образом: «Логика такого результата требует погашенного присутствия вместо усиленного, выделяемого революционными следствиями». Он называет Фюре «реакционным субъектом», который является тем, «кто не отрицает события полностью» и получает «награду за бездействие – немного менее худшее присутствие, взвешенное и негативное». Но таким, который отрицает собственную реакционность, а потому его декларации укладываются в формулу:  $\neg \varepsilon \Rightarrow \pi$  (где  $\varepsilon$  – событие,  $\pi$  – погашенное присутствие) [22:57].

Заявление о себе исключённых дополняет ситуацию и может ввести новый оператор классификации (счёта), то есть новую Историю.

История, следовательно (пришло время определить её, учитывая всё вышесказанное), есть учёт самопредъявления различных систем в соответствии с принципом, применимым равным образом к ним всем – это то, на основании чего все такие истории можно рассматривать как «те же». Этот принцип не накладывается извне, но *формируется* извне, из опыта *реального*. Почему не существует единой Истории? История определяется своим оператором, охватывающим не-всё, или схватывающим только уровень очевидного – обещанным, идеальным образом. То, что сменяет Истории, есть пари, случайный и локальный процесс, не предопределяемый каким-либо высшим законом (наоборот, свергающий его). Отсюда, историческими, что значит – способными вызвать указанный переход, будут события («одно», сформированное на разломе), а не сами ситуации, поскольку последние способны неограниченно воспроизводить себя, не меняя своего зарегистрированного имени. Нет Истории всех Историй (проект, к которому призывал, в частности, и Маркс<sup>1</sup>), поскольку: (а) при наличии оператора перехода она станет «одной из» и ничто не запретит нам мыслить в отношении к ней «ещё одно» (потому же она равно может быть подорвана событием); (б) при отсутствии – она сама не будет Историей.

### 5. История

Мы имеем дело с королевской хроникой, для которой событие, именно как событие, неразлично, – она лишь фиксирует следующую за ним систему, не говоря ничего о её связи со своим основанием (верности или реакции). Как возможно обращение к самому этому, заранее невыразимому началу? Оно (в своём чистом виде) не может быть сведено к:

**а)** содержанию – так как материальность фактов дематериализует *произошедшее* – его значение, то, что составляет возможность выве-

---

<sup>1</sup> «Изображение действительности лишает философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала» [12:26].

дения следствий, будет располагаться за ними, вне их (такого рода обращение уничтожает событие, развоплощая его в долгосрочных тенденциях);

б) следствиям – они запечатлеваются королевской хроникой без какой-либо связи со своим истоком (эта связь отходит к индивидуальной верности, о которой ситуация может ничего не знать).

Как нам характеризовать ту возможность, что даёт минимальную определённую основу, позволяя дедуцировать из него, не останавливая его при этом в статичном положении. Указание на такую возможность можно найти, как полагает Рансьер, у Ж. Мишле – он изобретает республиканско-романтическую парадигму *Истории* (которая будет также и не-историей), где всякое различие между прошлым и настоящим снимается в пользу имманентности господства события. Отменяется также и дистанция между логосом и мифосом, так как нет никакого заранее данного языка, который предписал бы им значения. За смутными историческими символами не следует пытаться разглядеть некое отчётливое, но всё ещё потаённое содержание – они – призыв повторить невозможное усмотрение, их целостность не допускает однозначного толкования – это искусство заставить бедных говорить, оставляя их немymi, точнее – проявить их как немых свидетелей. Речь бедных не является тщетной – она полна значения, но они сами не знают об этом значении, которое, несмотря ни на что, говорит через них. Здесь автор присутствует в повествовании, но отсутствует в его саморазворачивании. Рансьер упоминает Платона [28:50], который разделял поэзию на (а) наименее обманчивую – диегезис – где поэт осознаёт себя (позволяет себе быть) говорящим субъектом своей поэмы; (б) наиболее обманчивую – мимезис – здесь поэт и агент рассказа отсутствуют, «поэт действует так, как если бы слова его собственного творения были словами Ореста или Агамемнона, словами характеров, выражаемых их именами собственными». Мимезис, тот способ, каким можно производить подмену, замещать немую речь собственными словами, есть «результат демократической политики, где народ и оратор бесконечно отражают друг друга» [28:50]. Все те, кто находят свой голос в речах оратора, несмотря на свершившееся отождествление, *могли бы* рассказать собственную историю. «Отсутствующий, неименуемый субъект становится гарантом

истины» – благодаря ему создаётся «изначальный избыток фраз, не присваиваемый непосредственно в терминах истины и лжи», но нормализуемый через фигуру пролепсиса, которая «мошеннически представляет то, представление чего недопустимо» [28:54]. Они остаются (для нас) в форме неопределённого вопрошания, на сей раз признанного и выраженного сослагательным наклонением – сообщением о не-явной возможности иного («сцена политики раскрывает себя в имперфекте»). Таким образом, господство людей (тех, к кому взывает Робеспьер) и академическая история (= «королевско-эмпирическая историография») получают общий корень – обращающийся к ним теперь не знает точно, «что» и от чьего имени он говорит. Он ставит себя в герменевтическое отношение, раскрывает свою призванность (являющуюся призванностью *каждого*) принять и понять весть, и вместе с ней ту инстанцию, от которой она исходит. Для Хайдеггера такая инстанция есть двусложность бытия (и) сущего (присутствие присутствующего), а получение весты – событие (*ereignis*)<sup>1</sup>. Пусть принесение таковой и происходит в языке, но чтобы восстановить её значение, тщетно прибегать только лишь к этому интерпретирующему языку, следует повторить изначальное усмотрение (а неспособный усмотреть – повторяет пустое). Но непосредственное, беспредпосылочное видение всегда изъято – проблеск бытия, смысл весты раскрывается только в некоторой, вызываемой такой вычтенностью события, герменевтической траектории.

## **6. *Сострадание и репрезентация***

История событийных следствий, а значит и самих бедных, оказывается в рамках королевской хронологии, конструируется на основании некоторого внешнего в их отношении принципа (пусть и взятого из возникшего благодаря им официального образования, что, как мы уже говорили, не столь важно). Не-история в имперфекте также будет производить схватываемые, адаптируемые историографией положения, отличаясь разве что признанием неопределённого вопрошания,

---

<sup>1</sup> «Поскольку вместительность бытия покоится в протяжении времени, а это последнее вместе с бытиём – в событии, то в событии даёт о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнейшую суть. Понятое со стороны события, это значит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого» [21:560].

через заранее ограниченную сослагательность – могли бы, но не сказали и уже никогда не скажут. *Что* они *могли бы* сказать, чем характеризуется их существование и тот особый характер его выявления (в ситуации), который делает таковое политическим. Арендт определяет бедность в виде диктата необходимости, где необходимость означает полную зависимость от биологической природы (нечеловеческого в человеке). То, на основании чего такое положение обозначается как зло, есть его сковывающие, анти-эмансипирующие последствия, не позволяющие познавать мир в качестве результата собственной деятельности, у Руссо становящиеся тем, что искажает изначальность социального добра. Всё предприятие Маркса можно считать посвящённым раскрытию политического характера бедности – её искусственности и обусловленности – которая, поэтому, должна быть устранена политически. Политика, поместим её в руссоистский контекст, который *по-своему* близок и Арендт, и Марксу, призвана приводить в соответствие с изначальной добродетелью вторичное, испорченное общество.

**А.** Такое приведение, или подведение, опосредуется преодолением зависимости от биологической природы – бедность, как нужда телесного уровня, должна быть устранена во имя свободы. Идея, таким образом, достижима только через удовлетворение потребностей, что переводит политику на язык экономики (если бедность объявляется причиной всех несчастий, значит, сколь бы активны наши действия не были, они заранее подчинены биополитическому плану).

**Б.** Но нужда, страдание вызывает сострадание, в котором проявляется подлинно человеческое. Таким образом, свобода (как идея) предполагает избавление от того, что способствует возникновению, выявлению человеческого.

Здесь мысль может принять траекторию, где сведение себя к частному для неё предстаёт единственно возможным путём достижения собственной полноты – в индивидуальном акте показывается всеобщее, то изначальное, к чему так стремится политика. Раз сострадание уже здесь и доступно каждому, то объективация кажущего себя во всяком обращении к страданию есть фантом, в глубочайшем смысле вредная иллюзия, скрывающая сомнительные мотивы. Горизонт грядущего утрачивается ради результатов здесь и сейчас, а коллективная

эмансипация оборачивается фикцией, должной быть «снятой» (скорее, в смысле Маркса, а не Гегеля – она остаётся, но в опустошённом и безыдейном виде, здесь, как фон) перед полнотой частного. Впрочем, всеобщее, понимаемое с такой точки зрения, оказывается негативным, так как его появление требует предшествующей нехватки (оно – проблеск, вызываемый нуждой). Свобода есть теперь нечто ему противостоящее – индивид всецело замыкается на своих внутренних состояниях, а наличное, ставшее местом явления себя человеческого, может только переживаться, и никогда изменяться. Горизонт, направляющий этот процесс, – горизонт, так как его принципиальная недостижимость осознаётся (и обратно: достижимость отрицается), – есть полная удовлетворённость, абстрактный биополитический рай. Отходя от проблемы бедности, в обозначенном направлении мышления можно узнать черты философского проекта Киркегора. Если дух времени имманентен господствующему порядку, а последний зависит от случайной игры сил, то верящий в него, иначе, стремящийся обрести историческое измерение, утрачивает собственную определённость. Следовательно, определённо можно мыслить только вневременное (что предоставляет религия). Существование есть как система *только* для бога, попытки вывести его из мышления приводят к тому, что оно снимается в понятии, которое начинает безгранично властвовать над действительным (см.: [9]).

Раз свободы лишён тот, кто живёт лишь ради удовлетворения собственных потребностей (вывод, к которому приходит Арндт в связи с американской мечтой<sup>1</sup>), то столь же верно, что её лишён и живущий ради удовлетворения потребностей другого, другого как себя самого, поскольку есть нечто удовлетворяющее в самом процессе удовлетворения – нужда другого стала собственной нуждой.

Как избежать замыкания сострадания в частном? Оно всегда уже здесь, укоренено в отдельном и обращено к отдельному, ему нет необходимости в политике. Чтобы стать политическим, то есть выйти на уровень всеобщего, оно должно содержать в себе иное, собственную отмену, иначе – осуществляться ради собственного прекращения. Ему надлежит признать свой неразрешимый характер, дополняясь проек-

---

<sup>1</sup> «И в то же время как верно, что свобода может снизойти только к тем, чьи потребности удовлетворены, столь же верно, что она обходит тех, кто склонен жить ради удовлетворения собственных желаний» [2:190].

том, выходящим на коллективный уровень, – не-свобода, должна стать его объектом (и причиной) вместо нехватки. Если оно обращается не к единичному, но ко многим как к «тем же» так, что нет различия между состраданием одному и ещё одному, значит, оно переходит в измерение общего. Обобщение, соединение в группу, требует представления, причём основание этого обобщения негативно – это нехватка, на сей раз свободы. Но так выделяемая группа не фиксируема, она не предопределяется каким-либо предшествующим единством, таким, которое осознавалось бы каждым его (предполагаемым) членом. Она полагается индивидуально, через сострадание, и не существует для всех (= неизвестна в ситуации), в виде непосредственно схватываемого объекта – *эта форма общности ни индивидуальна, ни коллективна*. Её условие – принятие как равного себе того, кто находится в неравном положении; отсюда: идентификация, осуществляющаяся вне всяких идентичностей (над ними), происходит, и уже произошла, прежде эмпатии. Таким образом, сострадание исходит от/обращается не к нехватке самой по себе, а к тому, что составляет условие, или возможность, (со)переживать нехватку как нехватку – к изначальному равенству. Назовём последнюю чистой идеей социального. Эта идея искажена в действительном, «изъята из него», и потому кажет себя только на уровне отдельного субъекта. Последний хранит верность *неявному* (субстанциализируем прилагательное), чему-то неклассифицируемому на языке ситуации, тому, о чём нельзя ска- зываться «что», но которое служит основанием для проверки всякого *данного «что»* (и потому получает статус истины). Здесь приостанавливается наличный закон, учреждая состояние аномии, где, впрочем, учтён каждый, против верховного аномоса (его не-действенность получает практический смысл). С точки зрения события – равенства и приостановки – *не существует никакой репрезентации*, объекты не делятся по собственным интересам и положению в иерархии, они неразличимы, рассматриваются только как предопределённые к равенству. Для Руссо всеобщая воля – непредставимая сопринадлежность людей самим себе, где субъект становится собой через *внутреннее* самопредъявления чистого коллективного бытия, таким образом, ничего и никого не представляя, или репрезентируя исключительно самого себя без какого-либо отношения с внешним. Такого отношения

нет, поскольку договор есть результат *анонимного* согласия той общности, которая всегда уже дана и не из чего не выводима. Законодатель именуется событием, чем превращает его в договор (и все сопротивляющиеся его следствиям элементы оказываются аномийными, связанными собственными частными интересами, их господство отрывается от их истока, отныне оно – вне политики). Мы можем утверждать, политика у Руссо учреждается как истина, она задаётся основополагающим событием и оперирует неразличимым. Всякая репрезентация есть фикция.

### 7. Отрицание и существование

Означает ли свершившаяся революция осуществление истины (равенства и отмены сдерживающего его закона)? В означенном выше контексте соответствовать народу значит освободить его от дурных законов (мы имеем дело с чем-то искаженным, сам народ – изъятое). *Разрушение* (= отрицание) Старого Режима, который *сдерживает* (= отрицает) истинностное движение революции, ставит нас перед вопросом – отрицание отрицания равно или не равно утверждению?

Террор, как инструмент такого уничтожения, но также – симптом, знак недостигнутого равенства (*репрессия* выделяет из общей неразличимости, чем устраняет последнюю). Увеличение масштабов террора суживает сферу общего, трансцендирует её – палач действует в качестве представителя, он столь же преступен, сколь и его жертва. Что остаётся от карающей силы, желающей добраться до истины? – то, что находится по ту сторону всех возможных идентичностей – существование. Декарт превращает существование в точку, с которой начинается познание, в точку высшей достоверности, из которой дедуцируются все последующие элементы, как бы перенимающие у неё свою собственную достоверность. «Я существую» есть предел, на котором прерывается цепочка сомнений, то, что остаётся, если отделить от себя все определённые сомнения, – чистое сомнение, или сомневающийся. *Cogito*, это самодостовренное выражение собственного мышления, проистекает из неуверенности, его узнавание совпадает с признанием своей недостаточности – *cogito* есть нехватка бытия. Сознание в своём бытии всегда находится под вопросом – оно не есть, то, что оно есть и есть то, что оно не есть. Существование Сартра пред-

шествует любой идентичности, более того, оно антипредикативно, это бесконечная сила негативности – существовать значит быть свободным и потому неопределимым.

Имя того, чем никакое бытие не может быть, и что само не есть бытие, – ничто. Смерть – это предел в утверждении несоответствия: враг, как противник разворачивания событийных следствий, производится и поддерживается (в своём воображаемом наличии) страхом смерти, но смерть также и то, что выдвигается против этой фигуры. Террор инсценирует страх, испытываемый народом, который является также и страхом якобинцев перед народом. Ж. Мишле рассматривал террор в виде реакции на усиливающуюся апатию, которая её, впрочем, только ещё более усиливала (см.: [13]). Безграничное сострадание позволяет якобинским лидерам отождествить свой объект страха и простых людей, что, в сочетании с (обоюдным) ужасом перед непроницаемостью человеческой души, увеличивало количество фигур врагов. Иначе, предмет отождествляется, оставаясь неизвестным, а значит, ничто не ограничивает взаимные подозрения и разрастание населяющих их образов зла. Итого, мы имеем круг – рост страха влечёт за собой террор (борьбу с ним), но это, в свою очередь, вызывает страх перед террором, который перенимается страдающими народу революционерами (и т. д.). Неизвестность лишь непрерывно удваивается, вместе с количеством фигур врагов, а значит и масштабами борьбы с ними. Якобинский режим тонет в негативности. Не воспроизводит ли он то, против чего столь бескомпромиссно сражается (разделение, трансцендентное)? Не получается ли так, что он должен отрицать себя на собственных же началах? Необходимо локализовать эту негативность, преобразовать избыточное *неопределённое отрицание*<sup>1</sup> в определённое, осуществляющееся от имени позитивного содержания. Если освобождение от *дурных* законов происходит

---

<sup>1</sup> *Неопределённое отрицание* можно назвать центральным пунктом программы младогегельянца Бруно Бауэра. Он выступал за критику, никак не соотносящуюся с практической пользой, не соотносящейся постольку, поскольку идея, опережающая данную эпоху, не может участвовать в делах таковой. Всякая позитивная способность преобразования изначально негативна, поэтому следует желать ничто (ничего из конкретного «что») ради обретения господства над миром. Следовательно, любое начинание будет происходить на опустошенном фоне, а значит, критика должна стать абсолютной, настолько, чтобы отринуть в конечном итоге и себя (тем самым оказываясь не только неприменимой, но и непроявляемой) (см.: [4]).

при сохраняющемся господстве последних, преодоление (разрешение) взаимной негативности будет зависеть от того, уничтожает друг друга или нет отрицаемое содержание и отрицающий акт.

**А.** Если нет – отрицающее высказывание полагается обладающим собственной материальностью (становится фактом или отсылает к факту), а потому заново утверждает ранее отброшенное содержание. Чистое отрицание эмпирически невозможно, так как уничтожаемый объект всегда оставляет свой след (хотя бы в памяти), он никогда не исчезает полностью; но столь же невозможно и вернуться в исходную точку, разыграть уже свершившееся действие так, как будто бы ничего не произошло<sup>1</sup>. Здесь эмпиризм заключает союз с необратимой позитивностью языка.

**Б.** Если да – объектам не предписывается иного качества, кроме существования, а потому между не-существованием и существованием нет никакого посредника. Даже если их наличие может быть поставлено под сомнение, то их бытие подтверждается собственной мыслимостью<sup>2</sup>. Это позволяет утверждать «имманентное тождество знания и знающего ума»; и, раз мыслить и быть – то же самое, значит, *есть только один тип бытия*. Этот подход можно назвать платоническим, порядок логического здесь смещается в порядок онтологический (он же является и нашим подходом)<sup>3</sup>.

Итак, попытаемся проследить работу негативного. Борьба против сдерживающей революцию силы короля может быть сведена к следующему – отрицание отрицания здесь обнаруживает короля в его собственном месте, точнее, не-месте рухнувшей системы, так, как и

---

<sup>1</sup> Такова позиция, которую занимает А. Магун. «Если бы логика обладала постоянной и цельной структурой, ни для какого отрицания не было бы места, и всё, что мыслится, автоматически становилось бы истинным. Таким образом, отрицание отсылает к некоему иному плану – одновременно внешнему и внутреннему. Именно этот таинственный план Кант назвал “трансцендентальным”» [10:145].

<sup>2</sup> «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть – бытие» [15:288].

<sup>3</sup> Впрочем, *неразрешимое*, как полагает Бадью, остаётся «важнейшей категорией платонизма», поскольку «невозможно сказать наверняка, соответствует ли мыслимый объект упорядоченной (well-defined) формуле». Это свидетельствует о «нехватке в языке, который неспособен решить, существует нечто или нет», что, поэтому, должна разрешить мысль, верная Событию. Хоть теория множеств и знает только «актуальное многообразие», «апория имманентного блуждания», неразрешимое, представлено для неё в виде Континуум гипотезы Коэна, «где мысль испытывает себя как необоснованная конфронтация с неразрешимым» [23].

где он *есть*. Нейтрализованный монарх предстаёт в качестве узурпатора, он объявляется внешним врагом общества. Чем является это обвинение уже поверженного, не опасного противника, каково значение его казни?

### 8. Верховный аномос

Что представляет собой идея короля, точнее – того Третьего, который его легитимировал<sup>1</sup>? Назовём абсолютным Третьем основание некоторой системы, или такую её составляющую, которая обща другим. В своём предельном положении, в том, что образует момент его подлинности, то есть тогда, когда основание открыто для себя как обосновывающее, оно обнаруживает отсутствие своей обоснованности (условия его мыслимости накладываются на некоторого мыслящего не извне, со стороны инстанции более высокого порядка, а *тем же* мыслимым; поясним – будучи Третьим, оно само не имеет Третьего). Основание в чистом виде, то есть, не мыслясь на своих условиях, не имеет какой-либо определённости – оно сливается с фактическим положением дел (де-формализованным и хаотичным). Людовик XVI хотел сохранить царственность, неразрушимое, бессмертное *dignitas*, став жертвой. Но последняя требует наличия иного, того, кому она посвящена, – особого состояния, позволяющего субъекту перенять взгляд абсолюта и увидеть себя со стороны как включенного в мистическое тело. Жертва возможна только с точки зрения такого це-

---

<sup>1</sup> В этой связи приведём определение гегелевского монарха, данное Ж.-Л. Нанси. «Монарх есть соприсутствие элементов государства и моментов его идеи, это Da-sein политического, сущность политического существования (как *zoon*)». Монарх находится выше ответственности – он настолько абсолютен, насколько и отделён, его превосходство имеет иную природу, отличную от иерархии управления и подчинения – его превосходство находится вне превосходства. «Монарх есть высшая (предельная точка), но не в виде последнего камня пирамиды, а в качестве совершенства здания, осуществлённого для себя самого. Он есть природа (форма) того камня, который сам является пирамидой, единственной пирамидой в целой пирамиде». Но также, и в этом отличие гегелевской фигуры монарха (деконструированной Нанси) от нашей, он «воплощает единство, не отождествляя его со своим обликом (плотью), так как единство как таковое есть право, а право как таковое есть *da-sein* «права» как всеобщей формы свободы». И это воплощение ни в коем случае не есть репрезентация – монарх оказывается абсолютным местом власти, мощью народа и права (без иного содержания, кроме эффективности). Он, таким образом, не символизирует, но открывает проблему символизации (см.: [27]).

лого, при его отсутствии (крушении) король оказывается «голой жизнью», раз-воплощённым телом, несущим в себе след бывшего воплощения общего. Бенвенист показывает, что латинское *ius*, обычно переводимое как право, восходит, среди прочего, к индоевропейскому \**yous*, обозначающему «состояние регулярности, нормальности, достигнутое по ритуальным правилам» [5:307]. Не был ли такой Третий Старого режима всегда-уже аллегорией (ретроактивно?), а именно, *самим* королём, взятым в его фактической данности, которая охватывала собой фактичность целого? Исключение, равно как и исключённые, необходимы для существования правила, поскольку так оно получает возможность самосохранения, поддерживает связь со своим аномийным началом, иначе – способность *быть прерванной* выделяет норму на фоне остального мира. Приостановка закона не может быть вписана в публичный порядок, она отменяет *сам этот порядок*, где суверен более не является сувереном. Он становится зоной неразличимости (а принимаемое им решение – не-решением), где обнаруживается та хаотическая ткань, на которой такой режим нарисован. Что остаётся при крушении публичного порядка, если Франция действительно была обществом без государства ещё до Революции, остаётся от того, что продолжает господствовать? Монарх замыкается на собственной данности, его качество «быть властным» принадлежит ему и только ему (в *чистом* виде), где он лишен второго тела, *dignitas* – теперь это пустой знак, но от того не переставший быть материальным, он репрезентирует саму идею репрезентации во всей её опустошенности. Власть стала *autoritas* – осуществлением без статуса, в режиме радикальной безыдейности, аполитическим господством раз-воплощения. Где *auctor* есть тот, кто (а) «доводит до завершения, утверждает или делает действительным акт, совершённый другим лицом»<sup>1</sup> (например, выступает от имени несовершеннолетнего), но также и (б) даёт силу доказательства тому, что не способно свидетельствовать – он несопоставим с «завершаемым» им внешним, он свидетельствует о десубъективации. Казнь короля есть подтверждение, утверждение уж

---

<sup>1</sup> Такое определение приводит Агамбен [1:118].

свершившейся десакрализации<sup>1</sup>, попытка прервать действенность верховного аномоса. Это политическая отмена аполитичности.

### 9. Лицемерие и субъективация

Кто оказывается врагом? Как разделить разоблачение и развоплощение? Мотив предшествует всякому злодеянию, а также позволяет распознать того, кто его совершил. Впрочем, сам он есть нечто ускользающее. Так, Арендт сводит его к двум фундаментальным положениям: (а) мотив существует только будучи скрытым; (б) мотив всегда множествен [2:128]. На их основании она выдвигает различные типы «лицемерия», здесь, способы репрезентации, или самопредъявления соматической единичности.

**А.** Фигура Макиавелли – «быть таким, каким хочешь явить себя другим». Раз в политике принимаются в расчёт только поверхностные явления, а каждое деяние засвидетельствовано Богом, то оценка эмпирического другого (выносимая сообразно господствующим правилам) не важна.

**Б.** Фигура Сократа – деяние не являет себя никому, кроме того, кто его совершил. Субъект имеет внутреннего судью, от которого он не способен избавиться. Таким образом, деятель и свидетель – одно и то же лицо, а идентичность задаётся их взаимопереходом.

Есть и третья фигура, которая рассматривается Арендт в качестве своеобразного предела для логики лицемерия – такого обмана, который обманывает сам себя.

**В.** Фигура Робеспьера – истина не может быть сфабрикована. Он заявляет о своей естественности, играет роль настолько последовательно, что невозможно обнаружить – и нам, и ему самому – какой-либо дистанции между маской и её носителем.

С чем связана логика обозначенных фигур? Такая постановка вопроса требует наличия Третьего, способного заверить мои действия.

---

<sup>1</sup> В качестве своеобразного возражения можно привести утверждение Ж. Батая, о том, что король *и так не может и никогда не мог умереть как простые люди*. Раз человеческая смерть связана с ожиданием *грядущей* смерти, переходящим в признание неизбежности и экзистенциальный ужас. Суверен же стоит над сознанием собственной смертности (по крайней мере *как суверен*) и настоящее для него не подчиняется требованиям будущего, а значит, он должен умереть, не зная смерти, умереть, *как животное* (см.: [3]).

От имени какого закона он судит? Маска всегда наделяется не только определённым значением, но и подразумевает принятие ряда функций, выполняемых её носителем [14:272]. Она не замыкает взгляд на себе, но отправляет его к некоему лежащему за ней смыслу, наделяющего её локальным смыслом. Значит, в рассматриваемом нами случае Другим будет система, куда помещена та или иная фигура.

Но в третьем случае мы столкнулись с принципиальной структурой. Какова природа неразличимости Робеспьера? Для него нет *alter ego*, то есть того, перед кем засвидетельствован «подлинный» (невозможный по аксиоме мотива) облик, а именно – нет как внешнего судьи, так и репрезентируемого другого (он никем не представлен и никого не представляет). Культ Высшего Существа был лишён мифологической конкретности<sup>1</sup>, не вписывался в какое-либо предшествующее повествование, а значит, никем не ожидался. Он был имманентен революционной стихии – это не-третий, образованный не миметически, а через эмпатию (которая, как уже показали, формирует только *неопределённое сообщество*)<sup>2</sup>. Робеспьер занимал властное место в *определённой системе*, но от имени того, что избыточно в её отношении, то есть *всего (le peuple)*.

Итак, попытаемся охарактеризовать те способы, какими происходит возникновение Другого.

А. Мимезис – эмпирический другой сводится к образу, налагаемому на него извне, где он отображается (в данном статусе) в виде элемента целого. Так, полученный «другой» полагается имманентным порядку идентичностей и закону их представления/упорядоченности

---

<sup>1</sup> Для Гегеля революция есть та точка, где культура Просвещения взрывается в высшей точке своей образованности. Но сама революция остаётся без произведения, точнее, её единственное произведение – смерть. Означает ли это, что ужаснувшиеся её восставшие вновь подчинятся низвергнутому ими Старому Режиму? Нет, так как они уже осознали его ничтожность. Смерть, поэтому, оказывается грубой и пошлой – «не больше чем если разрубить кочан капусты и проглотить глоток воды». Революция, таким образом, заставляет субъекта признать мир как своё произведение, но только *в форме его разрушения*, своеобразным обликом которого можно рассматривать Высшее Существо. «Потусторонность этой его действительности носится над трупом исчезнувшей самостоятельности реального бытия или бытия, составляющего предмет веры, лишь как испарения затхлого газа, пустого l'etre supreme» [6:316].

<sup>2</sup> «Истинным священником Высшего Существа является природа; его храмом – вселенная, его культом – добродетель, его праздниками – радость великого народа, собравшегося перед ним для того, чтобы завязать сладостные узы всемирного братства и выразить ему признательность чувствительных и чистых сердец» [16:176].

(иерархии). Миметическая система всецело вписывается в конструктивистскую парадигму – она самозамкнута, оперирует только зарегистрированным<sup>1</sup>, здесь не существует *иного*; её единственный императив – полюбить себя в собственной идентичности.

**Б.** Эмпатия – не репрезентация, так как формирование тела политики (и вхождение в него) происходит в результате внутреннего отношения, ставки на событие и выведение из него следствий. Имена собственные соотносятся, прежде всего, с истиной, а только после с теми, кто ей верен. Субъект находится «там, где он не думает, что думает», то есть, смещён с того места прозрачности, где объявляют о его наличии. Не совпадая с налагаемой на него идентичностью, он обладает только бытием имени идеи, удерживает себя в собственном изъятии. Институциализация здесь характеризуется лишь минимальной репрезентацией – в действительности отношение проложено между единичным участником процесса и событием, а значит, представление тождественно верности.

Робеспьер оказывается лицемером, причем таким, самообман которого достигает некоей предельной точки, потому, и только потому, что верность избегает внешнего наложения идентичности. Следовательно, порядок, оперирующий лишь предписанными образами, где между ними и их носителями всегда есть схватываемая этим порядком дистанция (обеспечивающая пространство для карающего манёвра), не способен постигнуть тех, кто декларирует невозможность сфабриковать истину. Отрицание зазора в так измеряемом соответствии классифицируется в качестве величайшей фикции, *фикции с точки зрения господствующего режима* – в действительности же зазор пролегает в отношении этого режима и всех его шкал. Теперь мы можем вернуться к вопросу, заданному в начале, – как разделить разо-

---

<sup>1</sup> Весьма характерный пример работы мимезиса, в связи с ранее обсуждавшимся состраданием, можно найти у стоика Эпиктета, который советовал – если увидишь, что друг твой страдает, ты можешь принять печальный облик и поскорбеть вместе с ним, но не допускать, чтобы скорбь твоя была настоящей. Р. Жирар, которого порой считают апологетом логики подражания (обычно сводящейся к установлению жесткой иерархии кастового образца во имя недопущения миметического кризиса), однако указал на возможность разрыва этого круга, которую связывал с событием Христа. Христос принял смерть по собственной воле и стал собственным жертвователем, так что распявшие его были лишь инструментом жертвоприношения и остались невиновными. Тем самым он прервал круг непрестанно возобновляющегося насилия, *ритуала как такового* [8:310–334].

блачение и развоплощение. Будучи революционно отторгнут от того, что способно его освидетельствовать, король продолжает *казаться* королём – его маска более не символ, а тёмная личина. Разоблачение будет указанием на личину как личину, а не раскрытием тайного (и якобы подлинного) умысла, следовательно, монарх и все враги *le peuple* судятся за пребывание в ней<sup>1</sup>, а не отделяются от собственного *ius*<sup>2</sup> ради биополитического господства.

Предоставим последнее слово Сен-Жюсту:

«Нельзя надеяться на благоденствие до тех пор, пока не погибнет последний враг свободы. Вы должны карать не только изменников, но и равнодушных; вы должны карать тех, кто остается бездеятельным в Республике и ничего не делает для нее» [17:94].

### **10. Субъект истины**

Истина всегда требует субъекта истины, она должна стать предметом мысли, но не в качестве мнения, а как процесс в *реальном*. Та-

---

<sup>1</sup> Нашу точку зрения уместно сравнить с точкой зрения Сен-Жюста, с которой она во многом совпадает, предлагавшим судить короля как внешнего врага – исключенного из сообщества и противостоящего ему, причём по законам международного права. Но, раз король не был гражданином до совершения преступления, и раз преступление исключает из общества, каким образом возможно вновь включить в него монарха для совершения суда над ним? Право здесь заводит себя в тупик. Прочитируем его довольно обширный фрагмент. «Граждане, трибунал, который должен судить Людовика, не судебное учреждение: это совет, это – народ, это – вы; и законы, которыми мы должны руководствоваться, – это законы международного права. Именно вы должны судить Людовика, но по отношению к нему вы не можете быть ни трибуналом, ни присяжными, ни обвинителем; гражданский порядок ведения суда сделает этот суд несправедливым; а король, признанный гражданином, не может быть судим теми же лицами, которые его обвиняют. Людовик – чужеземец среди нас; он не был гражданином до того, как совершил преступление; он не мог участвовать в голосовании; он не имел права носить оружие; ещё менее является он гражданином после содеянных им преступлений. С помощью каких юридических ухищрений вы сделаете короля гражданином, чтобы осудить его? Ведь если человек виновен, он выходит из гражданской общины; как же допустить, чтобы Людовик вступил в нее благодаря своим преступлениям? Кроме того, если вы объявите короля простым гражданином, он станет для вас недостижимым» [17:14].

<sup>2</sup> На иных позициях стоял, например, Кондорсе. Он полагал, что Конвент не может судить короля, хоть он и представляет всю нацию, так как Конвент в таком случае окажется и законодателем, и обвинителем, и судьёй. Следовательно, такого рода суд окажется воплощением злоупотребления, а потому, монарх, как воплощение самой нации, принципа её единства, по определению не может занять положения оппозиции к народу [29:150].

кой процесс начинается с прерывания воспроизводимости закона, и потому никогда не укладывается в его рамки – он не может состоять исключительно из фактов, поскольку проявляется всегда на уровне отдельного, оказывающегося, впрочем, на стороне всеобщего. Это политика тех, кто не имеет имён, политика анонимных масс – она предоставляет соматической единице возможность преодолеть собственную конечность и утвердить свою способность выйти за пределы предписанных детерминаций и наличной иерархии. Будучи захваченным процессом бесконечного становления истины, будучи вырванным из предсказуемых причинных цепочек старого режима, и потому, ничего не зная наверняка, отдельный человек превосходит здесь свою ограниченную идентичность, смещает себя с места своего распознаваемого наличия. Ситуация исследуется с точки зрения события, где траектория субъективных решений очерчивает ту часть, которая будет его воплощением, воплощением, считаемым за одно ранее исключённые элементы. Сингулярная истинностная процедура обретает коллективное политическое измерение в идее, в воображаемом предъявлении себя Истории, в котором собираются связанные с событием факты<sup>1</sup>. Истина не есть процесс собственного становления (разворачивания самого *реального*), она не управляется никаким законом (который, в таком случае, стал бы её единственным субъектом) и не подчиняется значению Истории, всегда являющемуся искусственным назначением (состоянием, или Государством). Это воображаемая субъективация, её участники не могут быть слепым орудием некоего предсуществующего правила, они, наоборот, прерывают его. Решение и решимость ничем не определяются, а принятие события всегда есть пари – пусть оно противоречит всему моему знанию, я всё равно буду декларировать, что оно произошло. Таким образом, *идея* изымает себя из Истории и проецирует истину в новую Историю.

---

<sup>1</sup> Мы воспользовались здесь определением Бадью, несколько изменив его ради помещения в наш контекст, для которого идея – абстрактная тотализация трёх базовых элементов: (а) истинностной процедуры, (б) принадлежности истории, (в) индивидуальной субъективации; точнее – «субъективация взаимодействия между сингулярностью истинностной процедуры и репрезентацией истории». Или, «субъективная операция, посредством которой *реальное* события проецируется, как воображаемое, в символический порядок истории» (см.: [24]).

1. Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
2. Арндт Х. О Революции. М.: Европа, 2011.
3. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.
4. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Изд-е второе. М.: Красанд, 2010.
5. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995.
6. Гегель В. Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006.
7. Деррида Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
8. Жирар Р. Козёл Отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. 2010.
9. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Минск: И. П. Логвинов, 2005.
10. Магун А. Отрицательная революция. СПб.: ЕУ, 2008.
11. Маркс К. К Еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955. Т. 1 (1839–1844).
12. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955. Т. 3 (1845 – апрель 1847).
13. Мишле Ж. Кордельеры и Дантон. Пг.: Всемирная литература, 1920.
14. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.
15. Парменид. О Природе // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
16. Робеспьер М. Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. – 18 флореаля II года республики // Робеспьер М. Избранные произведения: в 3-х т. М.: Наука, 1965. Т. 3.
17. Сен-Жюст Л-А. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995.
18. Сийес Э.-Ж. Что такое Третье сословие? // Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003.
19. Фюре Ф. Постигание Французской Революции / пер. с фр. Д. В. Соловьева. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.
20. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. Ad Marginem. М., 1998.

21. Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007.
22. Badiou A. Logics of Worlds. New York: Continuum, 2009.
23. Badiou A. Platonism and Mathematical Ontology // Badiou A. Theoretical Writings, transl. by Ray Brassier. London – New York: Continuum, 2004.
24. Badiou A. The Idea of Communism // Badiou A. The Communist Hypothesis. New York: Verso, 2010.
25. Hobbes, T. Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil. Edited by Michael Oakeshott. With introduction by Richard S. Peters. London: Collier MacMillan Publishers, 1962.
26. Jenkins K. Introduction: On being open about our closures // The Post-modern History Reader. London – New York, 1997.
27. Nancy J-L. The Jurisdiction of the Hegelian Monarchy // Social Research. Vol. 49. No. 2. Current French Philosophy. Summer 1982. P. 481–516.
28. Ranciere J. The names of history: on the poetics of knowledge. University of Minnesota Press, 1994.
29. Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI. Ed. by Michael Walzer. New York: Columbia University Press, 1992.
30. White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimor&London, 1973.

### **Б. М. Завьялов**

#### **Биоэтика: коммуникативное обоснование медицинской этики**

УДК 378.1

*В статье обосновывается понимание биоэтики как философской дисциплины, которая обеспечивает коммуникативное обоснование этики медицины. В этой связи формулируются «простые начала врачевания», лежащие в основе медицинской практики.*

*Ключевые слова: биоэтика, коммуникативное обоснование, медицина как знание и практика, простые начала врачевания.*

*B. M. Zavyalov. Bioethics: communicative justification of medical ethics*