

**СМУТНЫЙ СУБЪЕКТ ЖЕЛАНИЯ:
МОСКОВСКИЙ КУРС МИГЕЛЯ ДЕ БЕСТЕГИ
(АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР)**

«Человеческая история – это история желаемых Желаний»¹, – утверждал Александр Кожев в своем знаменитом «Введении в чтение Гегеля». Желающих прослушать курс малоизвестного русского эмигранта в Высшей школе практических исследований вначале собиралось так мало, что, согласно известному анекдоту, они приводили с собой жен и подруг, чтобы заполнить минимальную квоту для аренды аудитории. Однако среди этих немногих были Раймон Арон, Жорж Багай, Жак Лакан, Эммануэль Левинас, Жан Ипполит, Морис Мерло-Понти. Каждый из них еще впишет свое имя в историю новейшей французской философии.

Именно об этом «моменте» во французской мысли говорил в своем московском цикле лекций профессор Университета Уорвика Мигель де Бестеги (Miguel de Beistegui). Курс «Тема желания: от Кожева до Левинаса», прочитанный им в марте 2012 г. в Институте философии РАН, в отличие от курса Кожева, не испытывал недостатка в слушателях. В своем вступительном слове директор Института – академик РАН, доктор философских наук Абдусалам Абдулкеринович Гусейнов – в свою очередь напомнил о знаменитых французских мыслителях, выступавших в здании на Волхонке: Жане-Поле Сартре, Поле Рикёре, Жаке Деррида, Жане-Люке Нанси. По его словам, профессор де Бестеги стал первым иностранным философом, прочитавшим свой курс в качестве «приглашенного профессора» в рамках новой программы академических обменов «Лев Шестов». Эта программа, как подчеркнул советник академика Гусейнова и координатор программы, доктор философии Алексис Чудновский (Alexis Tchoudnowsky), позволит развить давнюю традицию интеллектуальных обменов между Россией и Европой. Эмблематической фигурой является в этом отношении Лев Шестов, чьи идеи во многом заново открываются во Франции.

Заметное место в этой интеллектуальной дипломатии принадлежит Кожеву и Левинасу, которые не только предложили французской философии новую проблематику, но и существенно повлияли на восприятие немецкой мысли в послевоенной Франции, где в этот период, согласно расхожему клише, господствовали «Три Аш» (Гегель, Гуссерль, Хайдеггер)². Профессор де Бестеги представил это влияние в специфической перспективе проблемы желания, которая составляет «горизонт» интерпретаций Кожева и Левинаса, «от феноменологии до феноменологии». Эта работа должна представлять исключительный интерес для отечественных философов и историков идей, учитывая крайне незначительное количество исследований, посвященных этим важнейшим фигурам во французской мысли.

Профессор де Бестеги известен главным образом своими работами о Хайдеггере, чье влияние он обнаруживает у Кожева; влияние Хайдеггера распространилось далее и на слушателей курса Кожева (среди них был Ан-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 15.

² Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 10.

ри Корбен – первый французский переводчик Хайдеггера, опубликовавший единственный сборник его работ в предвоенный период). Профессор де Бестеги – признанный специалист в области современной мысли, профессор в Университете Урвика, одном из самых известных в англоязычном академическом мире центре по изучению континентальной философии XX века. Для своих московских лекций он выбрал родной французский язык, хотя большая часть его книг написана на английском. Тема терминологической двусмысленности и артистической «игры» с философскими понятиями, типичной для современной французской мысли, стала одним из лейтмотивов курса. В ходе занятий было продемонстрировано, в какой степени зачастую приблизительные переводы немецких терминов соответствовали духу эпохи. Так, например, перевод Корбеном немецкого «Dasein» словосочетанием «человеческая реальность» (*réalité humaine*) значительно больше говорит о тенденциях во французской философии того времени, чем о намерениях Хайдеггера. Русский эмигрант Александр Кожевников был одним из первых, кто дерзнул переводить на французский терминологию Гегеля, и в его интерпретации она приобрела отчетливый «экзистенциалистский» оттенок. При этом Кожев, подобно Марксу, ставит гегелевскую философию истории «с головы на ноги», а осязаемое политическое измерение его работ во многом облегчило процесс адаптации Гегеля к французскому интеллектуальному климату.

Профессор де Бестеги настаивает, что целью главных героев его курса было осуществление нового теоретического синтеза, в котором проблематика «желания» охватывала бы не только сферу «чувственного» в узком смысле слова, но и базовые познавательные механизмы. Именно в этом заключается особенность французского прочтения Гуссерля, Хайдеггера и Гегеля соответствующего периода. Для понимания послевоенных дискуссий и, как их естественного продолжения, знаменитой «философии 68-го года» необходимо учитывать политическую мотивацию их участников. В этом отношении политическая ангажированность русских эмигрантов от Шестова и Бердяева до Кожева и Левинаса оказалась крайне заразной именно в послевоенной Франции, где академическое сообщество долгое время сознательно ограничивало свое участие в политике.

Здесь стоит заметить, что первой работой профессора де Бестеги было исследование политического измерения философии Хайдеггера. Как нам кажется, обращение к его предыдущим работам позволит понять специфический акцент на «синтетическом» характере желания, знания и политики, который он делает при анализе французской философии 30–50-х гг. XX в. Так, например, монография «Хайдеггер и политическое: дистопии» (*Heidegger and the Political: Dystopias*), опубликованная в 1998 г.³, была довольно смелой попыткой отыскать в философских работах Хайдеггера предпосылки его симпатий к идеологии национал-социализма. Де Бестеги, в отличие от предшественников Пьера Бурдьё и Виктора Фариаса, предлагает комплексное прочтение Хайдеггера, подчеркивая центральное место концепта (он сознательно использует этот термин Делёза) «Нейм» для описания «наличности» (*Da*) всякого «бытия» (*Sein*). Именно с коррелирующими концептами «возвращения» (*Heimkunft*) и «обживания» (*Hemischwerden*) связано хайдеггеровское понимание истории и языка, которые, наравне с неоромантической концепцией мифа, привели его к сближению (хотя и крайне непродолжительному) с национал-социализмом⁴. За этой работой последовали «Мыслить с

³ *Beistegui M. de. Heidegger and the Political: Dystopias. L., 1998.*

⁴ *См.: Beistegui M. de. Heidegger and the Political. N.Y., 1998. P. 157–162.*

Хайдеггером: смещения» (Thinking with Heidegger: displacements) и «Новый Хайдеггер» (The new Heidegger), в которых автор продолжил свое исследование «линий и изгибов» хайдеггеровской мысли на пересечении философии, искусства и политики⁵.

В 2004 г. де Бестеги выпускает книгу «Истина и генезис: философия как дифференциальная онтология» (Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology)⁶, которую он называет попыткой нового теоретического синтеза. В этой работе он выступает против «минималистских интерпретаций», предлагаемых современной философией, которая зачастую довольствуется ролью «служанки» точных наук или методологического приложения к различным «гуманитарным дисциплинам». В его понимании философия занимается «бытием», которое несводимо к другим «вещам», и, следовательно, ее целью является выявление различий между «бытием» и «всеми остальными вещами», поэтому «единственным объектом философии является необъективируемое различие (unobjectifiable difference)»⁷. Именно в этот период, как признается профессор де Бестеги, на его взгляды все большее влияние начинает оказывать философия Жюль Делёза⁸. «Истина и Генезис» – это во многом попытка преодоления хайдеггеровской критики техники и переход к делёзианской онтологии «различия» с ее синтетическим концептом «машин желания». Третья глава «Истины и генезиса» – «Онто-гетеро-генезис: размышляя с Делёзом» – поиск диалога между современной наукой и «онтогенезисом», возможность которого впервые обозначена в «Повторении и различии».

Работа о Делёзе, на наш взгляд, позволяет понять последовательность перехода от онтологии Хайдеггера к проблематике желания, магистральной для московского курса. Монография «Делёз: имманентность и философия» (Deleuze: philosophy and immanence)⁹, опубликованная в 2010 г., стала продолжением намеченной в «Истине и генезисе» перспективы на конструирование взаимодополняющих «планов» природы или сущего. «Генезис» в понимании де Бестеги означает не только возможность, но и необходимость совмещения онтологии и «науки». Подобного рода генезис стал неразрешимой проблемой для Хайдеггера, выступившего со своей знаменитой критикой технизации мира. Однако у Делёза речь не идет о «несводимости» онтологии к научной матрице, поскольку сама мысль является «экзогенной», то есть черпает свое содержание из внешнего мира. В этом смысле философия Делёза безусловно является «эмпирической»: «Уникальность и основная трудность мысли Делёза объясняется двойной аксиомой, создающей ее образ: внешний характер и имманентность, или “экзогенезис” и “эндоконсистентность”. Имманентность сохраняет мир и возможность того, что он может быть осмысленным, без того, чтобы искать его истоки вне этого мира. Она превращает саму мысль в одно из событий этого мира»¹⁰.

Принцип имманентности проявляет себя прежде всего как «имманентность желания», которая играет ключевую роль в критике Делёзом и Гваттари лакановской версии психоанализа. Как подчеркивает де Бестеги, делёзианский концепт «желания» восходит прежде всего к «конатусу» Спинозы и

⁵ *Beistegui M. de.* Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington (Ind.), 2003; *он же:* The New Heidegger. L., 2005.

⁶ *Beistegui M. de.* Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology. Bloomington (Ind.), 2003.

⁷ Ibid. P. X.

⁸ Ibid. P. 19.

⁹ *Beistegui M. de.* Deleuze: philosophy and immanence. Edinburgh, Edinburgh University Press.

¹⁰ Ibid. P. 115.

представляет собой не структурированную «нехватку» (*manque*), а стремление к раскрытию полноты бытия, «желание самой реальности»¹¹. Именно на этом построен проект шизоанализа, рассматриваемый Делёзом и Гваттари как антитеза лакановской версии психоанализа. Провозглашая имманентность желания, Делёз стремится «вырвать» его из сферы символического с его ограничительными законами и структурирующим принципом «нехватки». Подобный поворот означает радикальное «преодоление метафизики» в стиле Хайдеггера, поскольку лакановская теория желания является не только модернизированной версией гегельянства, созданной под влиянием Кожева, но и продолжением платонической традиции.

Таким образом, московский курс профессора де Бестеги представляет собой ретроспективный «шаг назад» в исследовании проблематики желания. Он открывается историческим экскурсом в мир платоновской мифологии «Пира», а затем переходит к христианизированным августинианским трактовкам желания. Однако главной целью курса, как и следует из названия, является анализ проблематики желания в определенном «моменте» современной французской философии, который, по мнению лектора, начинается со знаменитого курса Александра Кожева, прочитанного им в парижской Высшей практической школе в 1930-е годы, и завершается лакановскими семинарами и работами Эммануэля Левинаса 1960-х годов. Именно тогда появляется новая трактовка желания, которая утверждается под влиянием постструктуралистских и неоницшеанских концепций Фуко и Делёза.

Интерпретация Кожевом раннего Гегеля была, по мнению де Бестеги, импульсом, вдохновившем французскую философию на детальное исследование проблематики желания. В своем «Введении в чтение Гегеля» Кожев сосредотачивается на «Феноменологии Духа» и в особенности на тех ее разделах, в которых трактуется проблема самосознания. Самосознание человека формируется изначальным «желанием» (*désir*), поскольку в процессе «созерцания» формируется не субъект, а объект, и только желая чего-то человек «вспоминает о себе». Иными словами, сущее «в качестве Я» раскрывается в процессе желания. Зависимость самосознания от желания стала важным фактором, определившим характер влияния гегелевской философии во Франции, которое, как неоднократно подчеркивает профессор де Бестеги, на протяжении десятилетий базировалось именно на интерпретации Кожева. Знаменитая «диалектика раба и господина» также представляется в оптике желания как «желание признания» или, в конечном счете, «желания желания другого».

Дальнейший ход семинара был призван подтвердить этот тезис: сходную постановку вопроса можно найти у многих важнейших мыслителей от Сартра до Левинаса и Лакана, причем все они, как старался показать профессор де Бестеги, так или иначе находились под влиянием Кожева. Его идея вывести самосознание из желания пришла в своеобразный резонанс с формирующимся в межвоенной Франции экзистенциализмом, а также с поздней философией Гуссерля, которая стала известна во Франции во многом благодаря усилиям двух других эмигрантов из России – Койре и Левинаса.

При этом стоит учитывать существенную терминологическую флуктуацию, возникающую при переходе от немецких текстов к французским. Французские авторы никогда не стремились к точности перевода, тем более что морфологические возможности французского языка накладывали на эту работу существенные ограничения. Замечание это, на наш взгляд, может объяснить

¹¹ *Beistegui M. de. Deleuze: philosophy and immanence. P. 114.*

трудности в восприятии французских текстов соответствующего периода, в которых русскоязычный читатель, привыкший к буквальным переводам с немецкого, не всегда может распознать знакомые понятия. Типичным примером может служить использование французского «желания» (*désir*) для передачи парных терминов Фрейда «Wunsch/Trieb». В данном случае речь идет не о терминологической небрежности, а скорее о концептуальном синтезе.

К Фрейду, а точнее, к его поздним «спекулятивным» работам, профессор де Бестеги обратился в своем четвертом семинаре. Он сделал акцент на этом специфически французском синтезе желания в широком смысле и желания как инстинкта или вожделения, которое мы находим у Лакана. К разбору идей последнего лектор перешел в пятом семинаре, который стал, в некотором смысле, кульминационным моментом всего курса, так как именно у Лакана идея желания как «нехватки» (*manque*) приобретает, по выражению профессора де Бестеги, характер базового метафизического принципа. Лакан подчеркивает, что принцип «либидо» у Фрейда относится не только и не столько к сфере сексуальности, перенося «диалектику желания» в сферу символического.

Именно подобного рода «перенос» делает возможным «реформу субъекта», к которой призывал Лакан. Он производит радикализацию так называемого «идеалистического поворота» в психоанализе, совмещая структурализм Якобсона и Леви-Стросса с диалектикой желания, позаимствованной у Кожева. Субъект с самого начала рассматривается Лаканом как субъект желания, однако, в отличие от Гегеля и Кожева, привилегированной областью исследования для него является не сознание, а бессознательное. В центре лакановской антропологии – тезис Фрейда о «биологической неполноценности» человека, которая, однако, не преодолевается в полной мере с переходом к генитальной стадии сексуальности и является, таким образом, не просто проблемой взросления и социализации инстинктов. Эта фундаментальная «нехватка» может быть лишь отчасти компенсирована в символической культурной конструкции, которая базируется на фигуре Эдипа. В этом смысле неполноценность человека как вида заключается в том, что ребенок впервые социализируется, то есть становится представителем собственного вида только посредством диалектического разрешения эдипова комплекса. Задача состоит в том, чтобы прояснить онтологический статус структурной «нехватки объекта» (*manque d'objet*), которая делает субъективность возможной.

Лакан обращается к понятию фаллоса как «воображаемого объекта», нехватку которого испытывают одновременно дети обоих полов, женщины и мужчины. Фаллос имеет прежде всего символическую ценность и не тождественен пенису как реальному объекту, хотя пресловутая «зависть к пенису» (*Penisneid*) подчеркивает большую биологическую и онтологическую неполноценность женщин по сравнению с мужчинами. Однако любой ребенок мужского пола проходит через травматический опыт социализации, который усваивается в полной мере только после интернализации базового закона любого человеческого сообщества, то есть запрета на инцест. На первой стадии формирования эдипова комплекса, ребенок осознает, что различие между полами состоит в наличии или отсутствии пениса, а также что любовь матери – это не любовь к нему самому, а попытка компенсировать эту нехватку. На второй стадии он пытается заменить своей матери отсутствующий фаллос и проникается враждебными чувствами к Отцу, который также является воображаемой фигурой и ассоциируется с Законом. Наконец, на третьей стадии, в которой происходит диалектическое разрешение эдипо-

ва комплекса, ребенок понимает бессмысленность соревнования с Отцом, то есть с Законом, и принимает существующую систему социальных связей со всеми ограничениями, которые она накладывает на желание. При этом Лакан рассматривает нехватку фаллоса как символического объекта не как негативный, а как структурирующий принцип человеческого сообщества. Именно этот «империализм Эдипа» будет подвергнут критике со стороны Делёза и Гваттари, которые призовут вернуться к материалистической психиатрии.

Лакановская теория желания является своеобразным рубежом и, в каком-то смысле, последним бастионом платоновской метафизики. Все последующие авторы, от Левинаса до Делёза и Фуко, стремились преодолеть всякого рода «негативные» теории желания, основанные на принципе «нехватки». Причем у Левинаса, которому был посвящен заключительный, шестой семинар, речь больше не идет об объекте желания в эротическом смысле. Впрочем, ответ Левинаса, чья этическая концепция основана на понятии «стыда», не удовлетворил профессора де Бестеги. Продолжение его проекта, часть которого была представлена в Москве, связано с изучением новой концепции желания, которая разрывает с «печальными страстями» в смысле Спинозы. Как предполагал Делёз, принцип имманентности желания приведет к упразднению дихотомии между субъектом и объектом. Каким будет этот «смелый новый мир», принявший «вызов реальности», нам еще только предстоит узнать.