

Гладарев Б.

Статья опубликована в журнале «Теории и исследования общества». Т. 1 № 1, май, 2005, с. 22-34.

Жорж Батай и Морис Бланшо: от философии невозможного к социологии постмодерна

G. Bataille and M. Blanchot: from Philosophy of Impossible to Sociology of Postmodern

Ключевые слова: дисциплинарное поле, социальность, трансгрессия, стадия зеркала, избирательные и вынужденные сообщества, постмодерн, Батай, Бланшо

Аннотация: Статья посвящена истории о том, как идеи двух французских философов проникли (через чёрный ход) во французскую социологическую теорию конца XX века. Раскрываются специфические подходы к интерпретации социального, сформулированные в работах Жоржа Батая и Мориса Бланшо. Фиксируются механизмы диффузии социального знания, когда вопреки попыткам социальной теории ограничить рамки своего предметного поля, смежные гуманитарные дисциплины окольными путями оказывают влияние на развитие социологии.

Keywords: disciplinary field, sociability, transgression, stage of mirror, selective and compelled communities, postmodern, Bataille, Blanchot

Abstract: This articles is devoted to history how two French philosophers through «back door» have got into the French sociological theory of end XX century. In articles has a good look at specific approaches to interpretation social, formulated in G. Bataille and M. Blanchot texts. Article fixes mechanisms of diffusion of social knowledge when contrary to attempts of the social theory to limit a framework of the subject field, adjacent humanitarian disciplines in a roundabout way influence ways of development of sociology.

Любую систему мышления необходимо рассматривать в историко-культурном контексте её возникновения и развития. Иначе мы рискуем приписать ей онтологически чуждые смыслы и впасть в упрощения, искажающие её суть.

Социально-философский ландшафт Франции середины XX века представляет собой удивительно многообразную, разнородную картину. Параллельно существовали, развивались и боролись между собой различные социально-философские школы. Экзистенциализм и неомарксизм, сюрреализм и структурализм, формализм и неосхоластика — все они причудливо и сложно сосуществовали в особой атмосфере интенсивного интеллектуального взаимодействия.

Особое место в той социально-политической дискуссии занимали Жорж Батай и Морис Бланшо. Близкие друзья и единомышленники, они находились в специфическом предметном поле, разрабатывая несколько маргинальную проблематику для общей социально-философской полемики. Их вклад в социальную философию до сих пор является предметом оживленной теоретической дискуссии. В магистральную линию французской мысли XX века Жорж Батай (1897–1962) вошёл в качестве спорной фигуры автора-провокатора и мастера саркастической критики. Отечественный исследователь его творчества Сергей Фокин считает его «самым двусмысленным французским писателем XX века» [21, с. 4]. Другой исследователь литературного наследия Батая, Сергей Зенкин, называет его «мыслителем, испытывавшим свои мысли, словно врач вакцину, на себе самом» [17, с. 59]. Морис Бланшо в статье «Опыт-предел» говорит о Батае как об авторе, чтение которого приносит потрясение [9, с. 65]. Мишель Фуко в предисловии к первому тому полного собрания сочинений философа писал: «Теперь нам известно: Батай является одним из самых значительных писателей века» [30, с. 5].

Действительно работы этого автора являются собой очень сложное, многогранное явление, чье влияние на современное развитие гуманитарного знания ещё не до конца осмысленно. Достаточно сказать, что такие «новые классики» как Фуко или Ж. Деррида признавали, что Батай оказал значительное влияние на формирование их исследовательских подходов.

Французский писатель и эссеист Морис Бланшо (1907–2003) стал одним из тех, кто стремился обосновать в теории и реализовать на практике новую метафизику и поэтику, разрабатываемую Батаем. Они должны зиждиться на энергии тотального, неустанного отрицания (в философии аналогичный смысл имеет «негативная диалектика», разработанная Т. Адорно). В литературный процесс он вступил в годы второй мировой войны, не успев пройти через опыт левоавангардистского бунтарства, определивший судьбу многих крупных философов предыдущего поколения. Как уже говорилось, одним из близких Бланшо авторов был его старший друг Ж. Батай. Но их книги, родственные по направленности, различаются «температурой» письма. Если стилю Батая, близкому к французскому сюрреализму, свойственна взбудораженность, нервная перенапряжённость, болезненное переживание разрыва с традицией, культурой, с самой природой человека, то Бланшо, напротив, пишет сдержанно, с хладнокровным самоограничением. Его философские эссе не имеют ничего общего со сбивчивой, паралогической манерой эссеистики Батая. К самым тревожным и радикальным мировоззренческим выводам он приходит путём строгих, щеголевато-логичных рассуждений, аккуратной полемики, тщательного текстуального анализа. Позднее его творчество, стирающее грань между философским и художественным дискурсом, сближается уже с опытами «нового» романа 1960-х годов, теоретическая программа которого создавалась в заинтересованном диалоге с построениями Бланшо-эссеиста [16].

Батай и Бланшо акцентировали свой научный интерес на исследованиях социально предельных ситуациях человеческого действия, возможностей интимного восприятия общества и границах социального.

Интеллектуальная полемика 1950–1960-х годов во многом связана с историческими коллизиями (дискредитация «коммунистических надежд» после XX съезда КПСС 1956 г., или более поздние события мая 1968 г.). Конечно, она зависела и от статусных перемещений отдельных теоретиков в системе «Академии», что анализируется в «Номо academicus» П. Бурдьё [29]. Но при всей сложности, подчас противоречивости внутренней жизни академической среды французские мыслители середины XX века принадлежали к особому сообществу, именуемому «интеллектуалами». Подобного явления не наблюдалось ни в немецком (после второй мировой войны), ни в англосаксонском научном сообществе. Французские интеллектуалы (вне зависимости от принадлежности к той или иной парадигме) составляли (и составляют) специфическую когорту, характеризующуюся ореолом избранности, междисциплинарностью интересов, особым «образным» стилем письма. Причём «письма» в прямом смысле этого слова (именно такое складывается впечатление) друг к другу. Было бы неверно утверждать, что французская интеллектуальная элита, работающая в области социальной философии и социологии, оторвана от социума. Скорее она воспринимает себя в виде французского социума, или в виде его «авангардного отряда». Характерен в этой связи пример тайного общества «Акефал», организованного Батаем параллельно с одноимённым журналом в 1936 г. Как становится ясно по отрывочным замечаниям его членов, общество было призвано, ни много, ни мало, спасти «культуру» перед лицом наступающего фашистского и большевистского варварства. Бланшо, также состоявший в нём, пишет: «Деятельность сообщества “Акефал” <осуществлялась — *авт.*> в той мере, в какой каждый член его нес ответственность не только за всю группу, но и за существование всего

человечества...» [11, с. 24]. Такая особенность французских интеллектуалов не раз отмечалась ими самими, и даже зло высмеивалась¹.

Учитывая специфические условия развития французской социальной мысли, мы можем приступить к непосредственному анализу теоретических подходов Ж. Батая и М. Бланшо. И, прежде всего, пунктирно отметить основных авторов оказавших влияние на формирование их концепций. Это, с одной стороны, интерес к наследию А.-Ф. де Сада, Л. фон Захер-Мазоха, З. Фрейда и Ф. Ницше [15, с. 689], а с другой — пристальное внимание к работам К. Маркса и М. Хайдеггера [19, с. 60–62, 81–83, 420–422]. Благодаря характерному для Батая и Бланшо интересу к вышеперечисленным авторам, а также по другим основаниям, о которых будет сказано позднее, мы решили рассматривать их в рамках одной работы².

Поскольку, целью статьи является показать тесную взаимосвязь социальной философии Батая и Баншо с французскими социологическими теориями последней трети XX века, объектом анализа будет три взаимно перекликающихся произведения: «Внутренний опыт» Ж. Батая [3], «Неописуемое сообщество» М. Бланшо [9], с одной стороны, и работа и Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» [16] - с другой. Предметом размышлений будет вопрос о возможности сообществ в эпоху, которую затем назвали «постмодерном». Мы сознательно фокусируем свой анализ на работах, которые скорее причисляются к области социальной философии, чем, собственно, социологии. Это опять-таки обусловлено особенностями французского интеллектуального климата, где социальная философия и социология традиционно глубоко взаимосвязаны. Задача разделения дисциплинарными границами поля гуманитарных наук достаточно сложна.

¹ Напр., Борис Виан в романе «Пена дней» вводит абсурдно комичного персонажа Жана-Соля Партра, готовящего 12-томное издание «Энциклопедии Тошноты». Его выступления превращаются в жестокие спектакли истерии и насилия поклонников гения.

² Подробнее об авторах, повлиявших на творчество Ж. Батая, и о его жизни см.: [32]. О жизни и деятельности М. Бланшо см.: [8], или во вступительной статье Лапицкого [10].

Однако в заключительной части статьи предполагается создание «концептуального моста», который бы связывал две области социального знания. Но это будет скорее набросок, «проект моста», поскольку его «обоснованное выстраивание» требует значительно более тонкого анализа, что затруднительно в рамках малой формы статьи. Мы попробуем связать поля социальной философии и социологии по линии Батай — Бланшо — Лиотар). Само существование этой линии является, по нашему мнению, возможностью продемонстрировать размытость дисциплинарных полей социальной науки и случайную, во многом произвольную избирательность взаимодействия смежных дисциплин. Вопрос, который важно иметь в виду при прочтении данного текста: почему (а главное как) социология выбирает себе социальных философов?

Человек постмодерна: жажда сопричастности

«Нет конца там, где царит конечность»

Ж. Батай [3, с. 32]

Предваряя анализ вышеперечисленных работ необходимо подчеркнуть имманентно присущую им междисциплинарность, увлечение авторов вопросами философии, психоанализа, лингвистики и социологии одновременно, что не могло не повлиять на структуру статьи, посвященной социологическому прочтению работ Батая и Бланшо. Предвидя возможную критику, следует также оговорить, что утрированные упрощения, сведение сложных социально-философских посылок к «жёстким моделям», требующим дополнительных доказательств, является частью авторского замысла и вызвано желанием ухватить собственно «скелет» идей, развиваемых Батаем, Бланшо и, в последствии, переработанных Фуко и Лиотаром.

Один из самых дискутируемых вопросов в среде французских интеллектуалов после второй мировой войны был связан с природой человеческой социальности. Что заставляет людей объединяться в общество?

Что лежит в основе имманентной социальности homo sapiens? Каким изменениям подвергается социальность людей в «обществах современного типа»?

Если суммировать разнородные, подчас противоречивые характеристики «людей постмодерна», то получится, что они превращены «государством всеобщего благоденствия», средствами массовой информации и коммуникации в массу изолированных индивидов, которые оторваны от сословий и классов, атомизированы и не способны ни с кем разделить свою «суверенность»³. Для ощущения этой суверенности стало значительно больше социального пространства и времени: «то, что раньше преодолевалось сообща как классовая судьба, люди должны теперь приписывать самим себе как личную судьбу» [7, с. 264].

Перед нами предстаёт печальная картина одинокого человека неспособного к «трансгрессии»⁴, поскольку «“я” и “другой” не могут жить в одно и то же время, не способны быть вместе (в синхронности), являться современниками: даже составляя пару, они отъединены один от другого формулами “ещё нет” или “уже нет”» [11, с. 60].

Работы Батая и Бланшо, написанные в 1930–1950 годы, были во многом посвящены попыткам найти основания человеческой социальности, причём часто достаточно экзотическим манером.

Ж. Батай акцентировал свой интерес на изучении границ социального. Он разрабатывал социологию «сакрального», способную дополнить марксистский социальный анализ исследованиями иррациональных фактов социальной жизни. Некоторые исследователи (напр., [20]) видят в этом естественное следствие упадка традиционной религиозности и обращение к

³ «Суверенность» — термин Батая, подчерпнутый у Гегеля, а по некоторым сведениям это аналог «суверенной личности» Ф. Ницше [17, с. 60].

⁴ «Трансгрессия», ещё один ключевой термин Батая, упрощённо его можно определить как способность преодоления человеческих (социальных и психических) границ. Батай употребляет его в двояком значении «внутренней трансгрессии» и «внешней трансгрессии». Обе невозможны. Первая невозможна, потому что человек не способен объединить внутренний опыт из-за внешнего общественно-нормативного контроля, а

нестандартным формам сакрального (а также европейской модой на переосмысление Маркса, характерной для этого времени).

В частности, Батая интересуется проблема человеческой смертности, конечности. Его волнует всё, что остается за рамками традиционной для его времени социологии и философии. В письме А. Массону от 3 января 1942 г. Батай пишет: «Я слишком много повидал и испытал, чтобы тратить себя на вещи, в корне не подрывающие обыденную данность. Мной движет лишь сила безграничного отрицания — наверное, я и сам стал этой силой, — которая обожествляет всё, что ещё не лишено мною смысла» [28, с. 179]. Сам интерес к «невозможному», к «вещам подрывающим обыденную данность» иллюстрирует исследовательскую логику Батая, который стремится через изучение «человечески невозможного» осознать природу *homo sapiens*, собственно, его возможностей⁵. То есть он действует методом исключения. Пытаясь проникнуть в природу социального, Батай концентрирует своё внимание на моменте «окончательной потери социальности», или смерти. Именно здесь он находит основу для своей для экзотической и близкой к психоанализу концепции социальности⁶. Именно человеческая конечность, по Батаю, лежит в основе стремления к сопричастности, в основе желания создавать сообщества. «Смерть — эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию» [4, с. 128]. Это происходит не в результате страха собственной смерти, а под влиянием опыта смерти другого, который рождает «принцип недостаточности» [11, с. 12-13]. В основе «принципа недостаточности» лежит страстное желание сопричастности, выражающееся не столько в потребности «слиться с другим

также отсроченности своего опыта во времени. Вторая невозможна, поскольку сопричастность, понимание другого, наталкивается на непреодолимые барьеры языка и понимания всегда отсроченного во времени.

⁵ Фокин так характеризует философскую установку Батая: «Познать человека, каков он есть и каким он может быть в самых предельных состояниях... Это поиски другого языка, на котором говорит другая, неразумная часть человека» [21, с. 19, 24] — здесь аллюзия с Фуко, который определял норму от обратного — история безумия в классическую эпоху [24].

⁶ Следует оговориться, что слово «концепция» не совсем релевантно работам Батая. Для них характерна непоследовательность, обилие образов вместо строгих дефиниций. Его «импульсивное письмо» [17, с. 48] нашло более формальное выражение в работах М. Бланшо (напр., [11]).

существом», сколько в существовании «стадии зеркала», концепт которого разработал психоаналитик Жак Лакан [31]. Бланшо формулирует это следующим образом: «Существо стремится не к признанию, а к оспариванию для того, чтобы существовать, оно обращается к другому существу, которое оспаривает и нередко отрицает его тем, чтобы оно начало существовать лишь в условиях этого отрицания, которое и делает его сознательным (в этом причина его сознания) относительно невозможности быть самим собою...» [11, с. 13]. Смерть «другого» является крайней формой такого оспаривания.

Иными словами, лакановский ребёнок, который на «стадии зеркала» начинает осознавать себя отдельной от матери персоной и учится строить свою «воображаемую» идентичность (переходящую со временем в «символическую»), способен на уровне «воображаемого» разделить свой опыт идентичности с другими себе подобными. То есть ребёнок получает опыт отделения, который становится основой для формирования идентичности, отдельности («суверенности» по Батаю). Со временем, ребёнок получает новый опыт — опыт конечности другого, смерти. Именно он окончательно закрепляет «суверенность» без возможности «трансгрессии». Поскольку «опыт невозможен для одиночки» [11, с. 35], опыт обязательно должен быть разделен. Молчаливый, неразделённый опыт не существует. Но как возможно разделить опыт смерти другого? Невозможность разделить, понять для себя опыт смерти рождает жажду сопричастности. «Основа коммуникации — ...открытость <в смысле непостижимость — *авт.*> смерти, но уже не меня самого, а другого, чье живое присутствие является вечным и невосполнимым отсутствием» [11, с. 39].

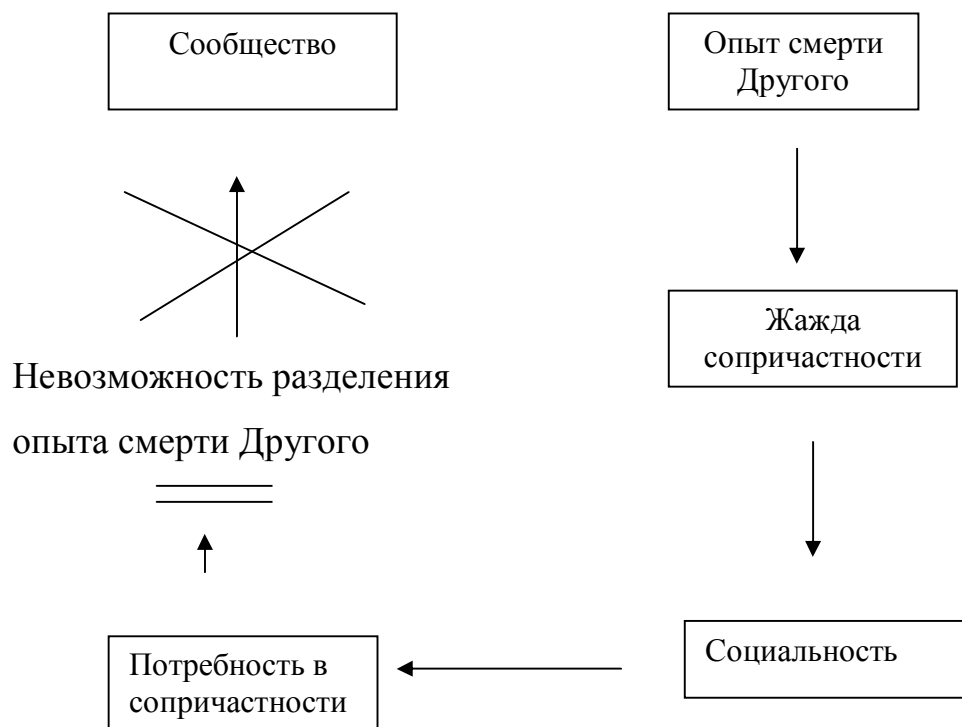
Человеку не суждено утолить жажду сопричастности, и в этом Батай, а вслед за ним и Бланшо, видят основу человеческой социальности.

Можно сказать, что опыт смерти другого порождает *жажду сопричастности*, которая является основой социальности и уже в свою

очередь вызывает уже *потребность в сопричастности*. Однако сопричастность не возникает в силу невозможности разделить опыт смерти, следовательно, сопричастность в обществе принципиально невозможна. Эту потребность разделения опыта Батай обосновывает и с «биоэкономической» точки зрения. Опираясь на работу В. И. Вернадского «Биосфера и ноосфера»⁷ [14], где русский биолог развивает тезис о необходимом переизбытке энергии в биосистемах, который определяет динамику их развития, Батай интерпретирует это положение и приходит к заключению, что принцип экономии ресурсов и полезность не могут быть положены в основу объяснения человеческого поведения. Некая часть человеческого существования регулируется не исканием пользы (блага), но прямо противоположным принципом непроизводительной траты (см.: [20, с. 150-151]). Эти излишки энергии расходуется на поиски сопричастности и лежат в основе социального взаимодействия. Если схематически изобразить процесс зарождения социальности, которая не приводит к созданию сообществ, то «опыт смерти другого» будет лежать в основании цепочки размышлений. Схема 1 демонстрирует как опыт смерти другого, который нельзя разделить, приводит к рождению человеческой социальности, но не позволяет окончательно ее реализовать в создании сообществ.

⁷ «Биосфера и ноосфера» вышла в 1929 г. на французском языке, причём в дополненном, по сравнению с русским изданием 1926 г., виде.

Схема 1. Опыт смерти другого как основа человеческой социальности, не приводящей к созданию сообществ



Бланшо признает, что использует термин «сообщество» экстравагантно: «разница между сообществом традиционным и сообществом избирательным... первое из них навязывается нам извне, без нашего на то согласия: это фактическая социальность или обоготворение почвы, крови, а то и расы. Ну, а второе? Его называют избирательным в том смысле, что оно не могло бы существовать помимо воли тех, кто свободно сделал свой выбор» [11, с. 65]. То есть, «традиционные сообщества», в понимании Бланшо, есть навязанные социальным порядком принадлежности к разного рода национальным, расовым, конфессиональным и другим группам. В отличие от «традиционных сообществ», условием существования «избирательных сообществ» является готовность его участников разделить смерть (хоть и на символическом уровне, например, социальную смерть). «Жизнь сообщества должна держаться *на высоте смерти*. Удел большинства частных жизней — незначительность. Но любое сообщество способно существовать лишь на высоте губительной напряженности, оно распадается, как только перестает постигать особое величие смертельной опасности» [3, 120].

Жорж Батай, в характерной для него парадоксальной манере, называет общество постмодерна «сообществом тех, кто лишен сообщества» [11, с. 7], но «сообщества избирательного». «Традиционные сообщества», существующие в рамках социальных норм и принуждений, продолжают существовать. Но именно здесь мы нащупываем ещё одно возможное следствие такого подхода «от обратного». Можно предположить, что человеческая социальность имеет двойную природу: с одной стороны она обусловлена жадой сопричастности, желанием⁸ (психоаналитическое основание), а с другой — невозможностью такой сопричастности, что

⁸ Желание рассматривается Ж. Лаканом как «сердцевина человеческого существования», как основа личности. Желание, в отличие от потребности, не знает удовлетворения [31, с. 407].

рождает социальность принудительного порядка («традиционную» в формулировке Бланшо).

Анатомия “неописуемых сообществ”

В этой части мы кратко проиллюстрируем предыдущие утверждения с помощью анализа книги М. Бланшо «Неописуемое сообщество». В этом небольшом трактате автор размышляет о стремлении к сопричастности и невозможности её достижения, рассматривая опыт своего единомышленника Ж. Батая. Последний был известен не только как теоретик, но и как человек склонный к практическому экспериментированию. Практика сообществ, основанных на разделённой сопричастности, мыслилась Батаем как преодоление отчуждённости, характерной для буржуазного общества⁹. Для достижения подобного преодоления общество должно строиться на жертвоприношении, тайне и совместном действии/бездействии.

- **Жертвоприношение — Достоевский — де Сад — консолидация общества**

Со времен Ф. М. Достоевского («Бесы») в интеллектуальную моду Франции вошло убеждение, что жертвоприношение может лечь в основу сообщества. В жертвоприношении переступание границы нормативно возможного делает возможным и сопричастное сообщество. Однако опыт Батая говорит об обратном. В уже упоминавшемся тайном обществе «Акефал» активно обсуждалось жертвоприношение как способ консолидации в сопричастности¹⁰. Но оно не состоялось даже на символическом уровне, поскольку диспутанты пришли к выводу, что «сообщество не может основываться на кровавом жертвоприношении всего двух своих членов <двух, потому что символически вместе с жертвой умирает и «палач» — *авт.*>, призванных искупить грехи всех... каждый

⁹ Батай определял современное ему буржуазное общество как общество, основанное на производстве и полезности, связанное исключительно корыстными интересами составляющих его индивидов, которые сами оказываются не чем иным, как функциями ничтожных продуктов (см.: [20, с. 237]).

¹⁰ Следует отметить, что в ходе дискуссии символическое жертвоприношение было приравнено к реальному.

должен умереть ради всех, и только смерть всех может определить для каждого судьбу сообщества» [11, с. 21].

Батай в своём анализе наследия де Сада отмечает, что «от чудовищности творчества Сада исходит скука» [2, с. 82]. Жажда де Сада как палача, которая состоит в потребности растворить посредством казни свою субъектность в другом, ни к чему его не приводит. Палач должен разделить судьбу жертвы, чтобы достигнуть сопричастности.

- **Тайна — процессуальность общества**

Батай считал, что сообщество может существовать на основании разделения тайны. Она, как цемент, должна скреплять сообщество во времени. Но такая тайна, отмечает Бланшо, будет лишена всякой таинственности [11, с. 32]. Примером такой «кажимости тайны» могут служить массовые волнения «Красного мая» 1968 г. в Париже, «когда речь шла не только о захвате власти и ее замене новым порядком... но о совершенно бескорыстном воплощении возможности *сообщного бытия*, дающего всем равные права в новом братстве посредством свободы слова, при этом было *не важно о чем* это слово» [11, с. 44]. Рабочих, студентов, преподавателей — всех объединяла тайна, которую нельзя было выразить. Как только она получила вербализацию в манифестах различных стихийных комитетов, сообщество распалась.

- **Деяние — не-деяние сообщества**

Очень важный момент заключается в том, что «избирательное сообщество» не может быть основано на совместном действии, потому что совместное действие предполагает достижение общей цели, а у «избирательного сообщества» не может быть цели кроме него самого, иначе это будет относиться к категории «вынужденных сообществ». Соответственно основным признаком группового действия в «избирательных сообществах» является его отсутствие.

Всем вышеперечисленным критериям могут соответствовать четыре типа «избирательных сообществ»: сообщество идеи; сообщество тайны; сообщество читателей; сообщество любовников.

Подобный выбор производит впечатление гетерогенности. Бланшо перечисляет те виды сообществ, которые были созданы Батаем, но не оправдали его надежд на внутреннюю сопричастность. Так как ни одно из них не удовлетворяло «высоте губительной напряженности» [3, с. 111]. Но в «невозможном» нельзя пребывать постоянно — это значило бы полную асоциальность, настоящее безумие. Однако контакты с «невозможным» меняют и всю возможную жизнь человека, что видно на примере жизненных экспериментов самого Батая. Но Бланшо считает, что именно в таком формате могли бы существовать «неописуемые сообщества». Сослагательное наклонение здесь использовано по причине принципиальной иллюзорности таких сообществ: едва создавшись, они разрушаются.

Производить неизвестное

«Каждый предоставлен сам себе»

Ж. Ф. Лиотар [18, с. 44]

Трагический пафос «невозможности», «неописуемости» «избирательных сообществ» вызван у Батая и Бланшо их «модернистской» уверенностью в существовании объективной реальности, которую они пытались разделить на уровне субъектов. Она же («реальность») постоянно ускользала из их интеллектуальных сетей, растворяясь в «невозможном»: в невозможности сопричастности смерти другого, в невозможности быть современниками в силу нелинейности времени (в хайдеггеровском смысле), в невозможности «объективного» понимания, поскольку язык обнаружил свою символическую природу. Можно предположить, что на основании всех этих «невозможностей» и возник проект постмодерна.

Социология и этнология принадлежат к тем гуманитарным наукам, которые сильнее всего способствовали пробуждению западной мысли от

«антропологического сна», в котором она пребывала долгое время. Их развитие в течение XX века привело к ситуации, когда гуманитарное знание не только может обходиться без определённого понятия о «человеческой природе», находившегося в основании философского гуманизма и политического либерализма, оно просто не может им пользоваться, поскольку и социология, и этнология, и лингвистика, и психоанализ обращены к тому, что *извне* ограничивает человека, точнее, тот образ человека, который сложился в западной интеллектуальной среде к XX веку [20, с. 115]. Растворяя понятие человека, гуманитарное знание подрывает собственную научность: по словам Фуко, оно «обнажает и тем самым ставит под угрозу то, что позволяло человеку быть познаваемым» [22, с. 399]. Явившись на свет на волне позитивизма конца XIX века, социология, этнология и психоанализ способствовали распространению своего рода «негативного просвещения» в отношении человека, который заново открывал свою зависимость от могущественных сил социума, языка и бессознательного. Это «негативное просвещение» вело, если не к распадению «антропоморфизма», то, по меньшей мере, к нарушению его функций [21, с. 115].

Сам факт появления концепции «избирательных сообществ» указывает на парадигмальные изменения в социальном знании. Проблема сопричастности, конечного понимания другого, не могла возникнуть в позитивистской социологии по той простой причине, что такое понимание там изначально понималось как данное, или, по меньшей мере, не акцентировалось.

Таким образом, Батай и Бланшо своими исследованиями границ социальности подготовили почву для постмодернистской науки. Её адепты, среди которых видное место занимает Ж.-Ф. Лиотар, начали решительно преодолевать «невозможное» эпохи модерна с помощью безжалостной критики онтологических оснований позитивизма.

Социология как наука была объявлена проектом модерна. Для неё, соответственно, характерны:

1. проективность — она проективна как дисциплина знания и «практика» дисциплинирования (в понимании Фуко), то есть как способ отправления власти-знания;
2. моделируемый ею мир рассматривался как целостный [5];
3. социальный мир мыслился как когерентный, согласованный (то есть акторы и социальный порядок взаимно влияли друг на друга);
4. время в проекте модерна мыслилось как кумулятивное и направленное.

Формулировались основания для новой социальной науки, которая «интересуясь неопределённостями, ограничениями точности контроля, квантами, конфликтами с неполной информацией, “fracta” катастрофами, прагматическими парадоксами, строит теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, негладимого, парадоксального развития... Она производит не известное, а неизвестное» [18, с. 143].

Смогла ли постмодернистская наука решить проблемы, поставленные Батаем и Бланшо?

Постдустриальные общества рождающие (рождаемые) постмодерн(ом)

«Постмодерн — это состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века»

Ж. Ф. Лиотар [18, с. 9].

Интеллектуальная ситуация во Франции после второй мировой войны характеризовалась интересом к вопросам, сформулированным в экзистенциальной философии А. Камю и Ж.-П. Сартра. Речь идёт, прежде всего, о проблеме человеческой свободы в условиях конечности человеческого существования. Развитие этой тематики протекало на фоне

зарождающегося «государства всеобщего благоденствия», тотального повышения благосостояния, осмысления стилей жизни прежде всего как «потребительских стратегий»¹¹, децентрализации «источников власти», перерастание ее во «власть разнообразия», ухода рабочего класса с «арены истории» и появления глобалистских тенденций в экономике и культуре [7, с. 23, 70]. Мечта о государстве социальных гарантий почти осуществилась, но всеобщего человеческого счастья не последовало. Наоборот, стало зарождаться то, что, более поздний по отношению к нашим авторам, но близкий им по духу, У. Бек назвал «обществом риска»: «Что бы ни представлялось аборигенам общества труда, это — если смотреть с птичьего полета исторической перспективы — также фантастика. Многие поколения и эпохи мечтали о том, как бы окончательно сбросить ярмо труда или ослабить его тем, что все большее богатство производилось бы со все меньшими затратами труда. Вот мы теперь и достигли этого, но никому не ведомо, как быть с этой ситуацией» [7, с. 213].

В этих условиях «приверженцы кризисного сознания», как номинирует постмодернистов Ю. Н. Давыдов [15, с. 689], стали последовательно деконструировать «миф о прогрессе» [1] рождённый в эпоху Просвещения. В связи с этим, неудивительно обращение к творчеству де Сада, который, если следовать Симоне де Бовуар, ещё во времена «культа Разума» подвергал сомнению человеческую рациональность и линейное стремление к счастью [12].

К подобного рода критицизму французских интеллектуалов подталкивали исторические события, сотрясавшие XX век. Прогрессиистские идеи, основанные на вере в стабилизирующее значение Культуры, подрывались материалам Нюрнбергского процесса. Техника и технология, как материальное выражение прогресса, подверглись остракизму на основании американских экспериментов в Хиросиме и Нагасаки. Наука, как

¹¹ «Люди суть то, что они покупают (или могут купить)» [7, с. 82].

объяснительная модель общества, приравнивалась к дискурсу, к метарассказу [18, с. 15]. Язык, как последнее прибежище потенциального прогресса, также не избежал безжалостной критики, по причине своей «конечности», то есть ограниченности способности в выражении смыслов. И, наконец, сама идея общества, как единства индивидов, подверглась сомнению.

Иными словами, первоначальной задачей постмодернистской социологии стала фиксация симптоматики кризиса «проекта модерна». Результатом призывов к деконструкции стала тотальная ревизия концептуального аппарата «социологического дискурса», что привело к частичному отказу от понятия «общество», которое в рамках установок на текстуализацию и хаотизацию мира было определено как пространство социального текста. Конечный план содержания этого текста обнаружить невозможно, что, в свою очередь, означает исчезновение верифицированного смысла общества как метаповествования.

Таким образом, вопрос о возможности не только «избирательных сообществ», но и «сообществ традиционных» (в понимании Бланшо) был разрешён в представлении об их невозможности. Лиотар пишет, что в состоянии постмодерна «происходит эволюция социальных взаимодействий, где временный контракт на деле вытесняет постоянные установления в профессиональных, аффективных, сексуальных, культурных, семейных, международных областях» [18, с. 157-158]. К схожим выводам приходят немецкие (напр., [7]) и английские (напр., [6]) социологи, опирающиеся на эмпирические данные. Они фиксируют утрату человеком контроля над большинством значимых социальных процессов; возрастание в связи с этим неопределённости и прогрессирующей незащищённости личности перед лицом неконтролируемых ею перемен и, наконец, возникающее в таких условиях стремление человека отказаться от достижения перспективных целей ради получения немедленных результатов, что, в конечном счете,

приводит к дезинтеграции как социальной, так и индивидуальной жизни [6, с. XIII].

Батай и Бланшо в поле французской социологии

Попытки преодоления «неразборчивой этикетки, скрывающей разные реалии», как характеризовал постмодернистский дискурс П. Бурдьё, начались во Франции ещё в период его формирования в социологическом поле (1980-е годы). Мы остановимся на тезисах только одного автора, собственно Бурдьё, учитывая тот авторитет, который он уже приобрел к тому времени во Французской академии. В своей работе «За рационалистический историзм» Бурдьё пишет: «Постмодернизм производит опустошительное действие: от имени некой смеси Ф. Ницше, М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, слегка приправленной Ж. Ф. Лиотаром и Ж. Бодрийяром, он совершает что-то вроде радикального пересмотра оснований науки» [13, с. 10]. Бурдьё считает это просто опасной тенденцией увлечения «радикальным шиком», опирающимся на «туманные идеи». Он обрушивается с критикой на соблазн подвергать радикальному сомнению научность вообще и, в особенности, научность социальных наук. Такое настроение, по его мнению, в определённом смысле само себя разрушает [13, с. 12]. Опираясь на замечание Б. Паскаля, что «обычай — вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он у нас укоренился», Бурдьё при защите оснований социальных наук пишет, что спрашивать об истоке закона, значит разрушать его [13, с. 15]. По сути, он предлагает свернуть дискурс постмодерна ради самосохранения социальных дисциплин.

По Бурдьё, любое поле обладает той особенностью, что стремится вызвать у тех, кто в него входит, амнезию происхождения. Произвол, лежащий у истоков любого поля, суть чистый *potos*, основа автономности поля. Сказать, что поля автономны, означает, что участвующие в них подчиняются закону поля, то есть закону, который поле само себе назначило. Поле есть род игры, и каждый, кто в него входит, должен принять эту игру

вне зависимости от того, достойна ли она, стоит ли свеч, заслуживает ли, чтобы в неё играли [13, с. 17]. И далее ещё более откровенно: «Быть социологом — значит быть признанным социологами как социолог и принять негласное правило социологической игры, состоящее в решении социологических проблем социологическими методами» [13, с.18].

Такой ответ постмодернизму последнего (пока) классика французской социологии заставляет задуматься над вопросом об основаниях, по которым тот или иной социальный философ попадает или не попадает в библиографические ссылки социологических работ. Возможно, что постмодернизм, выросший на работах отвергнутых социологией социальных философов, став причиной и следствием настоящего кризиса социального знания, вызывает к жизни междисциплинарные «пограничные конфликты» времен Э. Дюркгейма и М. Вебера. Если использовать термин Бурдье, то «поле» социологии организовано законом (собственно фильтром), который тщательно отбирает из смежных дисциплин релевантные его дисциплинарным правилам подходы, отсекая неудобные теории или концепции, ставящие под сомнение сами основания социологии как автономного научного поля. В таком случае, можно предположить, что исследования «границ социальности» Батая, концепция «избирательных сообществ» Бланшо не нашли своего места в социологической дискуссии не по причине собственной несвязности или ограниченности, а в силу ограниченности доминирующей социологической парадигмы. Однако они нашли свой «мост» в социологию через социальную философию Фуко, темы исследований которого были напрямую связаны с работами Батая и Бланшо. В своих интервью он отмечал: «Моя цель состоит не в том, чтобы узнать, что утверждается и превозносится в том или ином обществе или в некой системе мышления, но в том, чтобы изучать то, что в них отвергается и исключается» [27, с. 7]. Ведь неразумное существует лишь в отношении к разумному, что было одним из основных тезисов Батая (об интеллектуальной связи Фуко с

Батаем см.: [21, с. 40-60]). Такую же связь можно проследить в его исследованиях казни и наказания [26], техник тела [25] и механизмов власти [23]. А Фуко, и это Бурдьё обоснованно признаёт, оказал заметное влияние на социологическую мысль. Его значение для социальной теории трудно преувеличить.

Таким образом, можно сказать, что, несмотря на сложную и конфликтную логику развития социологической теории, вопреки её попыткам замкнуться в рамках правил своего поля, смежные гуманитарные дисциплины не могут не оказывать влияния (и иногда весьма ощутимого) на пути развития социологии. Более того, именно в междисциплинарных, пограничных зонах новое знание возрастает с исключительной интенсивностью.

Литература

1. Архитектура и философия. Интервью с Жаком Деррида // Беседа. Л.; П., 1986.
2. *Батай Ж.* Литература и Зло: сборник эссе. М.: Изд-во МГУ, 1994.
3. *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, 1997.
4. *Батай Ж.* Ненависть к поэзии. М.: Ладомир, 1999.
5. *Бауман З.* От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
6. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002.
7. *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001.
8. *Бидан М.* Морис Бланшо, невидимый собеседник. // Логос. 2000. № 4, С. 134-159.
9. *Бланшо М.* Опыт предел // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
10. *Бланшо М.* Последний человек. СПб.: Азбука, 1997.
11. *Бланшо М.* Неопишемое сообщество. М.: МФФ, 1998.

12. *Бовуар С. де.* Надо ли сжечь Сада? // Эрос. Сборник. Страсти человеческие. М.: Советский писатель, 1991. С. 216–243.
13. *Бурдые П.* За рационалистический историзм // Шматко Н.А. (ред.) Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований ИСРАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 9–29.
14. *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-Пресс, 2004.
15. *Давыдов Ю. Н.* Дать как полагается название главы, потом значок // История теоретической социологии. В 4-х т. Т. 4. СПб: Изд-во Русского Христ. Гуманитарного ин-та, 2000.
16. *Зенкин С.* Морис Бланшо: отрицание и творчество // Вопросы литературы. 1994. № 3. С. 170–191.
17. *Зенкин С.* (1999). Жорж Батай: между возможным и невозможным // Иностранная литература. . № 7. С. 48-66.
18. *Лиотар Ж. Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.
19. Постмодернизм. Энциклопедия / Под ред. А. Грицанов, М. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001.
20. *Фокин С.* Жорж Батай в 30-е годы. Философия. Политика. Религия. СПб.: Изд-во СПбГУ ЭиФ, 1998.
21. *Фокин С.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002.
22. *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: А-cad, 1994.
23. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности: работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
24. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
25. *Фуко М.* История сексуальности — III. Забота о себе. Киев: Дух и Литера; М.: РЕФЛ-БУК, 1998.
26. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
27. *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2002.
28. *Bataille G.* Choix de lettres 1917—1962. Paris, Gallimard, 1997.
29. *Bourdieu P.* Homo akademikus. P.: Minit, 1984.
30. *Foucault M.* Presentation // *Bataille G.* Completes. Т. 1. P.: Gallimard, 1970.

31. *Lacan J.* The mirror-stage as formative of the I as revealed in psychoanalytic experience. N.Y.: W.W. Norton & Co., 1977.
32. *Surya M.* Georges Bataille, la mort a l'oeuvre. Paris: Gallimard, 1987.