

и неукоснительной власти разума, будет отныне источником одних только истин. Однако Паскаль разрушает эту очевидность. Он, выделяет три дефекта самого разума, определяя их так: «Есть люди, грешащие против этих трех правил: они или считают все не требующим доказательств, потому что не умеют доказывать, или во всем сомневаются, в чем бы следовало подчиняться, или, наконец, подчиняются во всем, не зная, где следует обратиться к рас судку» [3, с. 152 (фр. 268)].

Сила разумности оказывается равна способности соблюдать меру: подчинять разум иным началам там, где это необходимо, прибегать к нему там, где это требуется. Разум находит свое место в балансе иных духовных и жизненных сил человека. Этот — паскалевский — взгляд на разум, оказался слишком здрав и умерен, чтобы определить лицо эпохи. Ему не хватило резкости, радикальности и истовой одержимости декартовского принципа, последовательно развиваемого и ставшего духом обширной философской и научной системы. Масштаб творений Декарта и Паскаля, несомненно, различен. Но хотя именно Декарту суждено было стать родоначальником новоевропейской метафизики, мы — находясь в контексте философских поисков конца XX века — признаем паскалевскую трактовку роли разума более современной, полнее отвечающей духу нынешнего времени и его запросам.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения*: в 2-х тт. — М.: Мысль, Т.1., 1989.
2. Декарт Р. *Рассуждение о методе* // Там же.
3. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
4. Паскаль Б. *Рассуждение о страстях любви* // Паскаль Б. *Трактаты. По лемические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.

*Куценал С. (Полтава)*

### **ПАСКАЛЬ: «UNE TRACE/LA TRACE» В КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА ПОСТМОДЕРНОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*«Le coeur a ses raisons que la raison  
ne connaît pas»*

Pascal

Французский философ и учёный Блез Паскаль был личностью яркой и незаурядной, в его научном творчестве отразились сложные и многогранные отношения между методологией, основанной на передовых достижениях естествознания, и религиозными догматами. Именно этими отношениями определяется вера Паскаля

в разум человека, который непрерывно совершенствуется. Паскаль формулирует понятие «универсальный человек» (*l'homme universel*), который является единым и беспрестанно научающимся субъектом, но в то же время, философ подчёркивает: «Мы познаём истину не только разумом, но также и сердцем» [1, р. 512]. Как видим, вопрос познаваемости мира, роли чувств и разума в этом процессе является для Паскаля одним из самых значимых. При решении этого вопроса Паскаль обращается к проблеме соотношения бесконечного с конечным, к пониманию бесконечности как актуальной, которая не увеличивается при прибавлении к ней любого числа и не уменьшается при вычитании, к выяснению места человека в универсуме, когда он с трудом «удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия» [7, р. 526, фр. 199(72), здесь и далее нумерация фрагментов по версии Лафюма (Брюнсвика)]. Человек у Паскаля просто проситель у Бога, т.к. он улавливает лишь видимость явлений и совершенно неспособен понять ни их начало, ни их конец. Бесконечное бытие бога непостижимо для конечного человеческого духа. Будучи частью сотворённой природы, человек не в силах постичь окружающую его бесконечность, а потому не может познать и часть мира, ведь «невозможно познание частей без познания целого, точно также, как и познание целого без досконального знания всех частей» [7, р. 527, фр. 199(72)].

Паскаль утверждал: «Человек — самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, ещё труднее — что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам» [7, р. 526—527, фр. 199(72)]. Эта цитата представляет собой квинтэссенцию паскалевского понимания человека, живущего в условиях окружающей его тайны и, одновременно, являющегося тайной для самого себя. Тайной, жизнь которой длится какое-то мгновение, а начало и конец неизвестны. Именно этим объясняется образ человека — «мыслящего тростника», для уничтожения которого не нужно вселенских катаклизмов, а достаточно лишь «дуновения ветра, капли воды», ибо человек одинок, заброшен в бесконечных пространствах мироздания. По убеждению Паскаля, человек — это «химера», «диковинка», «чудовище», «сгусток противоречий», «междоусобица разума и страстей».

В то же время в ничтожестве человека скрыта возможность величия. Величие тождественно в понимании Паскаля с мыслительной способностью человека. «Человек велик, сознавая свое жалкое положение... Следовательно, бедствовать — значит сознавать свое бедственное положение; но это сознание — признак величия» [4, с. 76, фр. 114(397)].

Проблема Человека активно разрабатывается и в постмодерной философии Франции. Рассматривая концепцию человека в постмодерне, необходимо учитывать, что, как заметила Кристин Брук-Роуз в статье *Расстворение характера в романе (The dissolution of character in the novel)*, «все наши представления о реальности оказались производными от наших же многочисленных систем репрезентации». Проще говоря, всё, что мы принимаем за действительность, на самом деле есть только представление о ней, напрямую зависящее от точки зрения наблюдателя. Стоит изменить точку зрения — кардинально изменится и само представление. Таким образом, восприятие человека похоже на смену картинок в калейдоскопе.

Рассмотрим только некоторые из этих «картинок». Для постмодерна очень важным является понятие «Другого» в человеке, своей «инаковости», потому что именно присутствие «другого» делает человека нетождественным самому себе. Бессознательный характер этого «другого» выводит человека за пределы определённой нормы (психической, нравственной, социальной), следствием чего является рассмотрение человека как безумного, сумасшедшего. Эти мотивы встречаются у многих мыслителей. Например, Лакан считал, что бытие человека невозможно постичь, если не соотносить его с безумием, потому что не может быть человека «без элемента безумия внутри себя». Апологетами безумия и его необходимости можно считать Делёза и Гваттари с их концепцией шизоанализа, интересным является толкование проблемы человека в творчестве Мишеля Фуко.

М. Фуко утверждает, что современному человеку менее 200 лет, потому что он не существовал как особое существо, выделяющееся из природы, осознающее себя её частью, ибо не существовали жизнь, труд, язык в их несводимой к мыслительным представлениям специфичности.

«Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан» [5, с. 330].

Как единство объекта познания и познающего субъекта, человек появился одновременно с возникновением таких наук, как биология, филология, политическая экономия. Объясняется это тем, что условия возможности человека заключены в жизни, труде, языке. «Для мысли XVII—XVIII веков именно конечность человеческого бытия принуждала человека вести животное существование, трудиться в поте лица своего, мыслить с помощью непрозрачных слов; именно эта конечность мешала исчерпывающе познать механизмы его тела, средства удовлетворения его потреб-

ностей, пути мышления, свободного от опасной помощи языка с его вечной косностью и вечными фантазиями. В своей несоизмеримости с бесконечностью человеческая предельность равно охватывала и само существование эмпирических содержаний, и невозможность их непосредственного познания» [5, с. 337]. По мнению М. Фуко, современному человеку по природе присуща двойственность. Французский философ аргументирует это тем, что не будучи ни инертной объективностью, ни самопрозрачным «*cogito*», человек оказывается местом заблуждения, местом тех непроработанных эмпирических содержаний, которые он ещё только должен, но не всегда может привести к ясности сознания. «Человек есть такой способ бытия, в котором находит своё обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока ещё не осмысливает в свете *cogito* и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно все же постигается; обратно — между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстаёт в зыбкой протяжённости не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания — того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль её собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от неё ускользает» [5, с. 344].

С точки зрения современной эпистемы познание осуществляется не чистой познающей инстанцией, а конечным человеком, ограниченным в каждую конкретную историческую эпоху конкретными формами своего тела, потребностей, языка. Только в человеке и через него происходит познание каких-либо эмпирических содержаний, и, вместе с тем, только в нём это познание обосновывается, т.к. только в человеке осуществляется связь между историческим временем культуры и природным пространством живого тела. Между человеком и языком в культуре устанавливается отношение взаимодополнительности. «Однородность и единообразие языка классической эпохи исключали возможность человека: человек появляется в современной эпистеме одновременно с распадением связи между бытием и представлением, с раздроблением языка, некогда осуществлявшего эту связь, на множество ролей и функций. И тенденции развития языка новейшей литературы, в своей самозамкнутости все более обретающего свое давно утраченное единство, предвещают, по мнению Фуко, что человек — т.е. образ человека в современной культуре — уже близок к исчезновению и, возможно, исчезнет, как “лицо, начертанное на прибрежном песке”» [1, с. 19].

Подытоживая всё изложенное, можно сказать, что в сущности человек появился из внутренне присущих культуре перемен и трансформаций и представляет собой изменчивую, неустойчивую форму, которая легко может разрушиться. Фуко показывает, что в культуре XVI—XVIII веков человек не занимает никакого места, так как доминантами в культуре тогда были Бог, мир, законы мироздания, телос, страсти, воображение, но не сам человек.

В конце XVIII — начале XIX века заявляют о себе такие науки, как филология, биология и политэкономия. Огромная роль отводится языку, который приобретает характеристики объективно-го явления и в то же время становится объектом познания, а жизнь понимается как всеобщий закон бытия. В результате возникает новый индивид — мобильный, трудолюбивый, обладающий прекрасными реакциями. Именно тогда появляется и человек, одновременно являющийся субъектом и объектом изучения, формой, которая организует знание и сам смысл этого знания.

Важное значение имеет концепция М. Фуко о «человеке безумном». Фуко считает, что грань между нормальным человеком и сумасшедшим зависит от стереотипных представлений и именно в безумии проявляется проблеск истины, которая недоступна разуму. Проблема безумия связана в первую очередь не с врождёнными патологиями, а с тем психическим расстройством, которое вызвано трудностями приспособления человека к социальной действительности, это «патологическая форма действия защитного механизма против экзистенциального “беспокойства”» (И. Ильин). Фуко разделяет «человека безумия» и «человека истины» или «человека разума», для которого безумие может быть легко определено, но ни в коей мере не познано. Это объясняется тем, что, для Фуко, безумие невозможно определить в терминах традиционной науки, в терминах дискурсивного языка.

Очень интересной является концепция психоанализа Ж. Делёза и Ф. Гваттари, но, прежде чем перейти к анализу этой концепции, необходимо остановиться на одном моменте работы Ж. Делёза *Логика смысла*. Это теория смысла Ж. Делёза, образованная серией парадоксов, так как смысл — это несуществующая сущность, тесно связанная с нонсенсом, а суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно, в отсутствии различения на «до» и «после», на прошлое и будущее.

Смысл у Делёза не сводится к индивидуальным положениям вещей, конкретным образам, личным верованиям и универсальным или общим понятиям, то есть ему безразлично и специфическое и общее, единичное и универсальное, личное и безличное. Мы можем только косвенно судить о нём на основе того круга, по которому нас ведут обычные отношения предложения.

Вслед за Ж. Делёзом вычленим два свойства смысла:

1. Смысл не существует сам по себе, вне выражающего его предложения (здесь уместно вспомнить М.Хайдеггера и его идею о том, что смысл — это артикулируемое в высказывании и речи).
2. Смысл не сливается полностью с предложением, он то, что придаётся в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее он атрибут вещи или положения вещей. Атрибутом предложения является предикат, приписанный субъекту и могущий быть выраженным даже прилагательным. Здесь Ж. Делёз полемизирует с П. Рикёром, у которого атрибутом вещи может быть и имя существительное, так как имя существительное и глагол являются категориями дискурса, благодаря которым наши репрезентативные знаки в некотором роде «адресуются универсуму», если иметь в виду пространство и время. Преобразуя слово в имя существительное и глагол, эти категории делают наши знаки способными овладевать реальностью.

У Делёза атрибутом вещи всегда выступает глагол, который приписывается в качестве атрибута той вещи, на какую указывает субъект, или тому положению вещей, которое обозначается всем предложением. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь.

«Смысл — это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут, положение вещей» [3, с. 38]. Смысл — это событие, при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. Событие по самой сути принадлежит языку, а язык — то, что высказывается о вещах. Смысл, хотя и не существует вне выражающего его предложения, но всё же является атрибутом не самого предложения, а положения вещей. Вещи и предложения находятся на двух сторонах границы, которая представлена смыслом.

Согласно Ж. Делёзу, утверждение между смыслом и nonsensом изначального типа внутренней связи, способа их соприсутствия необходимым образом задаёт логику смысла. Мы знаем, что каждое нормальное имя имеет смысл, который должен обозначаться другим именем и который должен задавать дизъюнкции, заполненные другими именами и обретающие определённые сигнификации. Определение сигнификации интересно тем, что оно порождает принципы непротиворечия и исключённого третьего, а не предполагает последние уже данными. Сами парадоксы вызывают генезис противоречия и появление в предложении лишённых значения элементов. Смысл неотделим от того вида парадоксов, которыми отмечено присутствие nonsensa внутри смысла — точно так же, как предшествующие парадоксы отмечали присутствие nonsensa внутри значения.

Вот теперь мы уже практически готовы к встрече с концепцией

шизоанализа, созданной Ж. Делёзом в соавторстве с известным психиатром Ф. Гваттари. В отличие от психоанализа, который настаивает на существовании какой-либо системной определённости, на возможности созарцательного отношения к жизни, миру, шизоанализ утверждает «идеал вечного кочевника, необходимость постоянного паломничества в пустыню», определяет человека как частицу мира, в котором смерть представляет собой неотъемлемый составляющий элемент жизни.

В концепции шизоанализа можно выделить три основных элемента — «желание», «машина», «тело без органов». Рассмотрим их более подробно. Итак, понятие «машина» и «желание» тесно связаны с понятием «производство», которое в онтологии Делёза-Гваттари означает постоянное творение мира в границах самого мира. При этом «желание» имеет значение космической энергии свершения, а «машина» представляет собой систему разрывов длительности, которая контролирует, прерывает и перераспределяет потоки желания и благодаря которой однородное бытие обретает качественную определённую. Желание принадлежит не сфере Я, а сфере Оно, желание — это энергия и воля к свершению, без которой была бы невозможна любая процессуальность. Здесь важно заметить, что в шизоанализе желание не может быть отчуждённым, т.к. оно может репрезентировать только само себя. Желание — это «первичная материя реальности», вне которой не существует (и не может существовать) никакой трансцендентности. «Если желание продуцирует, то продуцирует реально, а если желание — это производитель, то исключительно производитель реального и в реальности. Желание — это совокупность пассивных синтезов, которые собирают частичные объекты, потоки и тела, действуя при этом как производственные единицы. Результатом этого есть реальность, возникающая из пассивных синтезов желания как само-производство бессознательного. Желание не лишено объекта, скорее оно лишено субъекта, а фиксация субъекта означает подавление желания. Желание вместе со своим объектом составляет единое целое, своеобразный механизм, машину машины. Машиной является желание, но и объект желания — тоже машина, подключенная к ней, в результате продукт изымается из производства, которое выделяет определённую часть продукта, а остаток достаётся путешествующему, номадному субъекту» [6, р. 34].

В онтологии производства желания машина выступает вместо отсутствующего субъекта, она также совершает определённые операции, но (и в этом отличие от субъекта) лишена способности к рефлексии, не может репрезентировать желания на уровне сознания. В то же время, машина характеризует деятельность бессознательного, так как принадлежит к объективно-онтологическим характеристикам бытия.

Третьим важным концептом шизоанализа является «тело без органов». Нужно заметить, что чёткого определения этого понятия в тексте нет, так как каждая из дефиниций в чём-то противоречит предыдущей. Можно лишь перечислить некоторые определения «тела без органов» — антипроизводство в производстве, регистрационная поверхность, неподвижный мотор, первичный пассивный синтез, пустыня детерриторизации и др.

Важно подчеркнуть, что концепция шизоанализа строится в рамках соотношения с капитализмом, и в результате Делёз и Гваттари приходят к выводу о том, что декодирование, декодификация и детерриторизация потоков производства при капитализме соединяются с самой архаичной и самой реакционной ретерриторизацией на уровне субъективных представлений, потому что все внешние ограничения производства желаний, имевшие ранее трансцендентный характер, при капитализме превращаются во внутренние.

Подытоживая всё вышесказанное, заметим, что шизоанализ Делёза и Гваттари ставит своей задачей «полное очищение бессознательного, абсолютное выскабливание» [6, р. 311]. С точки зрения Делёза и Гваттари, общество является регулятором потока импульсов желания, будучи системой правил и аксиом, при этом само желание в качестве «дизъюнктивного потока» пронизывает собой «социальное тело» сексуальностью и любовью. Этим объясняется то, что функционирование общества понимается ими как действие механизма (механизмов), являющихся «машинами в точном смысле термина, т.к. они действуют в режиме пауз и импульсов» [6, р. 287]. Появляется понятие «желающая машина», под которым понимается как человек, придерживающийся норм определённой культуры, так и общественные формации. Главным при этом является утверждение бессознательного характера действий как социальных объединений, так и субъекта.

Учитывая, что человек тоже определяется как «желающая машина», подлинно свободным индивидом может быть только «деконструированный субъект», «шизо», который «порождает себя как свободного человека, лишённого ответственности, одинокого и радостного, способного, наконец, сказать или сделать нечто просто от своего имени, не спрашивая на то разрешения: это желание, не испытывающее ни в чём нужды, поток, преодолевающий барьеры и коды, имя, которое не обозначает больше какое-то «это». Он просто перестал бояться сойти с ума» [6, р. 131].

В заключении попробуем разобраться в проблеме, вынесенной в название. Здесь мы сталкиваемся с очень модным в постмодерне понятием «trace» (след). Ж. Деррида утверждает, что след — это настоящее языка, т.к. оппозиции между природой и условностью, символом и знаком имеют смысл только в возможности следа. Ин-



тересна трактовка категории «след» у О. Б. Вайнштейн (и именно в этом смысле понятие «*trase*» употребляется в нашем названии): «След — это микроуровень различий в письменном знаке, своего рода письменная коннотация в слове, *след других, ныне отсутствующих означаемых, воспоминание об иных контекстах*. След говорит об универсальности каждой ситуации различия: значение слова всегда разное, неуловимое, оно как река, в которую не войдёшь дважды. Следы, проскальзывая сквозь цензуру логоцентрического сознания, невидимо регулируют наше восприятие» [2, с. 195].

Мы проанализировали концепции М. Фуко и шизоанализ Ж. Делёза и Ф. Гваттари. При всей их внешней несхожести в них можно найти «след» идей Б. Паскаля, утверждавшего, что человек — не ангел и не животное. Человек двойственен, а потому бессмысленны попытки подавить в себе страсти и приблизиться к ангелам, в то же время, если человек по каким-то причинам отказывается от разума, он приближается к животным. Преодолеть ничтожество человека и постичь его величие можно только благодаря способности к мышлению. Постмодерная философия Франции даёт нам яркие примеры достижений мыслительных способностей Человека.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Автономова Н. С. *Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи»* // Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. — С.-Пб.: А-сэд, 1994.
2. Вайнштейн О. Б. *Леопарды в храме* // *Вопросы литературы*, 1989, №12, С.167—199.
3. Делёз Ж. *Логика смысла*. — М.: Academia, 1995.
4. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
5. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. — Спб.: А-сэд, 1994.
6. Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Œdipe*. — Paris: Minuit, 1972.
7. Pascal B. *Œuvres complètes*. — Paris: Le Seuil, 1963.

*Савельева М. (Киев)*

### МАГИЧЕСКИЙ СПОСОБ ИЗВЛЕЧЕНИЯ ДОСТОВЕРНОГО ЗНАНИЯ В ОПЫТЕ ПАСКАЛЯ

XVII век в истории философии, как правило, ассоциируется с Декартом и Спинозой. Реже — с Ф. Бэконом и Локком. И почти никогда — с Паскалем. С точки зрения «последовательной рациональности» его сознание кажется лишенным жесткости позиции, занимаемой в отношении самого себя и физического мира, а также — однозначности извлекаемого при этом знания. Ведь как раз